

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۰۱-۲۱۸»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۵/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۵، Knowledge, No.75/1

تبیین استعاری و غیر استعاری فلوطین از صدور

محمدرضا موحدی نجف آبادی^۱

سید محمد حاکاکی^۲

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۵

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۱۲

چکیده

صدور، بنیاد کل نظام فلسفی فلوطین است. با وجود این و علی رغم اینکه فلوطین متفکری دقیق است، تبیین او از صدور آمیخته به استعاره‌های مختلف است. برخی محققان معتقدند علت این امر، غنای سنت فلسفی فلوطین و تلاش او برای هضم و جذب فلسفه گذشتگان، خصوصاً فلسفه ارسطو و پوسایدونیوس است. ولی به اعتقاد برخی دیگر، فلوطین از طریق استعاره‌های صدور، قصد دارد نظریه بدیعی را تبیین کند که می‌توان آن را نظریه فعالیت دوگانه نامید. بر اساس این نظریه، هر شیء کاملی، علاوه بر فعالیتی درونی که جوهر حقیقی آن را تشکیل می‌دهد، دارای فعالیتی برونی است که همچون تصویری از آن منتشر می‌شود. فعالیت برونی احد، عقلی بالقوه و نامتعیین است که ابتدا گستاخی می‌کند و از احد جدا می‌شود، اما سپس پشیمان به سوی او بازمی‌گردد و با این بازگشت، متعین می‌شود. در این مقاله، به ارائه تفسیر مفصلی از تبیین‌های استعاری و غیر استعاری فلوطین از نظریه صدور و لوازم آن پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی: صدور، فلوطین، تبیین استعاری، تبیین غیراستعاری، نظریه فعالیت دوگانه

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی، آدرس الکترونیک:

rezam490@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی، آدرس الکترونیک:

smhakakgh@gmail.com

مقدمه

فلوطین به سه اقسام احد، عقل و نفس قائل است. مفسران شیوه‌ای را که اقسام‌های پایین‌تر، یعنی عقل و نفس، از احد پدید می‌آیند، گاه «تنزل»^۱، گاه «تنزل و زوال»^۲ و گاه «صدور»^۳ نامیده‌اند. تبیین این نظریه در اثناها، نسبتاً واضح و درکل منسجم است. اقسام‌های پایین‌تر در اثر برون‌ریزی خود به خودی و ضروری «قدرت» و «حیات» از احد ایجاد می‌شوند، بی‌آنکه از منشأ آنها چیزی کاسته شود.

ضروری بودن صدور، به معنای پایین‌تر بودن آن از فعل خلاق که آگاهانه قصد و انجام شده، نیست. فلوطین همواره تأکید دارد که پیدایی عقل از احد، به هیچ طریقی احد را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. در همین راستا، او معتقد است که در ایجاد عقل، از جانب احد هیچ تعدمی در کار نیست و هیچ اراده، نقشه، انتخاب و یا دغدغه‌ای برای آنچه ایجاد می‌کند، از جانب او وجود ندارد. زیرا از نظر وی، آگاهی هشیارانه، یعنی اندیشیدن فرد به کاری که در حال انجام آن است، مشخصه فعالیت‌هایی است که حتی از فعالیت‌های انسانی نیز پایین‌ترند. به نظر او یک انسان ایده‌آل، همواره کار صحیح را خودبه‌خود و فوراً انجام می‌دهد، بی‌آنکه نیاز باشد درباره آن بیندیشد.^۴ بنابراین، از نظر فلوطین، ضروری بودن صدور، نقص فعل احد نیست، بلکه کمال آن است. به علاوه، از نظر فلوطین، احد محدود به ضرورت نیست بلکه آن را می‌سازد.^۵

نظریه صدور از نظر فلوطین بسیار حائز اهمیت است و در برخی از فقرات چنان بر آن تأکید دارد که گویی ارزش کل نظام فکری او وابسته به این نظریه است. برای مثال، در ۲-۹-۳ می‌گوید:

«وقتی آتش در میان چیزهای دیگر روشن و شعله‌ور است همه چیز را در پیرامون خود روشن می‌کند. وقتی آتش که محدود به ابعاد معینی است، چنان اثری می‌بخشد، چگونه می‌توان تصور کرد که نیروهایی که محدود به ابعاد دقیق نبوده و از هستی حقیقی جدا نیستند [یعنی سه اقسام احد، عقل و نفس]، وجود داشته باشند بی‌آنکه چیزی از آنها بهره‌مند باشد؟ بلکه هر کدام از آنها

1. Procession - Bréhier 1958: 43

2. procession and decline - Lloyd 1990: 98

3. Emanation - Armstrong 1937: 61

4. Armstrong 2008: 240

5. Ibid: 241

۶. با اینکه در نظر فلوطین، هستی حقیقی تعبیر دیگری از عالم عقل است، اما احد و نفس نیز با آن پیوستگی دارند. زیرا عقل حاصل فعالیت برونی احد و وابسته به او و در بازگشتی دائمی به سوی اوست. رابطه نفس با عقل نیز همانند رابطه عقل با احد است. ذیل عنوان «نظریه فعالیت دوگانه»، فعالیت درونی و برونی به تفصیل توضیح داده شده است.

محمدرضا موحدی نجف آبادی، سید محمد حکاک

باید ضرورتاً از خودش به چیزی دیگر نیز ببخشد، یا [در غیر این صورت] نیک نیک نخواهد بود، و عقل عقل نخواهد بود، و نفس نفس نخواهد بود، مگر اینکه همراه با موجود زنده اصلی، نوعی موجود زنده ثانوی^۱ وجود داشته باشد که مادام که موجود اصلی زنده است او نیز زندگی کند.^۲

بر اساس عبارت بالا، «صدور» به قدری اهمیت دارد که بدون آن، اعتقاد به اقاییم سه گانه نیک و عقل و نفس فرو می‌ریزد. (زیرا در جهان محسوس، هر موجودی زمانی که کامل بشود، تولید می‌کند. بنابراین، اقاییم سه گانه که بالاتر از محسوسات و به نحو غیرقابل مقایسه‌ای کامل‌تر هستند، یا اصلاً وجود ندارند و یا اگر وجود دارند، بسیار مولدتر از محسوسات‌اند.) بر همین اساس، نظریه صدور به اعتقاد مفسران، نقطه اوج فلسفه فلوطین و اساس و بنیاد تمام تفکر اوست.^۳

علی‌رغم اهمیت این نظریه در نظام فکری فلوطین، تبیین وی از آن در هاله‌ای از استعاره و ابهام واقع شده است (کما اینکه در عبارتی که نقل شد، این موضوع به خوبی روشن است). همین موضوع، «صدور» را به دشوارترین مفهوم در کل نظام فکری فلوطین تبدیل کرده است. خصوصاً که فلوطین ایده صدور و استعاره‌های معمولی را که برای تبیین آن به کار برده است، دائماً نقادی و بازنویسی می‌کند و هر بار می‌کوشد به نحو کامل‌تری نقصان آن را برطرف سازد (برای مثال در ۳-۴ و ۵-۶-۵). از همین روی، اکثر مفسران بعد از زلر^۴ (یکی از مترجمین انثادها)، معتقدند که «صدور»، معنای فلسفی دقیقی ندارد.^۵

تبیین استعاره‌ی صدور

فلوطین از استعاره‌های مختلفی برای تبیین موضوع صدور بهره برده است. وی غالباً از استعاره انشاء نور از منبع نورانی یا تابش گرما از آتش برای تبیین این موضوع استفاده کرده (شاید به این دلیل که افلاطون نیز در کتاب ششم جمهوری نیک را -از آن حیث که ایجادکننده سایر ایده‌هاست^۶- به خورشید تشبیه کرده^۱)، اما گاهی نیز از استعاره‌های دیگری مانند انتشار سرما از

۱. منظور از موجود زنده اصلی و ثانوی، فعالیت درونی و برونی شیء زنده است. مثال این دو فعالیت در عالم محسوس، آتش (فعالیت درونی) و گرما و نور ساطع از آن (فعالیت برونی) است.

2. Armstrong 1966: 233-235

3. Armstrong 1937: 61

4. Zeller

5. Ibid

۶. افلاطون در این خصوص می‌گوید:

"Therefore you should also say that not only do the objects of knowledge owe their being known to the good, but their being is also due to it, although the good is not being, but superior to it in rank and power". (Grube 1997: 1129)

برف، انتشار عطر از ماده خوشبو^۲، رشد بذر، پدید آمدن فرزندان متعدد از والدینی یکسان^۳، بهره‌جسته‌است. او همچنین، در بسیاری از موارد، صادر کننده و صادر شونده را به تصویر و صاحب تصویر تشبیه کرده‌است.^۴

اما چرا متفکر بزرگ و دقیقی مانند فلوطین، نقطه اوج فلسفه خودش را در هاله‌ای از استعاره‌ها پنهان کرده‌است؟ کمتر محقق‌ی این پرسش را مدنظر قرار داده و برای پاسخ دادن به آن کوشیده‌است. آرمسترانگ این موضوع را ناشی از غنای سنت فلسفی فلوطین و به عبارت دقیق‌تر، ناشی از تأثیرپذیری او از ارسطو، رواقیان، خصوصاً پوسایدونیوس^۵، و نیز گونه‌ای از الهیات خورشیدی می‌داند. هر اصطلاحی در واژگان فلسفی فلوطین، تکه کوچکی را از نظامی که از آن گرفته شده است با خود به همراه می‌آورد. به طوری که به گفته برخی محققین، سنت فلوطین به قدری پیچیده و غنی است که تسلط کامل او را بر آن مشکل می‌سازد. همین امر در حیطه تبیین مسئله صدور، باعث شده‌است که فلوطین مکرراً استعاره‌هایش را نقادی و بازنویسی کند.^۶

از دیگر محققانی که به تنوع استعاره‌های فلوطین و تلاش مداوم فلوطین در جهت تنقیح آنها توجه کرده، ایجلفور کلمر امیلسون^۷ است. وی برخلاف آرمسترانگ، تأثیرپذیری فلوطین از رواقیان را ناچیز می‌داند. از آراء وی می‌توان چنین استنباط نمود که ابهام استعاره‌های صدور، ناشی از این است که فلوطین درصدد تبیین نظریه‌ای بدیع است که می‌توان آن را نظریه فعالیت دوگانه^۸ نامید. دشواری این نظریه است که باعث شده فلوطین برای رفع ابهامات آن و آشکار کردن معنای دقیق این نظریه به استعاره‌های متنوع متوسل شود.^۹

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

1. Ibid

2. Armstrong 1984, vol 5: 31-33

۳. همان، ج ۲: ۶۷۰

۴. لطفی ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۴۴

5. Posidonius

6. Armstrong 1937: 61-63

7. Eyjólfur Kjalar Emilsson

8. Double Act Doctrine

9. Emilsson 2007: 26

پیشینه تبیین استعاره‌ی صدور

آرمسترانگ مقاله‌ای با عنوان صدور در فلوطین^۱ نوشته و در آن بیشتر به دشواری‌های نظریه‌ی صدور و منابع آن پرداخته است. همان طور که قبلاً گفته شد، یکی از مهمترین دشواری‌های این نظریه، استفاده‌ی فلوطین از استعاره‌های متعدد برای تبیین آن و نقادی و بازنویسی مکرر این استعاره‌ها است. با اینکه فلوطین از استعاره‌های متعددی برای بیان مقصودش بهره برده، اما آرمسترانگ استعاره‌ی اصلی او را عبارت از استعاره‌ی نور می‌داند.

به نظر آرمسترانگ، تقریباً با قطعیت می‌توان گفت که نظریه‌ی صدور از رواقیان و خصوصاً رواقیان متأخری که پیرو پوسایدونیوس هستند، نشأت گرفته است. در نظام فکری پوسایدونیوس، نظام اصیلی را از تجلی خورشید می‌یابیم که ویژگی بارز آن «بخششی است که از مبدأ بخشش نمی‌کاهد» و این اساس استعاره‌ی نور در فلوطین است.^۲ با وجود این، از آنجا که این نظریه کاملاً ماتریالیستی است (آنچه در نظر پوسایدونیوس و رواقیان متأخر از خورشید صادر می‌شود، ارواح انسان‌ها است که هم خود محسوس‌اند و هم از خورشید محسوس ساطع گشته‌اند)، نمی‌تواند منبع مناسبی برای نظریه‌ی صدور فلوطین باشد.^۳

نظریه‌ی فلوطین راجع به ماهیت نور

موضوع دیگری که می‌تواند منابع استعاره‌ی نور را مشخص کند، نظریه‌ی فلوطین راجع به ماهیت نور است. آرمسترانگ دیدگاه فلوطین را در این خصوص، ترکیبی از سه نظریه می‌داند: ۱- نظریه‌ای که بر اساس آن، نور امری مجرد است؛ ۲- نظریه‌ای که نور را برون ریز جسم منیر می‌داند؛ ۳- نظریه‌ای که به وجود مشابهتی بسیار میان نور و حیات (فعل یا انرژیای نفس) قائل است.^۴

فلوطین در رساله‌های ۲-۱ [۴۰] و ۴-۵ [۲۹] نور را غیر جسمانی و در عین حال وابسته به جسم می‌داند و به تعبیر دیگر، آن را عبارت از «انرژیای»^۵ (فعالیت) یا انتشار جسم می‌داند. اما در ۴-۵-۶و بر این عقیده که نظر ارسطو نیز هست، می‌تازد. ارسطو در درباره‌ی نفس (De Anima, 418a) نور را به عنوان شیئی توصیف می‌کند که به اجسام شفاف وارد می‌شود و درست به همین

1. Emanation in Plotinus

2. Armstrong 1937: 62

3. Ibid: 63

4. Ibid: 64

5. Energeiai

دلیل، نمی‌تواند امری محسوس باشد؛ زیرا محال است که دو جسم، همزمان در یک مکان باشند.^۱ بنابراین، با اینکه ارسطو به لحاظ فنی نور را یک *ثوما*^۲ (جسم) نمی‌داند، اما آن را تابشی فیزیکی می‌داند. ولی فلوطین درصدد است تا به نور جایگاه رفیع‌تری اختصاص دهد. توجه فلوطین به نظریهٔ مشابهت نور و حیات، باعث می‌شود جایگاه نور در جهان، یک مرتبه رفعت یابد. بر این اساس، «نور دیگر صرف یک تابش فیزیکی نیست، بلکه ظهوری از اصل روحانی واقعیت و فعالیت در شیء منیر است؛ لوگوس یا ایدوس شیء منیر است».^۳

فلوطین در ۱-۶-۳ [۱] همین جایگاه رفیع را برای آتش قائل شده است. وی در این فقره می‌گوید آتش خودش یک جسم است اما نسبت به عناصر دیگر مانند صورت است و به مجرد بودن نزدیک است تا آنجا که لطیف‌ترین اجسام است به طوری که دیگر اجسام آن را به خود می‌پذیرند ولی آتش دیگر اجسام را نمی‌پذیرد.^۴ به نظر آرمسترانگ، فلوطین در این فقره که در مرز میان نوافلاطونیت و فلسفهٔ رواقیون نوشته شده، بین دو نظریه جمع کرده است: نظریه‌ای که اصل واقعیت را حتی در موجودات مادی، امری مجرد می‌داند؛ و نظریه‌ای که «نفس» را چیزی جز لطیف‌ترین صورت مادی نمی‌داند.^۵ شباهت این دو نظریه در این است که هیچ یک به وجود مرز آشکاری میان مادی و مجرد قائل نیستند.^۶

فقره دیگری که فلوطین بحث از نور را در آن مطرح کرده، ۴-۳-۱۱ [۲۷] است.^۷ این فقره با تفسیر نظریهٔ «مخزن‌های فیزیکی مناسب برای نفس» (یعنی تبیین اینکه چه اجسامی می‌توانند نفس را بیشتر به خود بپذیرند) آغاز می‌شود. این نظریه توسعهٔ نظریهٔ «مشابهت»^۸ (مطابقت دقیق عالم محسوس با عالم معقول) است. فلوطین در فقره مذکور نشان می‌دهد که برخی اجسام فیزیکی، مانند معابد و تصاویر مذهبی، طبیعتاً بیشتر مخزن نفس هستند و در ادامه، اتصال میان جهان عقل و حس را به گونه‌ای توصیف می‌کند که در آن خورشید اهمیتی ویژه می‌یابد. در این فقره، فلوطین مکرراً نوس را «خورشید جهان دیگر» می‌نامد و نفس را نیز واسطهٔ میان خورشید جهان معقول و خورشید جهان محسوس معرفی می‌کند. در این فقره، نه تنها نور، بلکه اجسام

1. Aristotle 1907: 79

2. *σῶμα*

3. Armstrong 1937: 64

4. Armstrong 1989: 241

5. Armstrong 1937: 64

6. *Ibid*

۷. لطفی ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۹۶-۲۹۷

8. analogy

محمدرضا موحدی نجف آبادی، سید محمد حکاک

نورانی و خصوصاً خورشید نیز با جهان معقول ارتباطی بسیار نزدیک پیدا می‌کنند و در مرز میان مرئی و نامرئی واقع می‌شوند.^۱

نویسنده کتاب *هرمتیکا*^۲ که تقریباً معاصر با فلوطین بوده، نور خورشید را مخزن جوهر معقول می‌نامد و می‌کوشد تا مشکلی را که در اثر قول به وجود عالم معقول فلوطینی (که او با اکره آن را می‌پذیرد) بر فراز جهان ارگانیک پوسایدونیونی (که مبتنی بر الهیات خورشیدی است) ایجاد شده، یعنی مشکل ارتباط عالم معقول با عالم محسوس را حل کند. به نظر آرمسترانگ، این مشکل اساساً همان مشکلی است که فلوطین با نظریهٔ صدور درصدد حل آن است. و راه حلی که در *هرمتیکا* ارائه می‌شود با نظریهٔ «مخزن‌های فیزیکی مناسب» و جایگاه مهمی که فلوطین در ۴-۱۱-۳ برای خورشید قائل شده، مطابقت بسیار دقیقی دارد.^۳

آرمسترانگ در نهایت چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«قصدمن این نیست که بگویم فلوطین از طریق آمونیاک ساکاس یا واسطه‌ای ناشناس یا به هر نحو دیگری، تحت تأثیر آموزه‌های هرمتیک است. همچنین به شدت مخالفم که گفته شود فلوطین در دوره‌ای از زندگی‌اش یک «الهی‌دان خورشیدی» یا یک خورشیدپرست بوده‌است. بلکه مقصود من این است که فلوطین با گونه‌ای الهیات خورشیدی (که احتمالاً ابتکار خودش بوده) آشنا بوده‌است، الهیاتی که بر اساس آن، یا نور خورشید به عنوان واسطهٔ میان مادی و مجرد، مخزن مناسبی برای جوهر غیرجسمانی جهان معقول است، و یا نور خورشید از آن حیث که خودش غیرجسمانی است کاملاً شبیه حیات نفس است و دوباره در مرز میان مادی و مجرد واقع شده‌است (صورت دوم را می‌توان اصلاح شدهٔ نظر فلوطین دانست). این نظریه همراه با اصل «مشابهت» زمینهٔ خیلی خوبی را برای رشد نظریهٔ صدور فلوطین فراهم می‌آورد. این نظریه برای تأمین هدف مذکور [زمینه‌سازی برای نظریهٔ صدور فلوطین] بسیار مناسب‌تر از تئوری اصلی «پوسایدونیوسی» است. تئوری پوسایدونیوس، صدور نفس آتشین از خورشید و نوعی ماتریالیسم است و طبیعتاً فلوطین با آن مخالف است و اثر آن در تئوری‌های نوافلاطونی راجع به پنوما و اجسام آسمانی با وضوح بیشتری قابل ادراک است تا در نظریهٔ صدور فلوطین. نظریهٔ صدور که در قالب استعارهٔ تابش بیان می‌شود، به گونه‌ای اندیشه تعلق دارد که در آن مرز میان ماده و نفس، وسیع و مبهم است. مبنا و اساس پیدایی این نظریه، تئوری رواقیان متأخر نیست که قائل به جهانی ارگانیک هستند که مرکز آن خورشید است، بلکه تلاش فلوطین برای ایجاد سازگاری

1. Armstrong 1937: 64-65

2. *Hermetica*

3. *Ibid*: 65

میان این نظریه و نظریه افلاطون در مورد مراتب واقعیت (واقعیت محسوس و واقعیت معقول) است. فلوطین با واسطه قرار دادن نور به عنوان قلمروی که نیمه مادی و نیمه مجرد است می‌کوشد این کار را انجام دهد. این نظریه‌ای است که آن را در هرمتیکا (XVI.) می‌توان یافت و فقره ۳-۴-۱۱ نشان می‌دهد فلوطین از آن آگاه بوده و آن را پذیرفتنی می‌دانسته است.^۱

آرمسترانگ تبیین جامعی از استعاره نور در فلوطین با توجه به زمینه فکری وی ارائه کرده است. تبیین دیگری نیز از این استعاره‌ها میسر است که عبارت از تفسیر این استعاره‌ها بر اساس نظریه ارسطو در خصوص دو نوع فعلیت است. در ادامه، با این تبیین بیشتر آشنا می‌شویم.

تبیین غیر استعاری صدور

همان طور که قبلاً اشاره شد، امیلسون برخلاف آرمسترانگ، تأثیرپذیری فلوطین را از روایان ناچیز می‌داند. دلیل مخالفت او با نظر آرمسترانگ این است که به نظر وی، زبان و اصطلاحات فلوطین با ارسطو و افلاطون نزدیکی بیشتری دارد.^۲ با وجود این، آرمسترانگ نیز به این موضوع واقف است ولی به نظر وی، فلوطین دو نحوه تبیین از مسئله صدور دارد. تبیینی استعاری که عمدتاً تحت تأثیر نظریه صدور در روایان ارائه شده و تبیین دقیق‌تری که در آن به جای استفاده از استعاره‌های صدور، از اصطلاحاتی استفاده می‌کند که تا حد زیادی وامدار نفس‌شناسی ارسطوییان است.^۳

نظریه فعالیت دوگانه

اساس تبیین دوم فلوطین، نظریه فعالیت دوگانه است. فلوطین در تبیین این نظریه می‌گوید:

«در هر چیزی فعلیتی وجود دارد که به جوهر^۴ [اوسیا] تعلق دارد و فعلیتی وجود دارد که از جوهر برون می‌رود؛ فعلیتی از شیء که به جوهر تعلق دارد، فعلیت فعلی است از همان شیء خاص، و دیگر فعالیت‌ها از همین فعالیت اول ناشی می‌شوند و ضرورتاً در هر چیزی نتیجه آن [فعالیت اول شیء] و متفاوت از خود شیء هستند؛ همان طور که در آتش گرمایی وجود دارد که محتوای جوهر آن است و گرمایی نیز وجود دارد که از این گرمای اول به وجود می‌آید، زمانی که آتش در

1. Armstrong 1937: 65-66

2. Emilsson 2007: 53

3. Armstrong 2008: 241

۴. در این فقره اوسیا (ousia) به جوهر (substance) ترجمه شده که در فلسفه اسلامی، قسمی از ماهیت و نقطه مقابل وجود است. حال آنکه در فلوطین هستی (on) یکی از مؤلفه‌های اوسیا است و اوسیا کلیتی است که علاوه بر هستی، حرکت و سکون و اینهمانی و این نه‌انی را نیز شامل می‌شود (Armstrong 1966: 177; Corrigan 1996: 106).

محمد رضا موحدی نجف آبادی، سید محمد حکاک

عین اینکه به عنوان آتش نامتغیر باقی می ماند فعالیت ذاتی جوهرش را تمرین می کند. در جهان بالاتر نیز وضعیت به همین گونه است...^۱

بر اساس این نظریه، هر موجود کاملی دارای دو فعالیت است: درونی^۲ و برونی^۳. فعالیت درونی جوهر حقیقی هر چیز را تشکیل می دهد و فعالیت برونی چیزی است که به عنوان تصویر شیء از شیء منتشر می شود.^۴ به تعبیر دیگر، فعالیت درونی «متعلق به جوهر»^۵ است، در حالی که فعالیت برونی «از جانب جوهر»^۶ است.^۷

این دو فعالیت^۸ که تقریباً در تمامی تمثیل های فلوپین حضور دارند، در واقع تعبیری از دو معنایی هستند که ارسطو برای «فعلیت»^۹ قائل بود.^{۱۰} از نظر ارسطو، «قوه» دو نوع است: قوه «به کار بستن» (که معمولاً از آن به قوت و نیرو تعبیر می شود)؛ و قوه «شدن».^{۱۱} برای مثال، نطفه قوه تبدیل شدن به انسان را دارا است. این قوه شدن است. ولی انسانی که بالفعل معلم است، زمانی که تدریس نمی کند، هنوز هم به یک معنا بالقوه معلم است. این قوه به کار بستن است. ارسطو هر دوی این معانی را تشخیص داده بود و به تناسب این دو معنا، برای «بالفعل» نیز دو معنا قائل شده بود.

به نظر فلوپین، این دو نوع فعلیت هر کدام نوعی فعالیت هستند. اشیائی که هنوز کامل نیستند، تنها از فعالیت اول برخوردارند که عین ذات آنها است (= فعالیت درونی). اما اشیاء کامل، از هر دو فعالیت برخوردارند. فلوپین رابطه خاصی میان این دو فعالیت قائل است. فعالیت درونی و برونی همانند شیء و تصویر آن در آینه هستند؛ به عبارت دیگر، فعالیت برونی همواره و در هر لحظه مبتنی بر فعالیت درونی است نه اینکه از آن جدا شود و مستقلاً وجود داشته باشد. همچنین، علی رغم اینکه فعالیت برونی، برون ریزی فعالیت درونی است، فعالیت درونی متغیر نمی شود و کاستی نمی پذیرد.^{۱۲} فعالیت درونی علاوه بر فعالیت بودن، یک *دونامسیس* است، یعنی نوعی از

1. Armstrong 1984, vol.5: 147
3. external activity
5. activity "of" the substance
7. Lloyd 1990: 98
9. actuality

2. internal activity
4. Raizman-Kedar 2006: 379
6. activity "from" the substance
8. activity

۱۰. حکاک، موحدی نجف آبادی ۱۳۹۳: ۲۲۲-۲۲۵

11. Aristotle 1995: 425-427

12. Emilsson 2007: 62

قوه است، اما نه قوه انفعال، بلکه قوه به معنای «توان انجام فعل» است. تعبیر دیگر از این ویژگی، این است که هر چیز کاملی تولید می‌کند.^۱

به عبارت دیگر، فعالیت اول همان چیزی است که -زمانی که کامل است- تولید می‌کند و فعالیت دوم آن چیزی است که تولید می‌شود. فلوطین نه تنها در عالم محسوس، بلکه در اقلیم سه گانه نیز جریان تولید و صدور را مبتنی بر همین دو فعالیت می‌داند. بر همین اساس، از احد که کمالش ازلی است، ازلاً چیزی صادر می‌شود که عبارت از فعالیت برونی او و به مثابه تصویر او است. این تصویر - که عقل ناتمام، عقل بالقوه، دوئی نامتعیین و ماده معقول نامیده می‌شود- در ابتدا همچون احد فراتر از تعین و فاقد هرگونه کثرت است، با این تفاوت که بر خلاف احد، به کثرت میل دارد. این میل که خود را در قالب تلاش برای جدایی از احد و کسب علم حصولی از او نشان می‌دهد، در نهایت باعث متعین و کثیر شدن صادر اول می‌شود.

به عبارت دیگر، بر اساس قاعده‌های سنخیت و امکان اشرف - که محتوای شان مورد تأیید فلوطین نیز هست- معلول بی واسطه احد باید شریف‌ترین موجودات و شبیه‌ترین آنها به احد باشد. از آنجا که عقل علت سایر موجودات و بنابراین، بزرگتر و شریف‌تر از آنها است و به علاوه، - برخلاف سایر موجودات که نیازمند و طالب امور متعددند- تنها به احد نیاز دارد و تنها به او می‌نگرد، باید صادر اول باشد.^۲ منتها عقلی که تصویر احد و فعالیت برونی اوست، هنوز به چیزی نیندیشیده و ساحت آن از کثرت معقولات منزله است و به همین دلیل، فلوطین با توجه به معنای دوم بالقوه نزد ارسطو، آن را عقل بالقوه یا ناتمام^۳ می‌نامد.^۴ وی همچنین، گاهی آن را «ماده معقول»^۵ می‌نامد که اصطلاحی ارسطویی است (برای مثال در ۲-۴-۵) و گاهی نیز آن را «دوئی نامتعیین»^۶ می‌نامد که اصطلاحی افلاطونی و نوفیثاغوری است.^۷

عقل ناتمام قبل از جدایی از احد، ادراکی حضوری از کمال احد دارد. همین ادراک باعث می‌شود پس از جدایی نقصان خویش را ادراک کند و بکوشد -متناسب با ماهیت خویش- از طریق اندیشه به احد با او متحد شود. اما این بدین معنا نیست که عقل صورت احد را به خود می‌پذیرد و به

1. Ibid: 27-31^۴ Armstrong 1984, vol 5: 33

3. inchoate Intellect

5. Intelligible matter

7. Armstrong 2008: 241

2. Armstrong 1984, vol 5: 33

4. Emilsson 2007: 11

6. Indefinite Dyad

محمد رضا موحدی نجف آبادی، سید محمد حکاک

سادگی و به شیوه‌ای ارسطویی، «همان چیزی می‌شود که می‌اندیشد»؛ زیرا احد صورتی ندارد تا به عقل ببخشد. عقل به احد می‌اندیشد، اما آنچه به دست می‌آورد نه احد، بلکه تصویری از اوست. این تصویر، همان فعالیت برونی احد و درواقع، خودِ عقل است. بدین ترتیب کوشش عقل برای شناخت احد، به شناخت خودِ عقل منتهی می‌شود.

از آنجا که احد «امکان همه چیز» است، تصویر او نیز بالقوه مشتمل بر تمامی موجودات است. (البته باید توجه داشت که منظور از «همه چیز» و «تمامی موجودات»، صرفاً موجودات معقول است. زیرا فلوپین به پیروی از افلاطون، تنها صور معقول را شایسته‌ی عنوان هستی می‌داند.) از همین رو، عقل با بازگشت به سوی احد و شناخت تصویر او، نه تنها برای اولین بار تعقل می‌کند و باعث کامل شدن فعلیت خود به عنوان عقل می‌شود، بلکه به علاوه صور تمامی معقولات (= ایده‌های افلاطونی که متن هستی حقیقی را تشکیل می‌دهند) را به دست می‌آورد و بدین طریق، هستی را نیز متعین می‌کند.

بدین ترتیب، بازگشت فعالیت برونی احد (=عقل ناتمام) به سوی احد برای شناخت او، باعث می‌شود فعالیت برونی احد به نهایت کمال و فعلیت خویش برسد. در این هنگام، این فعالیت برونی به نوبه‌ی خود فعالیت برونی خواهد بود که با فعالیت برونی همراه است که منشأ ظهور اقنوم نفس خواهد بود.

همزمان بودن پیدایی عقل و هستی

فلوپین در اکثر موارد، تعیین هستی را متأخر از تعیین عقل معرفی می‌کند. ولی در برخی موارد نیز هستی را مقدم بر عقل، و گاهی نیز هر دو را همزمان دانسته است. محققان عموماً بر این عقیده‌اند که عقل و هستی همزمان محقق می‌شوند و مقدم دانستن یکی از آنها بر دیگری، به دلیل وجهه نظر و دغدغه‌ی خاصی است که فلوپین در هر مبحث دنبال کرده است.^۱ برای مثال، دغدغه‌ی فلوپین برای نفی اندیشه از احد و معرفی اقنوم دوم به عنوان نقطه‌ی آغاز پیدایی اندیشه، باعث شده است که وی در فقرات مرتبط با این موضوع، عقل را مقدم بر هستی معرفی کند.^۲ در هر صورت، نه عقل می‌تواند مقدم بر هستی باشد و نه هستی مقدم بر عقل. بلکه این دو در عقل الهی عین یکدیگرند و در ظرف ذهن ما است که از یکدیگر متمایز می‌شوند.^۳ عقل الهی

1. Lloyd 1987: 156

2. Ibid

3. Armstrong 1984, vol 5: 307

اندیشه‌اش را یکجا دارا است و شناخت برای او امری زمانمند و تدریجی نیست. بلکه همه چیز را یک مرتبه و باهم و بدون نیاز به تأمل و تفکر، می‌داند. اما عقل انسان، بر خلاف عقل الهی، عقلی استدلالی است که برای شناخت اشیاء محتاج تفکیک امور از یکدیگر و استدلال کردن است. همین نقصان است که باعث می‌شود عقل استدلالی انسان، عقل و هستی را از یکدیگر جدا کند و متمایز در نظر گیرد.

زمانی نبودن پیدایی عقل

مسئله دیگر، قدیم بودن عقل و غیرزمانی بودن آفرینش آن است. دو مرحله پیدایی عقل (۱- جدا شدن عقل ناتمام از احد به عنوان فعالیت برونی او ۲- بازگشت عقل ناتمام به سوی احد و به فعلیت رسیدن آن) نیز هر دو ازلی هستند. یعنی عقل ناتمام از ازل به عنوان فعالیت برونی احد موجود است و این فعالیت، به نحو ازلی در بازگشت به سوی خویشتن است. یکی از فقراتی که در این رابطه ممکن است به آن استناد شود، فقره‌ای از رساله ۵-۱-۶ است که آرمسترانگ آن را به صورت زیر ترجمه کرده است:

«اگر چیزی بعد از احد به هستی آید، باید چنین اندیشید که آن ضرورتاً درحالی به وجود می‌آید که احد مستمراً در چرخش به سوی خویش باقی می‌ماند.»

در متن یونانی عبارت بالا، اینکه چه چیزی در گردش دائمی به سوی خویش است، مبهم است. برخی گردش مستمر را از آن عقل و برخی نیز، همانند آرمسترانگ، آن را متعلق به احد دانسته‌اند. در مقابل، ای سی لویید هیچ یک از این دو نظر را نمی‌پذیرد. زیرا فلوطین در این فقره درصدد اثبات نامتحرک بودن احد است، نه حرکت و چرخش دائمی آن. همچنین، اگر آنچه باز می‌گردد چیزی غیر از احد باشد، قبل از بازگشت به سوی احد باید موجود باشد. حال آنکه عقل پس از بازگشت عقل ناتمام به سوی احد است که به فعلیت می‌رسد و موجود می‌شود. لویید از این مقدمات چنین استنباط می‌کند:

«بنابراین معقول است که چنین استنباط کنیم که در این تبیین، آنچه پس از احد می‌آید خود عقل نیست، بلکه اندیشه‌ای نامتعین است.»^۲

روشن است که مراد از اندیشه نامتعین، همان دوئی نامتعین یا عقل ناتمام است. با توجه به این تفسیر، عقل ناتمام که ازلی بودن آن محصول کمال ازلی احد است، به نحو ازلی نیز در بازگشت

1. Armstrong 1984, vol 5: 29-31

2. Lloyd 1987: 159

محمدرضا موحدی نجف آبادی، سید محمد حکاک

دائمی به سوی احد است. بنابراین، عقل از ازل بالفعل بوده و تقدم عقل بالقوه بر آن، صرفاً یک تقدم ذاتی است، نه زمانی.

بازگشت عقل ناتمام به سوی احد

صادر شدن سلسله مراتبی موجودات از احد، نشان می‌دهد که ما و جهان فیزیکی ما از مرتبه الهی کاملاً مجزا است و از اتصال با احد بسیار دور است. صدور مرتبه به مرتبه ادامه می‌یابد و از منشأ اصلی فاصله می‌گیرد و هرچه مرتبه‌ای پایین‌تر باشد، از وحدت اصیل و کمال احد بهره کمتری دارد. در عین حال چون هر چیزی در نهایت از احد صادر شده است، باید از جنس احد و کمالات او باشد. بنابراین، حتی سخیف‌ترین اجسام نیز باید با احد طبیعت مشترکی داشته باشد. بنابراین، اتصال و وحدتی عمیق در پس کثرت ظاهری جهان فیزیکی (و البته سایر مراتب وجود) نهفته است. همین مسئله است که تلاش ما را برای بازگشت به سوی احد ممکن می‌سازد. نوافلاطونیان اذعان کرده‌اند که هر چیزی طبیعتاً میل دارد به منشأ خود بازگردد تا دوباره با علت خود متحد شود. چون احد علت نخستین همه چیز است، همه چیز این تمایل ذاتی را برای بازگشت به احد دارند. این تصویر نوافلاطونی از صدور که تلاش برای استقرار مجدد در احد را به دنبال دارد، نظریه «تنزل و بازگشت» نامیده می‌شود.^۱ بازگشت عقل ناتمام به سوی احد نیز با دلیل مشابهی اتفاق می‌افتد.

جدایی از احد به عنوان نخستین گناه

یکی از آموزه‌های مسیحیت که آراء فلاسفه و متکلمین مسیحی را تحت تأثیر قرار داده، آموزه گناه نخستین است. با اینکه فلوپین پس از میلاد مسیح (در قرن سوم میلادی) می‌زیسته اما در جوی ضد مسیحی قرار دارد. استاد مورد علاقه او، آمونیاک ساکاس، یک مسیحی مرتجع است. شاگرد او، فروریوس، نیز با مسیحیت مخالف است و علیه آن کتابی نوشته است. با وجود این، فلوپین راجع به مخالفت یا موافقت با مسیحیت چیزی نگفته است. تنها چیزی که هست، اشاره به نوعی گناه بنیادین در فرایند صدور است که ممکن است آموزه گناه نخستین را در نظر خواننده یادآوری کند. به نظر می‌رسد تنها کسی که به این موضوع اشاره کرده، آرمسترانگ است.

1. Abrams 2012: 12

برای مثال، مکننا که مترجم دیگری از آثار فلوطین است، از نبود همبستگی و انسجام میان انسان‌ها در نظام فکری فلوطین سخن می‌گوید و اعتقاد به آموزه گناه نخستین را در دین یهودیت و مسیحیت، عاملی برای ایجاد این مهم تلقی می‌کند:

«فلوطین بر خلاف ارسطو یا احتمالاً افلاطون در کتاب قوانین که انسان را «حیوانی سیاسی» می‌داند، انسان را اساساً منفرد می‌داند. از نظر وی، جامعه حتی در جستجوی سعادت و خدا نیز جایگاهی ندارد. حکیم یک مناد (جوهر منفرد الهی) است که اساساً با دیگر منادها نامرتب است. هیچ همبستگی و انسجامی میان انسان‌ها وجود ندارد، چه در نیکی‌ها و چه در شرور. درست برخلاف یهودیت و مسیحیت که در آنها آموزه گناه نخستین نقشی اساسی ایفا می‌کند.»^۱

در مقابل، آرمسترانگ معتقد است که اشاره به نوعی گناه نخستین، ویژگی مهمی از اندیشه فلوطین بوده و به طور ناعادلانه‌ای نادیده گرفته شده است.^۲ این ویژگی در تعداد محدودی از فقرات مطرح شده است. برای مثال، فلوطین در ۶-۹-۵ می‌گوید:

«راست است که عقل می‌کوشد تا واحد شود، ولی هنوز واحد نیست بلکه صورت واحد را دارد، بدین معنی که چون در خود آن بنگریم، تقسیم به اجزاء نشده، بلکه به معنای حقیقی در خود خویش یکپارچه است. و در حالی که کاملاً نزد واحد و در زیر واحد قرار دارد، گستاخی کرده و از واحد جدا شده است.»^۳

و در ۳-۸-۸ می‌گوید:

«عقل به عنوان واحد شروع به نگرستن کرد ولی واحد نماند، بلکه بی‌آنکه خود بداند کثیر شد، چنان که گویی از خواب یا مستی سنگین بود و تحول یافت و از هم باز شد چون می‌خواست همه چیز را مالک شود، اگرچه برای او بهتر بود که چنان نمی‌خواست.»^۴

گناه آلود بودن تنزل، اختصاص به تنزل عقل از احد ندارد. این موضوع در فقرات ۵-۱-۱ و ۳-۷-۲، درخصوص جدایی نفس از عقل نیز مطرح شده است. از این منظر، تمام هستی مبتنی بر نوعی گناه بنیادی است که عبارت از آرزو و میل به جدایی و استقلال از احد است؛ گناهی که فلوطین در عبارت بالا، به صراحت می‌گوید بهتر بود هرگز اتفاق نمی‌افتاد. زیرا از نظر فلوطین، عقل پیش از تعیین به احد نزدیکتر و از او نامتمایز و همانند او فراتر از هستی و عقل است. حال آنکه با متعین شدن، به اقنومی پایین‌تر سقوط می‌کند.

1. MacKenna 1991: 44-45

2. Armstrong 2008: 242

۴. همان، ج: ۱، ص ۴۴۷

۳. لطفی، ۱۳۸۹، ج ۲، ۱۰۸۵

سازگاری میل به جدایی از احد با میل به بازگشت به سوی او

بر اساس آنچه گفته شد، میلی وجود دارد که می‌خواهد از احد جدا شود؛ میلی که غیریت و جدایی را ایجاد می‌کند. این درحالی است که در بسیاری از فقرات دیگر، با میل نامتعینی مواجهیم که در اثر لبریزی خودبه‌خودی خالقیت احد پدید آمده و طالب بازگشت به منشأ خویش است. اما این دو میل چگونه می‌توانند باهم سازگار باشند؟ مگر نه این است که تنزل عقل‌ناتمام از احد و بازگشت به سوی او هر دو به نحو ازلی اتفاق افتاده‌اند؟ پس چگونه ممکن است دو میل متضاد همزمان با هم وجود داشته باشند؟

آرمسترانگ می‌گوید فلوپین هرگز به صراحت تلاشی برای سازگاری این دو شیوه تفکر نکرده‌است. با وجود این، به نظر وی، توجه به ریشه و منشأ واژه‌ای که فلوپین برای میل به جدایی از احد به کار برده‌است، یعنی واژه «تولما» (خودابرازی نامشروع)، می‌تواند راهگشا باشد. فلوپین ظاهراً این واژه را از نوفیثاغوری‌ها گرفته‌است. نوفیثاغوری‌ها دوئی را تولما می‌نامیدند چون نخستین چیزی است که خود را از موند (واحد) جدا می‌کند. به‌علاوه، نوفیثاغوری‌ها دوئی را نه کثرت، بلکه چیزی می‌دانند که کثرت و عدد را ممکن می‌سازد.^۳ در فلوپین نیز اولین چیزی که از احد جدا می‌شود دوئی نامتعیین است که متکثر نیست، ولی وجود کثرت را ممکن می‌سازد. بنابراین، تولما (خودابرازی نامشروع) یا میل به جدایی از احد، که میلی گناه آلود است، تعبیر دیگری از دوئی نامتعیین و سایر واژه‌هایی است که با آن معادل‌اند: واژه‌هایی مثل ماده معقول و عقل ناتمام.

دوئی نامتعیین را دو میل متضاد احاطه کرده‌است؛ ولی هر یک از این دو میل، مستلزم میل دیگر است. میل تأسف‌باری که طالب چیزی کمتر از احد است (= عقل ناتمام)، برای متعین و موجود شدن، باید به علاوه، طالب نیک باشد. میل دوم (یعنی برخورداری حداکثری از احد) نیز طالب این

1. τόλμα

۲. فلوپین اقنوم اول را «one» می‌نامد که می‌توان آن را به «واحد» ترجمه نمود. با وجود این، به دلیل شدت وحدتی که فلوپین برای اقنوم اول قائل است و اینکه آن را از هر نوع ترکیب و کثرتی، حتی کثرات اعتباری، منزه می‌داند، معمول چنین است که در زبان فارسی این واژه، «احد» ترجمه می‌شود. با اینکه در فلسفه اسلامی احد و واحد دو اعتبار متفاوت هستند، اما در متون فلوپین و حکمای متقدم، چنین تفکیکی وجود ندارد. بنابراین، باید توجه داشت که احد فلوپین به لحاظ لفظی، تفاوتی با واحد نوفیثاغوری‌ها ندارد.

است که تا حد امکان نزدیک احد باشد ولی ارضای این میل نیز مستلزم مجزا بودن از احد است. زیرا اگر عقل از احد مجزا و متمایز نباشد، نزدیکی او به احد نیز بی‌معنا خواهد بود (توجه داشته باشید که عقل قبل از جدایی از احد، از او نامتمایز و گویی فانی در اوست). بنابراین، هر دو میل می‌توانند تعبیری از یک میل باشند؛ میلی که دوگانه است. تولما (دوئی) نیز می‌تواند تعبیری از همین میل دوگانه دانسته شود.^۱

نتیجه‌گیری

پیدایی اقنوم‌های عقل و نفس در اثر برون‌ریزی «قدرت» و «حیات» از احد صدور یا تنزل نامیده می‌شود. طی این فرایند که غیر ارادی و ضروری است، چیزی از ذات احد کاسته نمی‌شود و ذات او نامتغیر باقی می‌ماند. «صدور» به قدری اهمیت دارد که بدون آن، اعتقاد به اقامت سه گانه نیک و عقل و نفس فرو می‌ریزد. فلوطین دو نحوه تبیین از مسئله صدور دارد. تبیینی استعاری که عمدتاً تحت تأثیر نظریه صدور در رواقیان ارائه شده و تبیین دقیق‌تری که در آن از اصطلاحاتی استفاده می‌کند که تا حد زیادی وامدار نفس‌شناسی ارسطوئیان است. استفاده از استعاری‌های متعددی که دائماً مورد نقد و بازنویسی قرار می‌گیرند، این پرسش را ایجاد می‌کند که چرا متفکر بزرگ و دقیقی مانند فلوطین، نقطه اوج فلسفه خودش را در هاله‌ای از استعاره‌ها پنهان کرده‌است؟ آرمسترانگ این موضوع را ناشی از غنای سنت فلسفی فلوطین می‌داند. برای مثال، فلوطین که در صدق تفسیر و تفصیل آراء افلاطون - خصوصاً در حوزه صدور - است، می‌داند که وی نیک را - از آن حیث که ایجادکننده سایر ایده‌هاست - به خورشید تشبیه کرده و در عین حال، با نظریه پوسایدونیوس در خصوص صدور نفس آتشین از خورشید نیز آشناست. بنابراین، بین دو نظریه ارتباطی می‌یابد که می‌تواند به تفسیر نظریه افلاطون کمک کند. مهمترین مانع برای این تلفیق، ماتریالیستی بودن نظر رواقیان است. فلوطین بدین منظور نظریه بدیعی در خصوص نور ارائه می‌کند که بر اساس آن، نور مجرد است و یا دست کم در مرز عالم مجرد و جسمانی واقع شده‌است. ارتقاء نور از رتبه جسمانی به مجرد و نیز ارتباطی که افلاطون و رواقیان بین نور و صدور یافته‌اند، نور را به استعاره‌ای مهم و کلیدی در فلسفه فلوطین تبدیل می‌کند.

1. Ibid: 243

محمد رضا موحدی نجف آبادی، سید محمد حکاک

پاسخ دیگر، متعلق به امیلسون است. وی تمامی استعاره‌های فلوطین را بر اساس نظریه‌ی فعالیت دوگانه تفسیر می‌کند. فلوطین صدور را قاعده‌ای عمومی در کل جهان خلقت می‌داند و معتقد است هر چیز کاملی تولید می‌کند: درخت میوه می‌دهد؛ برف سرما ایجاد می‌کند و آتش گرما؛ عطر بوی خوش را می‌پراکند و ... در تمامی این موارد، معلول (= فعالیت برونی شیء) وابسته به علت (= فعالیت درونی شیء) و تا حد امکان شبیه اوست و علت بدون اراده‌ای زائد بر ذاتش، معلول را همچون سایه‌ای از خود منتشر می‌کند. رابطه‌ی احد و فیض او (= فعالیت برونی او) نیز همین‌گونه است. با این تفاوت که چون احد ازلا کامل است، فیضش نیز ازلی است و چون بالاتر از همه موجودات است، فیض او نیز در رتبه‌ای پایین‌تر از او قرار دارد و از آنجا که عقل بالاترین رتبه را در بین موجودات داراست - تا حدی که در برخی از فلسفه‌ها (مثل فلسفه ارسطو و آناکساگوراس) در جایگاه خدا نشسته‌است - این رتبه، به عقل اختصاص دارد.

فعالیت برونی احد، عقلی ناتمام و بالقوه است که ماده‌ی معقول، دوئی نامتعیین و تولما نیز نامیده می‌شود. عقل ناتمام پس از جدایی از احد، به سوی او بازمی‌گردد تا او را بشناسد. طی این فرایند، عقل بالفعل و هستی پدید می‌آیند. بازگشت عقل به سوی احد همانند نزول او، امری ازلی است. این بازگشت ناشی از میل عقل به اصل و ریشه‌ی خویش و نیز به کمالاتی است که با نزول از احد آنها را از دست داده‌است. این میل ظاهراً نقطه‌ی مقابل و متأخر از میل دیگری است که تولما نامیده می‌شود: میلی گناه آلود به جدایی از احد و استقلال از او. ولی در نظر دقیق‌تر، این دو میل یکی هستند: عقل می‌خواهد احد را بشناسد و این شناسایی مستلزم جدایی از احد و سپس بازگشت به سوی اوست. بنابراین، در واقع تولما میلی دوگانه است که هدفی واحد را دنبال می‌کند؛ هدفی که قابل دستیابی نیست و نتیجه‌ی آن نه شناسایی احد، بلکه پیدایی عالم هستی است. زیرا در اثر این میل، نه تنها معقولات (هستی) ایجاد می‌شوند، بلکه عقل نیز به فعلیت و کمال می‌رسد و آماده‌ی تولید می‌شود؛ تولیدی که عبارت از اقنوم نفس به عنوان فعالیت برونی عقل و تصویری از هستی حقیقی است.

فهرست منابع

- حکاک، سید محمد و موحدی نجف آبادی، محمدرضا، «تأثیرپذیری فلوطین از ارسطو در مسئله صدور»، فصلنامه فلسفه دین، دوره ۱۱، شماره ۲، از ص ۲۱۷ تا ص ۲۴۲، ۱۳۹۳.
- لطفی، محمد حسن، ترجمه دوره آثار فلوطین، ج ۱ و ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۹.
- Abrams, L., *"Emanation and Return to the One"*, *Rosicrucian Digest*, vol 1, pp. 11-16, 2012.
- Aristotle, *De Anima*, translated by R. D. Hicks, Cambridge: Cambridge University, 1907.
- Armstrong, A. H. (tra.), *Plotinus* (7 vols.), Vol 1, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- _____, (tra.), *Plotinus* (7 vols.), Vol 5, Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- _____, (tra.), *Plotinus Ennead 2*, Cambridge: Harvard University Press, 1966.
- _____, *"Emanation in Plotinus"*, *Mind*, Vol 46, pp: 61-6, 1937.
- _____, *"Plotinus"*, In *the Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Bréhier, E., *The philosophy of Plotinus*, Translated by Joseph Thomas, Chicago: The University of Chicago, 1958.
- Corrigan, K., *"Essence and Existence in the Enneads"*, In *the Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, pp: 105-129, 1996.
- Emilsson, E. K., *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Lloyd, A. C., *"Plotinus on the Genesis of Thought and Existence"*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol 5, pp. 155-186, 1987.
- _____, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Grube, G. M. A. (tra.), *Republic*, in *Plato complete works*, edited with introduction and Notes by John M. Cooper, United States of America: Hackett Publishing Company, 1997.
- MacKenna, S. (tra.), *The Enneads*, London: Penguin, 1991.
- Raizman-Kedar, Y., *"Plotinus's Conception of Unity and Multiplicity as the Root to the Medieval Distinction between Lux and Lumen"*, *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol 37, pp. 379-397, 2006.

Plotinus' Metaphorical and Non-Metaphorical Explanation of Emanation

M.R. Movahedi Najaf Abadi*
Seyed Mohammad Hakkak**

Abstract

Emanation is the base of total philosophy of Plotinus. In spite of this and despite he is an accurate thinker; his explanation of it is blended with different metaphors. Some researchers believes that this is because of his attempt to absorb ancient philosophies, specially the philosophy of Aristotle and Posidonius, into his rich philosophical tradition. But, some others believes that Plotinus applies these metaphors to explain some new theory which is called double act doctrine. On the base of this theory, every complete thing, in addition to its internal activity which is its true nature, has an external activity which is flow from it as a portrait. The external activity of the One is a potential indeterminate intellect which at first has the audacity to separate from the One. But, after separation, comes back to it apologetically which results in his completion. In this paper, we elaborate Plotinus' metaphorical and non-metaphorical explanation of emanation and its requisites.

Keywords: Emanation, Plotinus, Metaphorical explanation, Non-metaphorical explanation, double act doctrine

* Student of PhD, Imam Khomeini International University
Email Address: rezam490@yahoo.com

** Associate Professor of Western Philosophy, Imam Khomeini International University
Email Address: smhakakgh@gmail.com