

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.22, No.2, Summer 2022, Ser. 83,
PP: 95-114, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2008-9481
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۲، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱، پیاپی ۸۳
صفحات ۹۵-۱۱۴، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۰۰۸-۹۴۸۱
مقاله: علمی پژوهشی

One and Oneness' The comparative study of Plotinus and Ibn Arabi

Mohammadreza Farahmandkia*

Mahmood Saidiy**

Abdolali Shokr***

Abstract

In spite of fact that the Plotinus and Ibn Arabi are from different schools of thought, their thinking about the God are very similar. In such a way that some aspects of the similarity of Plotinus's Unity refer to descriptive unity and others to intrinsic unity. Therefore, In the view of both of them, comprehending the essence of God is impossible and does not become known to man or any other being; Also, the essence of God has real unity unlike the other beings. The mode of the emanation of creatures, the need and poverty of all of them to God, are among the similarities. In spite of these similarities, there are also differences between the foundations and thoughts of these two thinkers. Plotinus considers the knowledge of One to be purely negative, and in his view positive perception is generally excluded. In contrast, Ibn Arabi proves a positive perception as a unit by differentiating between descriptive unity and oneness. This article is innovative in terms of examining and analyzing the differences and similarities expressed between Plotinus and Ibn Arabi.

Keywords: Plotinus, Ibn Arabi, One, Oneness, Unity.

* PhD student of Islamic Philosophy and Theology at Shiraz University (Corresponding Author). mohammad.gorgin@yahoo.com

** Assistant Professor at Shahed University, Department of Islamic Philosophy m.saidiy@yahoo.com

*** Associate Professor at Shiraz University, Department of Islamic Philosophy and Theology ashokr@rose.shirazu.ac.ir

Date of Receive: 19/11/1400

Date of Accept: 20/01/1401

أحد و احدیت؛ بررسی تطبیقی دیدگاه فلوطین و مکتب ابن عربی

محمد رضا فرهمند کیا *

محمود صیدی **

عبدالعلی شکر ***

چکیده

هر چند فلوطین و ابن عربی از دو مکتب فکری جداگانه و مستقل هستند، اندیشه‌های آن‌ها در مورد خداوند شباهت بسیاری دارد. به گونه‌ای که برخی از وجوه شباهت أحد فلوطینی ناظر به احدیت وصفی و برخی دیگر به احدیت ذاتی است. از این جهت، از نظر هر دو آن‌ها ذات خداوند قابل شناخت نیست و معلوم انسان یا موجود دیگری نمی‌گردد؛ هم‌چنین ذات خداوند دارای وحدت حقیقی است و سایر موجودات وحدت غیر حقیقی دارند، چگونگی صدور موجودات، نیازمندی و فقر همه آنها به خداوند، از جمله شباهت‌ها می‌باشد. با وجود این شباهت‌ها، تفاوت‌هایی نیز میان مبانی و اندیشه‌های این دو متفکر هست. فلوطین شناخت أحد را صرفاً سلبی می‌داند و ادراک ایجابی از نظر او به طور کلی منتفی است. در مقابل ابن عربی با تفاوت‌گذاری میان احدیت وصفی و واحدیت، شناخت ایجابی را در مقام واحدیت اثبات می‌نماید. این مقاله از جهت بررسی و تحلیل تفاوت‌ها و شباهت‌های بیان شده میان فلوطین و مکتب ابن عربی دارای نوآوری می‌باشد.

واژگان کلیدی: أحد، احدیت، واحدیت، فلوطین، ابن عربی.

۱. مقدمه

بررسی و شناخت نحوه وجود مبدأ هستی بخش و نحوه ارتباط او با مخلوقات و مجعولاتش از دیرباز ذهن اندیشمندان الهی مختلف در مکاتب فکری گوناگون توحیدی را به خود مشغول داشته است. به گونه‌ای که می‌توان گفت این‌گونه مباحث به قدمت تاریخ فکری بشری است.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز (نویسنده مسؤول).

mohammad.gorgin@yahoo.com

m.saidiy@yahoo.com

ashokr@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰

** استادیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه شاهد

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

هر یک از اینان با مبانی مختص خویش سعی در تبیین این گونه امور و تحلیل آن داشته‌اند و از طرف دیگر آموزه‌های انبیاء الهی (ع) راهگشای متفکران در این تلاش عقلانی و عرفانی بوده است.

فلوطین یکی از نمایندگان بزرگ مکتب فلسفی یونانی و ادامه دهنده راه فیلسوفان بزرگ آن مانند افلاطون و ارسطو است. این فیلسوف بزرگ و کتاب مهم او یعنی اثولوجیا که در تفکر اسلامی منسوب به ارسطو بوده است، تأثیر بسیاری بر فلاسفه اسلامی مانند ملاصدرا و میرداماد و اندیشه‌های فلسفی آنان داشته است.

از سوی دیگر ابن عربی، یکی از بزرگترین عارفان اسلامی است که سعی بسیاری در مدون نمودن و ارائه سیر منطقی از مباحث عرفان اسلامی داشته است.

اندیشه‌های این دو متفکر بزرگ در مورد خداوند و چگونگی ارتباط او با مخلوقات شباهت بسیاری به هم دارد. به گونه ای که می‌توان گفت اندیشه‌های فلوطین در مورد أحد بیشترین شباهت و قابلیت تطبیق را با مبانی عرفانی ابن عربی و شارحین بزرگ او نسبت به سایر اندیشمندان اسلامی دارد.

با جست و جوی کاملی که در آثار ابن عربی و شارحان بزرگ او به عمل آمد، تأثیرپذیری و یا حتی آشنایی آنها با افکار فلوطین مشخص نگردید. اصولاً عارفان مسلمان به جزء موارد اندکی مانند صدرالدین قونوی و سعیدالدین فرغانی توجهی به براهین فلسفی و نتایج آنها ندارند. حتی مخالفت صریح آنان با این گونه افکار گاهی مشاهده می‌گردد. علت این شباهت‌ها را در این نکته می‌توان بیان کرد که حقیقت هستی یکی می‌باشد و هر کسی با رعایت امورات اخلاقی، دوری جستن از رذایل و تصفیه روح خویش می‌تواند بدان اصل گردد. أحد و واحد مجرد از ماده می‌باشد و لذا تغییرات زمانی و مکانی تغییری در آن نمی‌دهد. بنابراین وصول دو شخص در دو مکان و زمان جداگانه به حقیقت واحد، امکان پذیر است. نتیجه اینکه وصول مشابه به نتایج یکسان ناشی از تلاش عقلانی - عرفانی انسان در جهت ادراک حقیقت می‌باشد که نمونه بارز آن، فلوطین و ابن عربی است. در پژوهش حاضر بر آنیم تا به مطالعه و بررسی تطبیقی افکار آنان بپردازیم.

در یک مقایسه تطبیقی ویژگی‌هایی که فلوطین برای أحد بر می‌شمارد با أحديت در مکتب ابن عربی را در موارد ذیل می‌توان یافت که به سنجش و مقایسه آنها پرداخته می‌شود. به طور کلی احد در نزد فلوطین اشاره به خدای یکتا دارد: «فإنّ الموجود الّذی یصحّ علیه القول بأنّه موجود حقّاً، هو الموجود الحقّ. أعنی أنّه الموجود وجوداً تامّاً، لا ینقصه من الوجود شیء فإنّه لیس فی حاجة إلی شیء لحفظه و کیانه.» (فلوطین، ۱۹۹۷، ص ۲۴۸). أحد دارای اراده می‌باشد (فلوطین، ۱۹۹۷، ص ۱۱۵) و سر منشأ و علت همه مراتب موجودات به ویژه دو

اقتنوم دیگر عقل و نفس می‌گردد. هر چند در ادامه بیان می‌گردد که واحد از دیدگاه فلوطین، ناشناختنی و نامحدود می‌باشد. از سوی دیگر احد و واحد در نظر ابن عربی و شارحین اشاره به ذات خداوند دارد که با نظر به تجلیات اجمالی یا تفصیلی، احد یا واحد نامیده می‌شود. قبل از شروع بحث تفصیلی در مورد موضوع مقاله، بیان معنای وجود از دیدگاه ابن عربی و فلوطین ضروری می‌نماید. وجود در نظر فلوطین به معنای تحقق یافتن و هست شدن می‌باشد (فلوطین، ۱۹۹۷، ص ۲۴۸). به گونه ای که متضاد آن، عدم و معدوم شدن هست (فلوطین، ۱۹۹۷، ص ۲۵۰). در نظر ابن عربی نیز وجود به معنای هستی و تحقق می‌باشد و به معنای ظهور و تجلی نیز هست.

۲. پیشینه پژوهش

تا آنجا که تحقیق نگارندگان در منابع کتابشناسی نشان می‌دهد، یک اثر با موضوع احد و احدیت از نگاه فلوطین و ابن عربی پیش از این نگاشته شده است که عبارت است از: -بررسی تطبیقی تعبیرپذیری احد نزد افلوطین و مقام ذات نزد ابن عربی، اثر شهناز شایان فر

تفاوت اثر ذکر شده با پژوهش حاضر در این است که نوشتار فوق در صدد این است که بیان کند که نظر فلوطین و ابن عربی برخلاف قرائت مشهور، بطور کامل سر از الهیات سلبی در نمی‌آورد و با آوردن عبارات متعدد از این دو، سعی در تبیین قرائت ایجابی از مفهوم احد دارد؛ در حالی که نوشتار حاضر برخلاف نوشتار فوق، بیان می‌دارد که فلوطین شناخت احد را صرفاً سلبی می‌داند و ادراک ایجابی از نظر او به طور کلی منتفی است و ابن عربی نیز با تفاوت‌گذاری میان احدیت وصفی و واحدیت، شناخت ایجابی را در مقام واحدیت اثبات می‌نماید. همچنین نوشتار حاضر از جهت بررسی و تحلیل تفاوت‌ها و شباهت‌های بیان شده میان فلوطین و مکتب ابن عربی دارای نوآوری می‌باشد.

۳. مجهول بودن احد از دیدگاه فلوطین

نظریه فلوطین در مورد مجهول بودن و شناخت‌ناپذیری احد، پیش از او در فلسفه افلاطون و مبانی آن ریشه دارد. افلاطون در مورد مثال خیر می‌گوید: «نه نامی دارد و نه چیزی درباره اش می‌توان گفت و نه قابل شناخت است و نه به احساس و تصور در می‌آید...» (افلاطون، بی تا، ج ۶: ص ۱۶۷۴). هم چنین افلاطون درباره صانع جهان می‌گوید: «پیدا کردن صانع و سازنده این جهان البته دشوار است و اگر هم او را پیدا کنیم، امکان ندارد او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد...» (افلاطون، بی تا، ج ۶: ص ۱۸۳۸).

از نظر فلوطین، أحد قابلیت ادراک، توصیف و بیان ندارد و به این دلیل برتر از هستی بوده و فوق آن است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۶۷۴). فلوطین أحد را چیزی فوق وجود و عدم، بسیط از همه جهات، نامتناهی و متعالی می‌داند. بدین جهت، حقیقت و واقعیت أحد آن‌چنان که هست، قابل فهم، توصیف و بیان برای بشر و تعقل محدود او نیست (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۰۵).

أحد فوق وجود بوده و علت آن است، زیرا هر موجودی محدودیت داشته و تناهی یا تعیین خاصی دارد، ولی أحد حقیقتی نامحدود و نامتعیین دارد. در نتیجه به دلیل مساوی بودن محدودیت با وجود، موجود بودن از أحد سلب می‌گردد و خداوند مانند سایر موجودات متصف به موجود بودن نمی‌شود: «و همه چیزها را می‌بیند، در حالی که او هیچ یک از آن چیزها نیست. همه چیزها بدین جهت می‌توانند از او برآیند که او تحت احاطه هیچ صورتی نیست، زیرا تنها أحد است و اگر همه چیز بود موجود می‌بود و به همین جهت او هیچ یک از چیزهایی که در عقل اند، نیست.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۶۷۰)

فلوطین دلیل غیر قابل توصیف و شناخت بودن أحد را "صورت نداشتن" او می‌داند، زیرا شناخت همیشه به صورت تعلق می‌گیرد و أحد به دلیل نداشتن هرگونه صورتی، قابل شناخت نیست (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۱۰۸۰).

ولی سؤال این است که با توجه به قابل توصیف و بیان نبودن أحد، در مورد او چگونه می‌توان سخن گفت؟ مضافاً اینکه همین حکم سلبی خود گونه‌ای توصیف و بیان است، زیرا بیانگر داشتن صفت عدم قابلیت توصیف و بیان است. فلوطین در پاسخ بیان می‌کند که «... این که ما او را در شناسایی خود نداریم، بدین معنا نیست که او را به هیچ وجه 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...» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۰۵). فلوطین باز تأکید می‌کند که «... یگانه سخنی که در مقام اشاره به او می‌توان گفت چنین است [که] در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۰۴).

با توجه به این نکته می‌توان گفت که فلوطین میان دو نوع سخن گفتن ایجابی و سلبی در مورد أحد تفکیک گذاشته و تمایز می‌گذارد. نمی‌توان گفت که أحد چیست، زیرا فراتر از همه موجودات از جمله عقل و ادراکات اوست و بشر توان احاطه علمی و شناخت کامل او را ندارد. با وجود این می‌توان گفت که او چه نیست و به چه احکامی متصف نیست.

فلوطین هم چنین بیان می‌کند که سخن گفتن ما از أحد بیانگر تجربیات و احساسات انسانی است: «... همه این نام‌ها که به او می‌دهیم تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است

که ما خود پیدا می‌کنیم. هنگامی که به اصطلاح، به گرد او می‌گردیم و گاه در نزدیکی او می‌مانیم و گاه به سبب دشواری‌هایی که در این راه هست از او به کلی دور می‌افتیم...» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۱۰۸۲). مقصود فلوطین از تجربیات و احساسات، ادراک مادی و متغیر نیست، زیرا توصیفات او از أحد با چنین امری سازگار نیست. بنابراین مقصود او از این توصیف، مشاهده و ادراک مجرد این مرتبه غیر مادی است. فوق وجود بودن با ادراک و تجربه حسی سازگار نیست، زیرا موجود حسی قابل ادراک و تجربه است در نتیجه موجودی مادی و محسوس خواهد بود نه ما فوق آن.

از دیدگاه فلوطین بهترین وجه توصیف أحد، توصیف او به امور سلبی و در واقع سلب هرگونه توصیفی از او است: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در اوست سخن درست گفته است؛ ولی اگر کسی چیزی اعم از جوهر و عقل و زیبایی را به او بیفزاید، خیر بودن [مطلق] را از او سلب کرده است.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۳۶)؛ زیرا در صورت قابل ادراک بودن، موجودی مقید مانند سایر موجودات (مثلا مجردات) خواهد بود نه موجودی مطلق.

از نظر فلوطین کسانی که خداوند را متصف به صفاتی می‌کنند، مانند مداحانی‌اند که از هنر مدح و ستایش بیگانه‌اند: «اینان چون سخنی را که سزاوار ممدوح است نمی‌یابند صفاتی به ممدوح نسبت می‌دهند که دون شأن اوست و بدین سان از مقام او می‌کاهند؛ پس ما نیز نباید چیزهایی را که پست‌تر و فروتر از او هستند به او نسبت دهیم؛ زیرا او بر فراز همه آن‌ها و علت همه آن‌هاست.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۳۶).

۴. مجهول بودن احدیت از دیدگاه ابن عربی

مبانی که فلوطین در مورد مجهول بودن أحد بیان می‌دارد، در مکتب ابن عربی در مورد احدیت بیان می‌شود. در تقریر دیدگاه ابن عربی و شارحان او بایستی میان احدیت ذاتی و وصفی تفاوت قائل شد. به این بیان که: از دیدگاه ابن عربی کنه ذات خداوند و غیب هویت مطلق او یعنی احدیت ذاتی مشهود و معلوم کسی نیست و از این جهت نمی‌توان حکمی را به خداوند مانند وحدت، علیت، وجوب وجود و... نسبت داد، زیرا همه این گونه احکام منوط و مسبوق به تعیین است. در حالی که ذات خداوند تعیینی ندارد:

«کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او تعالی و تقدّس مدرک و مفهوم و مشهود

و معلوم هیچ‌کس نتواند بود... و حق سبحانه از حیثیت اطلاق مذکور لایصحّ آن

بحکم علیه بحکم أو يعرف أو یضاف الیه نسبة ما من وحدة أو وجوب وجود أو مبدئیة

أو اقتضاء ایجاد أو صدور أثر أو تعلق علم منه بنفسه أو بغيره، زیرا که این همه مقتضی تعیین و تقید است. و شک نیست در آن که تعقل هر تعیینی مسبوق است به لاتعین، و او به اعتبار لاتعین مجهول مطلق است...» (جامی، ۱۳۷۰: ص ۲۶). از این جهت ادراک ذات أحدیت ذاتی برای بشر^۱ و البته موجودات دیگر مانند مجردات عقلی یا کروبیان^۲ و تعقل محدود او^۳ قابل فهم، توصیف و بیان نیست: «جواسیس تخیلات و اوهام را پیرامون این حضرت و مقام راهگذر بر بسته است، و طایران عقول و افهام را در طیران هوای او دون درک المرام بال و پر شکسته.» (جامی، ۱۳۷۰: ص ۲۶). با توجه به اینکه هر موجودی مسبوق به تعیین است و أحدیت مسبوق به تعیین یا تحدیدی نیست، حکم موجود بودن نیز در مورد او نمی‌توان گفت.

در مکتب ابن عربی دلیل قابل شناخت نبودن أحدیت دو دلیل است: اخبار قرآنی؛ «وَلَا یَحِیطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰)^۴ و عاجز بودن انسان کامل از چنین علم و شناختی؛ «لَا أَحْصَى ثَنَاءَ عَلَیْكَ، لَا أَبْلَغُ كَلَّ مَا فِیْكَ، رَبِّ زِدْنِی تَحِیْرًا»^۵ (جامی، ۱۳۷۰: ص ۲۶). مانند فلسفه فلوطین صورت نداشتن دلیل عرفانی آنها برای اثبات مجهول بودن اوست. توضیح اینکه صورت معانی مختلفی در فلسفه دارد؛^۶ ولی غالباً به معنای موجود بالفعل در مقابل بالقوه است. در مکتب ابن عربی صورت به معنای ظهور^۷ و لذا داشتن تعیین و تقید است. از این جهت ذات أحدیت به دلیل نداشتن هر گونه تعیین و تقیدی علم و شناخت به او تعلق نمی‌گیرد.

به دلیل مجهول مطلق بودن أحدیت ذاتی نسبت به انسان‌ها و ادراکات آنها، الفاظ و عباراتی که در مورد این مقام به کار برده می‌شود، مانند دیدگاه فلوطین حاکی از بی‌نشانی و مقید نبودن آن می‌باشد که معنای سلبی است و ایجابی نیست: «آن‌ها که در معرفت یگانه‌اند، و در بی‌نشانی، نشانه از بی‌نشانی ذات چنین نشان باز داده‌اند:

ای آن که به جز تو نیست در هر دو جهان برتر ز خیالی و مبراً ز گمان
هر چند که عین هر نشانی لیکن اینست نشانت که ترا نیست نشان.»
(جامی، ۱۳۷۰: ص ۲۷).

به بیان دیگر الفاظ یا عباراتی که در توصیف مقام أحدیت بیان می‌گردد مربوط به مقام أحدیت وصفی است نه أحدیت ذاتی که همه اعتبارات از آن سلب می‌گردد و علمی به آن تعلق نمی‌گیرد.

وجود در مکتب ابن عربی دو معنا دارد: ظهور که در این معنی مقابل عدم قرار دارد که در این مکتب به معنای بطون قرار دارد (جامی، ۱۳۷۰: ص ۴۵)؛ وجدان یافت یا ادراک که به معنای شهود و یافتن قلبی مرتبه أحدیت است (کاشانی، ۱۳۷۰: ص ۸۶). مرتبه أحدیت ذاتی

در مکتب ابن عربی به دلیل محدود و مقید نبودن ظهوری ندارد و مسبوق به تعیین نیست و از این جهت قابل تعلق و ادراک نیز نمی‌باشد.

بنابراین در مکتب ابن عربی مانند فلوطین با اینکه اُحدیت ذاتی قابل تعلق علم نیست، ولی برخی از انسان‌ها عباراتی از آن بیان می‌کنند که بیانگر بی‌نشان و مطلق بودن آن است، یعنی نهایت تعلق علم ممکن به واجب الوجود که از آن به اُحدیت وصفی تعبیر می‌گردد؛ بنابراین نهایت علم به ذات به این گونه است که موجود مطلق در مظاهر مختلف ظهور نموده است (فناری، ۱۳۷۴: ص ۲۵۲).^۸

با وجود این، میان این دو مکتب در مورد چگونگی تعلق علم به اُحدیت ذاتی تفاوت‌هایی نیز هست و آن اینکه ابن عربی و شارحان او میان اُحدیت وصفی و واحدیت تفاوت می‌گذارند. در مقام نخست، علم اجمالی انسان کامل به اسماء، صفات و اعیان ثابت (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱: ص ۲۴) و در مقام دوم علم تفصیلی او به آنها تعلق می‌گیرد (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱: ص ۲۹).^۹ اُحدیت وصفی مرتبه‌ای سلبی به معنای سلب کثرت اسمایی و صفاتی است و در مقابل واحدیت به دلیل ظهور تفصیلی اسماء مرتبه‌ای ایجابی می‌باشد. دیگر اینکه در مکتب ابن عربی فقط انسان کامل توانایی حصول چنین شناختی را دارد، ولی در فلسفه فلوطین ادراک کننده سلبی اُحد مشخص نگردیده است.

۵. وحدت اُحد از دیدگاه فلوطین

پیش از فلوطین، ارسطو میان دو نوع وحدت حقیقی و غیر حقیقی تفاوت می‌گذارد. به این بیان که: واحد یا حقیقی است و یا غیر حقیقی. واحد حقیقی بدون نیاز به واسطه‌ای متصف به وحدت می‌شود و بالذات واجد صفت وحدت است. واحد غیر حقیقی با وساطت غیر خودش موصوف به وحدت می‌شود، مانند انسان و اسب که واحد نبوده ولی با حیوان متحد هستند. واحد غیر حقیقی اقسامی دارد که مربوط به اختلاف واسطه و جهت عروض وحدت است. وحدت در نوع را تماثل، در جنس را تجانس، در کیف را تشابه، در کم را تساوی، در وضع را توازی و وحدت در نسبت را تناسب می‌نامند (ارسطو، ۱۳۷۸: ص ۱۷۸-۱۷۹).

فلوطین با تمایز نهادن میان دو نوع وحدت حقیقی و غیر حقیقی، اُحد را واحد حقیقی و سایر اشیا و موجودات عالم را دارای وحدت غیر حقیقی می‌داند که وحدت آنها به جهت بهره‌مندی از واحد حقیقی است. بنابراین او وحدت غیر حقیقی را از اُحد سلب می‌کند: «در این راه باید تا واحدی پیش رفت که واحد حقیقی است نه مانند دیگر چیزها که در عین واحد بودن کثیرند و تنها از طریق بهره‌وری از واحد حقیقی واحدند.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲:

ص ۷۲۵). به بیان دیگر، از دیدگاه فلوطین وحدت أحد به گونه ای است که هیچ گونه کثرتی همراه آن نیست و وحدت همه اشیاء دیگر معلول آن است.

از این نظر، وحدت أحد به دلیل عددی نبودن مانند سایر موجودات نیست و لذا قابل شمارش نمی‌باشد. فلوطین می‌گوید: «باید بدانی که هیچ یک از دو تای دو، واحد نیست بلکه آن‌ها هر دو سپس تر از واحدند و 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...» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۲۵). در صورتی که أحد وحدت عددی داشته باشد، مانند سایر اشیاء قابل شمارش خواهد بود و لذا کثرت خواهد داشت. در حالی که کثرت داشتن به معنای ترکیب از اجزا مختلف و نیازمندی به آنهاست.

با توجه به چنین وحدتی، از دیدگاه فلوطین، أحد یا مبدأ نخستین از هر جهت بسیط است و ترکیبی در او نیست، زیرا در صورت بسیط نبودن و داشتن ترکیب، نیازمند اجزاء خویش خواهد بود. او می‌گوید: «نخستین باید بسیط باشد، و پیش از همه چیز، و غیر از همه چیزهایی که پس از اوست، باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او. اگر بسیط منزله از هر امر عارضی و عاری از هرگونه ترکیب نبود و واحد به معنای راستین نبود، نمی‌توانست نخستین، مبدأ و منشأ همه چیز باشد.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۱۵)، زیرا هر مرکبی به دلیل نیازمندی به اجزاء خویش بی نیاز مطلق و لذا علت همه اشیاء نیست؛ در نتیجه أحد و موجود نخستین، موجود بسیطی است که ترکیبی در او راه ندارد.

با توجه به اینکه أحد از دیدگاه فلوطین بسیط مطلق است (فلوطین، ۱۹۹۷: صص ۴۴۹-۴۵۱ و ۶۸۱)، هیچ گونه ترکیب خارجی (ماده و صورت) و ذهنی (جنس و فصل) در او نیست.^{۱۰}

از دیدگاه فلوطین هرگونه تناهی، تقید و محدودیت با ذات أحدى سازگار نیست. او می‌گوید: «[و]أحد را باید بی‌نهایت نیز اندیشید، نه بی‌نهایت از حیث بُعد یا عدد، بلکه از آن حیث که بر غنا و ملاء نیرویش هیچ چیز نمی‌تواند افزوده شود چه، اگر او را به عنوان عقل بیندیشی یا به عنوان خدا، او بیشتر از آنهاست و اگر به عنوان واحدش بیندیشی او واحدتر از آن است که می‌اندیشی؛ واحدتر از نیروی اندیشه توست؛ و در نزد خویش است بی‌هیچ تعینی.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۱۰۸۶). در این عبارت فلوطین تأکید می‌کند که أحد مقید به وحدت نیست و به هیچ قیدی متعین نیست. در موارد دیگری فلوطین بیان می‌دارد که أحد به قید نامحدود بودن نیز مقید نمی‌گردد: «محدود هم نیست، زیرا چه چیزی می‌تواند

محدودش کند؟ نامحدود هم نیست؛ به معنای نامحدود بُعدی، زیرا چه نیازی به بُعد و گسترش دارد؟ و به چه منظوری گسترش یابد او که نیازمند چیزی نیست؟ نامحدودی او به معنای نامحدودی نیرویش است. زیرا دگرگون نمی‌شود و شکست نمی‌پذیرد...» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۳۳).

۶. وحدت احدیت از دیدگاه ابن عربی

در مکتب ابن عربی، احدیت موجود مطلق است که مقید به قید اطلاق نیز نیست. بنابراین در بیان واحد بودن احدیت بایستی توجه داشت که اطلاق این صفت به او مانند اطلاق آن به سایر موجودات نیست همان‌گونه که فلوطین نیز آن را بیان می‌کند. بنابراین وحدت حقیقی احدیت که باطن ذات او و ناظر به احدیت وصفی است، اظهار کننده وحدت سایر موجودات می‌باشد (فرغانی، ۱۳۷۹: ص ۳۰۳) و خود مقید به قید وحدت یا کثرت نیست: «من جمله أوصافه وحده هی منبع الوحدة و الکثرة المعلوماتین.» (قونوی، ۱۳۷۵: ص ۹۸). قید "المعلوماتین" در عبارت قونوی به معنای وحدت و کثرتی است که معلوم بشر بوده و در علوم مختلف مانند اصول فقه و کلام به کار می‌رود و فلوطین از آن‌ها با عنوان وحدت غیرحقیقی نام برد، زیرا واحد غیرحقیقی دارای نوعی کثرت نیز هست؛ مقام احدیت متصف به چنین کثرتی و حتی وحدتی نیست. از این رو، از وحدت و کثرت مطلق بوده و جامع آن‌هاست.

قونوی اتصاف احدیت به صفت وحدت و تعقل او را چنین توضیح می‌دهد: «تصور اطلاق الحق یشرط فیه ان یتعقل، بمعنی انه وصف سلبي لابعنی انه اطلاق ضده التقييد بل هو اطلاق عن الوحدة و الکثرة المعلوماتین.» (قونوی، ۱۳۷۱ ص ۷). طبق این معنی، واحد بودن مقام احدیت به معنای صفت سلبی که به معنای نفی کثرت باشد، نیست، بلکه واحد بودن او به معنای وحدت اطلاق است نه وحدت مقید. البته اطلاق که مقید به قید اطلاق نیز نباشد (لا به شرط قسمی در باب وجود نه ماهیت) و از قید اطلاق نیز مطلق گردد (لا به شرط مقسمی در باب وجود نه ماهیت).

به بیان دیگر احدیت در مظاهر مختلف وحدت و کثرت ظهور می‌نماید (قونوی، ۱۳۷۵: ص ۸) و در همه آنها متجلی است. به همین دلیل مقید به هیچ یک از وحدت یا کثرت نمی‌گردد و واحد حقیقی است (قونوی، ۱۳۷۵: ص ۲۴۱)، زیرا موجود مطلق متصف به اوصاف موجودات مقید و مظاهر خویش نمی‌گردد^{۱۱}. این گونه وحدت، حقه حقیقی نامیده می‌شود و وحدتی است که به دلیل عددی نبودن فرد دیگری برای او قابل تصور نیست (سبزواری، ۱۳۶۰: ص ۳۸۴). وحدت حقیقی مانند وجود لابشرط مقسمی است که برخلاف لابشرط

قسمی اطلاق، بی آن که وصف یا قید آن باشد، تنها عنوان آن می باشد. به دلیل آن که وحدت مطلقه نافعی امور مغایر است، مساوق با وجود مطلق می باشد و در نتیجه هر درجه از وحدت مساوق با وجود همتای آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۲۹۶)۱۲.

حاصل آنکه در بیان واحد بودن مقام أحديت بایستی میان دو مرتبه ذاتی و وصفی آن تفاوت گذارد، زیرا أحديت ذاتی معلوم انسان یا موجود دیگری نیست و همه اوصاف از آن سلب می گردد. در مقابل، أحديت وصفی متصف به صفت وحدت می گردد. ولی اتصاف آن به چنین صفتی به معنای مقید بودن آن و داشتن وحدت عددی نیست بلکه دارای وحدت اطلاقی می باشد.

از این جهت میان مبانی فلوطین در این زمینه شباهت بسیاری با مبانی ابن عربی و شارحین او وجود دارد. هر چند هر یک از آن ها با اصطلاحاتی متفاوت به تبیین آن پرداخته اند، ولی هر دو در صدد تبیین یک حقیقت و صفت وحدت آن هستند. دلیل این امر را می توان در این نکته بیان نمود که فلوطین فیلسوفی عارف مسلک بوده است و ظاهراً حالاتی مانند خلسه عرفانی در برخی اوقات بر او عارض می گشته است. از طرفی ابن عربی نیز عارفی نامدار در جهان اسلام می باشد. بنابراین نزدیکی افکار ابن عربی و فلوطین در این زمینه و شباهت آنها به هم، به دلیل نزدیکی مشرب و مسلک این دو می باشد.

۷. صدور موجودات از دیدگاه فلوطین

از دیدگاه فلوطین أحد مقید به قید نیست و مطلق می باشد و از این جهت نسبت به موجودات امکانی مجهول مطلق می باشد. با وجود این، از دیدگاه فلوطین، أحد اسامی متعددی دارد: أحد (واحد)، اول، علت نخستین و خیر مطلق. این اسامی نسبت های أحد با موجودات عالم است و به دلیل نسبت های مختلف، اسماء متعددی دارد. به دلیل اعطاء وحدت، أحد است؛ به جهت تقدم ذاتی بر موجودات، اول و به دلیل منشأ همه خیرات و غایت همه چیز بودن، خیر مطلق است. از جهت دیگر، این نام ها در واقع تعبیری از انسان هنگام مواجهه با أحد است: «همه این نام ها که بدو می دهیم تفسیر و بیان احساس و تجربه ای است که ما خود پیدا می کنیم. هنگامی که، به اصطلاح، به گرد او می گردیم و گاه در نزدیکی او می مانیم و گاه به سبب دشواری هایی که در این راه هست از او به کلی دور می افتیم...» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ۱۰۸۲).

مقصود از دوری و نزدیکی به أحد، قرب یا بعد مادی و محسوس نیست، زیرا چنین امری در أحد به دلیل مجرد بودن از ماده معنی ندارد.

فلوطین عالم را به سلسله مراتبی از موجودات یا اقسام تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از: أحد (واحد)، عقل و نفس (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۶۸۱). أحد فوق و ورای وجود و ادراک است. عقل صادر نخستین و شایسته اتصاف به وجود است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۱۸)، یعنی چیزی است که موجب می‌شود صورتی برای واقعیت حاصل آید تا علم بتواند به آن واقعیت تعلق گیرد (بریه، ۱۳۷۴: ص ۲۵۱). نفس نیز صادر دوم و افزوده شده از عقل است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۶۸۱) که صفت بارز آن تدبیر جهان ماده است.

فلوطین صدور موجودات از أحد را چنین تبیین می‌کند: «چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می‌تواند از او برآید و برای این‌که هستی از او پدید آید، أحد خود نمی‌توانست هستی باشد بلکه تنها می‌توانست پدیدآورنده هستی باشد و هستی به اصطلاح نخستین صادر است...» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۲۷). از نظر فلوطین، تعین و تناهی نداشتن سبب صدور اشیا و مخلوقات عالم از اوست: «همه چیزها بدین جهت می‌توانند از او برآیند که او تحت احاطه هیچ صورتی نیست. زیرا تنها واحد است. او هیچ‌یک از چیزهایی که در عقل اند، نیست. بلکه همه این‌ها از او پدید می‌آیند.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۶۷۰).

مبدأ نخستین یا أحد به دلیل کامل بودن فیاض است و همه موجودات را صادر می‌کند. همچنان که خورشید نور افشانی می‌کند، مبدأ نخستین یا همان عقل از أحد صادر می‌شود. نفس نیز صادر دوم و افزوده شده از عقل است. نفس حلقه ارتباط میان عالم مجرد و محسوس است. بنابراین به سوی هر دو عالم می‌نگرد و آنها را ادراک می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱: ص ۵۳۹). از این رو به واسطه این نگرستن و ادراک، همه موجودات مادی و محسوس از او صادر می‌گردد.

۸. صدور موجودات از دیدگاه ابن عربی

در مکتب ابن عربی مانند فلسفه فلوطین ذات خداوند نسبت به علم و ادراک انسان‌ها در نهایت بطون بوده و لذا مجهول مطلق می‌باشد. با وجود این، چنین مرتبه‌ای دارای اسماء و صفات متعددی می‌باشد که به واسطه آنها در عالم ظهور می‌نماید. اگر ظهور اسماء: صفات و توابع آنها یعنی اعیان ثابته اجمالی باشد، مقام احدیت وصفی است و در صورتی که ظهور آنها تفصیلی باشد، مرتبه احدیت نام دارد (فرغانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ص ۲۴).

اسماء الهی طبق اعیان ثابته و مقتضیات آنها در مراتب مختلف ظهور می‌کنند و آنها را ایجاد می‌نمایند. به بیان دیگر، اعیان ثابته مستدعی ظهور اسماء و صفات مختلف در مراتب گوناگون است. با توجه به این‌که ذات خداوند در بطون مطلق است و ظهوری ندارد، علم او در مقام احدیت و واحدیت به همه ممکنات تعلق می‌گیرد. به بیان دیگر اعیان ثابته ملاک

علم تفصیلی و اجمالی خداوند هستند که در این دو مقام ظهور دارند (جامی، ۱۳۷۰: ص ۴۳).

أحد در فلسفه فلوطین با احدیت (در برخی موارد احدیت وصفی و در موارد دیگری احدیت ذاتی) در مکتب ابن عربی تطبیق دارد. عقل با قلم اعلی و نفس با نفس فلکی تطبیق دارد. از این جهت صدور موجودات در فلسفه فلوطین که از أحد صادر می‌شوند شباهت بسیاری با ظهورات موجودات از مرتبه احدیت در عرفان ابن عربی دارد.

۹. وحدت وجود از دیدگاه فلوطین

در قسمت قبل بیان گردید که فلوطین صدور موجودات از أحد را به گونه ای خاصی تحلیل می‌نماید. حال سؤال این است که آیا فلوطین به وحدت شخصی وجود نیز قائل است؟ به نظر می‌رسد می‌توان برخی از تعبیر وی را که حاکی از اثر و جلوه بودن کثرات نسبت به أحد دارند را به عنوان شواهدی بر وحدت وجود ارائه کرد. به بیان دیگر می‌توان این‌گونه تعبیر وی را حمل به وحدت وجود نمود.

فلوطین در مواردی به بیان نیست بودن موجودات در مقابل أحد و نفی پندار موجودیت آن‌ها در مقابل او می‌پردازد: «مپندار که او بیش از همه چیزها هستی دارد، زیرا چیزهایی که مردمان آن‌ها را دارای بیش‌ترین هستی می‌شمارند، نیستی‌شان بیش از همه چیز است، درحالی که آن نخستین، علت هستی است و در عین حال برتر از هستی. از این‌رو باید عقیده رایج را معکوس سازی و گرنه از خدا تهی می‌مانی.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۳۴). فلوطین در این عبارت سعی در تبیین موجودیت استقلالی نداشتن کثرات و موجودات در مقابل أحد دارد، زیرا بیان می‌دارد که موجودات مانند عدم هستند یعنی وجود ضعیفی دارند. از جهت دیگر او بیان می‌دارد که بایستی در این زمینه اعتقاد رایج معکوس گردد. اکثریت انسان‌ها موجودات را دارای وجود مستقل می‌دانند. در حالی که از دیدگاه فلوطین چنین مطلبی صحیح نیست.

در تعبیری دیگر فلوطین به بیان وحدت شخصی أحد، وابستگی و نیازمندی همگی موجودات به أحد می‌پردازد: «واحد همه چیز است و در عین حال هیچ‌یک از چیزها نیست. زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود آن چیزها باشد، بلکه او همه چیز است بدین معنا که همه چیزها از او هستند... بدین سان چون هیچ‌چیز در او نبود، همه‌چیز می‌تواند از او بر آید...» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۶۸۱). طبق این عبارت همه موجودات در نیازمندی به أحد به یکسان‌اند و تفاوتی میان آن‌ها از این جهت نیست. وی برای نشان دادن چگونگی فیضان از تمثیل‌هایی چون خورشید و شعاع، آب و جاری شدن، حرارت و آتش و یا بوی

۱۰۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۹۵-۱۱۴

خوش و عطر استفاده می‌کند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۶۹)، زیرا در همه موارد، معلول نیاز و وابستگی شدیدی به علت خود دارد و استقلال وجودی ندارد.

فلوطین در موارد دیگری نیز به این مطلب تصریح می‌نماید و هستی استقلالی موجودات را منتفی می‌داند: «اصلاً موجودی که از دیگری بر می‌آید و اصل اثر در او از دیگری ناشی است و چگونگی خود را هم از دیگری کسب کرده است، چگونه می‌تواند هستی مستقلی داشته باشد؟» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۰۴۷). از این رو، أحد تنها حقیقت و واقعیت مستقل (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۰۶۵)، محض و مطلق است که به واقع هست و سایر مراتب چون عقل، نفس و کثرات تماماً سایه‌ها و تصاویر آن به حساب می‌آیند. به تعبیر وی «چیزهای دیگر اگر تنها گذاشته شوند نمی‌توانند برای بودن و ماندن بسنده برای خود باشند، ولی تنها آن یکی همان است که بود، حتی اگر تنها گذاشته شود.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۰۶۵).

۱۰. وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی

وحدت وجود مهم ترین آموزه مکتب ابن عربی است و شیخ اکبر و شارحین او سعی بسیاری در تبیین آن نموده اند. در این مکتب عرفانی، از غیب مطلق تا آخرین مرتبه مظاهر حق، یک وجود است که به حسب اختلاف تجلیات و تعینات مسمی به «مراتب» و «حضرات» گشته است. و این تعینات اعتبارات محضه و اضافات صرفه است؛ چنانکه اگر واحد را «ربع اربعه» و «ثلث ثلاثه» و «نصف اثنین» گویند، این نسب و اضافات قادح در واحدیت او نیست. همچنین اطلاق اسماء «مراتب» و «حضرات» به اعتبار تجلیات و تعینات بر ذات رفیع الدرجات مانع احدیت او نیست.

کین مختلفات جمله از یک اصل است وین جمله چگونه‌ها از آن بی‌چون است (جامی، ۱۳۷۰: صص ۶۵-۶۶).

در تبیین وحدت وجود از دیدگاه فلوطین بیان گردید که او موجودات را مانند سایه در مقابل صاحب آن می‌داند. ابن عربی و شارحین مکتب او وحدت وجود و نحوه ارتباط موجودات با وجود خداوند و مقام احدی را با ارائه دو مثال موج و دریا و مراتب دریا تبیین می‌کنند (جامی، ۱۳۷۰: صص ۶۶-۶۸).

موجود احدی و ذات خداوند مانند دریا و عمق آن می‌باشد که دارای امواج بسیاری است. امواج دریا چیزی جز حقیقت دریا نیستند بلکه دریا امواج متعددی دارد که برخی از آنها بسیار بزرگ و برخی دیگر کوچک‌تراند. با وجود این همگی در موج بودن نسبت به دریا

مشترک‌اند. مراتب متعدد و کثیر موجودات نیز همگی مانند موج نسبت به دریا هستند و به ذات خداوندی نیازمنداند و حقیقتی به جزء ظهور و تجلی مقام أحديت ندارند. اعداد مراتب بسیاری دارند و تا بی‌نهایت ادامه می‌یابند؛ با وجود این، همه اعداد از تکرار عدد یک حاصل می‌شوند به گونه‌ای که با یک‌بار تکرار شدن، عدد دو و با سه‌بار تکرار شدن، عدد سه به وجود می‌آید و همین‌طور تا بی‌نهایت مراتب اعداد به وجود می‌آیند. اعداد با همه مراتب نامتناهی که دارند تکرار عدد یک می‌باشند و حقیقتی به جزء آن ندارند. هم چنین همه موجودات متکثر، تجلیات یک حقیقت هستند و وجودی به جزء او ندارند.

نتیجه‌گیری

فلوطین و کتاب مهم او یعنی اثولوجیا تأثیر زیادی بر بسیاری از متفکران و فلاسفه اسلامی گذارده است و هر یک از آنان به گونه‌ای از اندیشه‌های این متفکر نو افلاطونی تأثیر پذیرفته‌اند. با وجود این، افکار و مبانی فلوطین در مورد خداوند بیشتر از هر کس دیگری با مبانی ابن عربی و شارحین مکتب او شباهت دارد. به نظر می‌رسد چنین شباهتی به دلیل تأثیرپذیری ابن عربی یا شارحین او از مکتب فلسفی فلوطین نباشد. از این رو دو مکتب فکری فلسفی و عرفانی کاملاً مستقل از هم شباهت‌های بسیاری با هم دارند که دلیل آن را بایستی در تلاش عقلانی-عرفانی بشر جهت شناخت حقایق هستی به خصوص خداوند دانست. نکته جالب توجه این است که در برخی موارد نحوه استدلال نمودن آن‌ها به یک مطلب نیز شباهت زیادی به هم دارد.

مهم‌ترین موارد قابل مقایسه و تطبیق میان فلوطین و ابن عربی در این موارد خلاصه می‌شود: مطلق بودن خداوند و لذا مجهول بودن او نسبت به ادراکات انسانی، تعلق علم و شناخت سلبی به او که ابن عربی چنین شناختی را در مقام أحديت وصفی می‌داند، وحدت حقیقی داشتن خداوند و وحدت غیر حقیقی سایر موجودات، چگونگی صدور موجودات و وحدت وجود.

با وجود این، تفاوت‌هایی نیز میان مبانی و افکار این دو اندیشمند هست که مهم‌ترین آن‌ها تبیین مقام و احدیت و ظهور تفصیلی اسماء و صفات در آن طبق مبانی ابن عربی است.

یادداشت‌ها

۱. بسیاری از عارفان مسلمان مانند خود ابن عربی و قیصری متأثر از مبانی کلامی اشعری هستند که بررسی این موضوع پژوهشی جداگانه می‌طلبد.

۱۱۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۹۵-۱۱۴

۲. کاپلستون می‌گوید: «... این بدان معنا نیست که أحد هیچ یا غیر موجود است، بلکه به این معناست که أحد برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه داریم. مفهوم وجود از متعلقات تجربه ما مأخوذ است، اما أحد از همه آن اشیا و متعلقات برتر است و در نتیجه، از مفهومی هم که بر آن اشیا مبتنی است برتر و متعالی است.» (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱: ص ۵۳۶).

۳. فلوطین هم چنین می‌گوید: «یگانه سخنی که درباره‌اش می‌توان گفت در فراسوی هستی است... و بنابراین او برتر از هستی و در فراسوی هستی است. فراسوی هستی اشاره‌ای به این نیست و نامی برای او نمی‌باشد بلکه تنها بدین معنا است که او این نیست...» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ص ۷۲۷).

۴. زیرا هر عالمی به معلومات و معتقدات خود احاطه علمی دارد (جندی، ۱۴۲۳: ص ۷۳۳). در حالی که خداوند به همه اشیا احاطه دارد و تحت احاطه علمی یا وجودی موجودی قرار نمی‌گیرد (کاشانی، ۱۳۷۰: ص ۱۰۸).

۵. در برخی از منابع روایی شیعی فقراتی از این روایت چنین آمده است: «لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَي نَفْسِكَ.» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴: ص ۱۱۴). البته در برخی منابع اهل سنت نیز چنین است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۲۷). در هر حال طبق این روایت نبوی (ص) انسان کامل محمدی اعتراف به عدم توانائی حمد و ستایش کامل احدیت، عدم احاطه علمی به او و افزودن تحیر نسبت به او به دلیل نامتناهی بودن آن می‌نماید.

۶. برخی از معانی صورت چنین هستند: موجود بالفعل، تکمیل کننده ماده، شکل، نوع و جنس (ابن سینا، ۱۴۱۸: ص ۲۸۶).

۷. از این جهت از دیدگاه اینان صورت احدیت یا حق انسان کامل است. یعنی اینکه انسان کامل مظهر همه اسماء الهی است (کاشانی، ۱۴۲۶: ص ۴۰).

۸. «الحق سبحانه من حيث... هويته الغيبية الإطلاقيه اللاتعينية، لانسبة بينه وبين غيره، لان كل نسبة يقتضي تعيناً و المفروض فيه عدم التعيين اصلاً، فلا يمكن الخوض فيه و التشوف في طلبه، لأنه طلب لما لا يمكن تحصيله الا بوجه جملي، و هو أن وراء ما تعين أمراً به ظهر كل متعين.» (فناری، ۱۳۷۴: ص ۲۵۳). مقصود این است که تعلق علم به مقام احدیت ذاتی یا غیب الغیوب ممتنع می‌باشد و صرفاً انسان کامل به مرتبه احدیت وصفی علم پیدا می‌کند و آن را شهود می‌نماید.

۹. اعیان ثابت ملاک علم تفصیلی خداوند به ممکنات هستند که خداوند طبق آن‌ها در عالم ظهور می‌کند (جامی، ۱۳۸۳: ص ۴۳). جامی در تبیین مرتبه احدیت و واحدیت می‌گوید: «اول که هنوز حکم ظهور در بطون، و واحدیت در احدیت، مندرج بود... شاهد خلوت‌خانه غیب هويت خواست که خود را بر خود جلوه دهد... اول تعینی که از غیب هويت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیت است، و او را ظهور و بطون مساوی بود. و به اعتبار آن که قابل ظهور و بطون نیز بود، احدیت و واحدیت از وی منتشی شدند.» (جامی، ۱۳۷۰: ص ۳۴).

۱۰. ملاصدرا از این قاعده یعنی بسیط مطلق بودن خداوند، واحدیت او نسبت به همه کمالات و سلب نقائص آنها را نتیجه می‌گیرد: «أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص و

الأعدام و الواجب تعالی بسیط الحقیقه وأحد من جمیع الوجوه فهو کل الوجود كما أن كله الوجود.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۱۱۰).

۱۱. ابن عربی می گوید: «لا البسیط الإلهی ما تمكن لأحد من خلق الله أن يتخلق بجمیع الأسماء الإلهیة.» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ص ۵۱۱)، زیرا موجود مطلق در مقیدات و کثرات تجلی می نماید.
۱۲. از دیدگاه عرفا اعتبارات سه گانه ماهیت یعنی به شرط لا، لا به شرط و به شرط شیء مانند ماهیت در وجود نیز هست (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ص ۳۴۰). ذات به شرط تجلی اسمائی مقام و أحديت، لا به شرط مقید به این قید، وجود منبسط و لا به شرط مجرد از این قید، مقام أحديت است که أحديت وصفی حاکی از آن می باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۱۸ ق)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر.
۴. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ ق)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم: دار سید الشهداء للنشر.
۵. ارسطو، (۱۳۷۹)، *مابعدالطبیعه*، مترجم محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۶. افلاطون، (بی تا)، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۷. بریه، امیل، (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داوری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۸۳)، *أشعة اللمعات*، مصحح هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، *تحریر تمهید القواعد*، قم: اسراء.
۱۱. جندی، مؤید الدین، (۱۴۲۳ ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۶۰)، *تعلیقات الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- ۱۱۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، سری ۲، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۸۳، صص: ۹۵-۱۱۴
۱۳. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۴. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۱۵. فلوطین، (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۶. فلوطین، (۱۹۹۷ م)، *تاسوعات افلوطین*، ترجمه دکتر فرید جبر، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۷. فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۴۲۸ ق)، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۲۰. قونوی، صدر الدین، (۱۳۷۵)، *النفحات الإلهیه*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۲۱. قونوی، صدر الدین، (۱۳۷۱)، *رساله النصوص*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار.
۲۴. ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم، (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح امینی و امید، بیروت: دار احیاء التراث.

References

1. *Holy Quran*.
2. Aristotle, (2000), *Metaphysics*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarh-E-No.
3. Bréhier, Emile, (1995), *The History of Philosophy*, translated by Ali Morad Davari, Tehran: University Publishing Center.
4. Copleston, Frederick, (1989), *A History of Philosophy*, translated by Seyyed Jalal-ed-Din Mojtavavi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

5. Fanari, Muhammad ibn Hamza, (1995), *Mesbah Al-Uns*, edited by Mohammad Khajavi, Tehran: Molly Publications.
6. Forghani, Saeed al-Din, (2000), *Mashreq al-Darari*, edited by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani, Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center.
7. Forghani, Saeed al-Din, (1428 A.H.), *Muntaha Al-Madrak Fi Shahr-e Taiya Ibn Al-Farid*, edited by 'Asim Ibrahim Al-Kayali, Beirut: Daru l-Kutub al-Ilmiyyah.
8. Ibn Abi Jumhur, Muhammad Ibn Zayn al-Din, (1405 A.H.), *Awali Al-Laali Al-Azizi in the religious hadiths*, Qom: Sayyid al-Shuhada House.
9. Ibn Arabi, Muhyiddin. (n.d.), *Al-Futuhāt Al-Makkiyya*, Beirut: Dar Al-Sadr.
10. Ibn-Sina, Hussein ibn Abdullah, (1418 A.H.), *Theology from the Book of Healing*, edited by Hassan Hassanzadeh Amoli, Qom: Maktab Al-Alam Al-Islami.
11. Jami, Abd Al-Rahman, (1991), *Naqd al-Nusus Fi Sharh Naqsh al-Fusus*, edited by William C. Chittick, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
12. Jami, Abd Al-Rahman, (2004), *Asha't Al-Lama'at*, researched by: Hadi Rastegar Moghaddam Gohari, Qom: Bustan Ketab
13. Javadi Amoli, Abdullah, (2008), *Tahrir - i Tamhid al-Qawa'id*, Qom, Esra Press.
14. Jundi, Moayed Al-Din, (1423 A.H.), *Sharh-i Fusus al-Hikam*, edited by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani, Qom: Bustan Ketab.
15. Kashani, Abdul Razzaq, (1991), *Sharh-i Fusus al-Hikam*, edited by Muhsen Bidarfar, Qom: Bidar.
16. Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim, (1981), *Al Hikmat Al Motaaliyyah fi Al Asfar Al Aghliyyah al Arbeah*, edited by Amini and OmiBBBtt :D.D. II'''' Il-Turath.
17. Plato, (n.d.), *Collection of Works*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publication Company.
18. Plotinus, (1987), *The period of Plotinus' works*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing Company.
19. Plotinus, (1977), *Enneads of Plotinus*, translated by Dr. Farid Jabr, Beirut: Librairie du Liban Publishers.

20. Qunawi, Sadr al-Din, (1371), *Al- Resale Al-Nusūs*, edited by Seyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: University Publishing Center.
21. Qunawi, Sadr al-Din, (1375), *al-Nafahāt al-ilāhiyya*, edited by Mohammad Khajavi, Tehran: Molly Publications.
22. Sabzwari, Hadi Ibn Mahdi, (1360), *A Commentary on Sadra's Al-Shawahid Al-Rububiyya*, edited by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani, Tehran: University Publishing Center .
23. Sabzwari, Hadi Ibn Mahdi, (1360), *Sharh Al-Manzuma*, edited by Hassanzadeh Amoli, Tehran: Nab Publishing.
24. Siouti, Jalal al-Din, (1404 A.H.), *al-Adr al-Mansour fi Tafsir al-Ma'athur*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.

