

بررسی مقایسه‌ای چگونگی پیدایش عالم در آراء افلوطین و ملاصدرا^۱

فاطمه سلیمانی

عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

چکیده

یکی از مهمترین مسائلی که هنگام دقت فلسفی، ذهن انسان با آن روبرو می‌شود، این مسأله است که موجودات کثیر چگونه از مبدأ هستی پدید آمده‌اند و کیفیت تکوین عالم توسط خداوند به چه صورت است؟

در این مقاله سعی شده با پی‌گیری روند تاریخی این مسأله (البته به‌طور خلاصه) به دیدگاه مشخص و معینی که به تفصیل به بیان کیفیت پیدایش عالم می‌پردازد (یعنی نظریه «فیضان») برسیم. بنیانگذار این دیدگاه افلوطین است. او اولین کسی است که نحوه فیضان هستی از مبدأ اول را بحث می‌کند و اساس جهان‌شناسی خود را نیز بر همین مسأله بنیان می‌گذارد و بدین ترتیب از طریق کتاب «اثولوجیا» (که خلاصه‌ای از انتادهای افلوطین است) تأثیر به‌سزایی بر تفکر فیلسوفان اسلامی می‌گذارد. اوج تأثیر این دیدگاه را در حکمت متعالیه می‌توان مشاهده کرد. صدرا بر اساس اصول فکری خود و اصطلاحات خاص حکمت متعالیه، توانست ابداع فیضی را تحلیل نموده و ضمن ارائه طرح کلی از عوالم هستی به نظریه «وحدت وجود» در فلسفه خود برسد.

واژگان کلیدی

فیضان، صدور، سریان وجود، واحد - کثیر، اضافه اشراقی، علیت، وحدت سریانی، وحدت

وجودی

۱- کار ارزیابی مقاله در تاریخ ۸۳/۹/۲۸ آغاز و در تاریخ ۸۳/۱۰/۲۱ به اتمام رسید.

بررسی تاریخی مسأله

در طول تاریخ تفکر بشر، همواره این پرسش مهم مطرح بوده که عالم چگونه ایجاد شده است؛ البته در هر دوره‌ای این سؤال به شکل خاصی طرح گردیده است. در برهه‌ای از زمان سؤال از مبدأ نخستین و اصل اولیه هستی، اذهان اندیشمندان را به خود مشغول داشته و در مقطع دیگر، چگونگی پیدایش موجودات از مبدأ مطرح بوده است.

در بررسی تاریخی این پرسش، ابتدا به نخستین فیلسوفان یونان قبل از سقراط بر می‌خوریم که سؤال اساسی نزد آنها سؤال از اصل اولیه هستی است. در این راستا «تالس»^۱ اولین فیلسوفی است که به این مسأله پرداخت. «جهان از چه چیزی ساخته شده است؟» پرسشی بود که تالس با طرح آن کوشید اساس دیگری در تبیین پدیده‌های طبیعی بنیان گذارد و کثرت پدیداری را به وحدت بنیادی تحویل دهد. این آغاز جانشینی تدریجی تبیین علی به جای تبیین اسطوره‌ای و خارج از نظام طبیعی بود؛ از این رو تالس را بنیان‌گذار تفکر فلسفی و انتقادی می‌دانند. پاسخ او به این پرسش بنیادین از مبدأ عالم، «آب» است.

فیلسوف بعدی «اناکسیمندر»^۲ است. «وی در مورد فرآیندی که جهان منظم از طریق آن به وجود می‌آید، بحث می‌کند و این فرآیند را به طور کلی، نوعی «جدایی از» توصیف کرده است که به سبب حرکت ازلی، اصل نامتناهی هستی شکل می‌گیرد. به تعبیر ارسطو «اضداد در واحد بودند و از آن جدا شدند» این بیان او درباره فرآیند مذکور با توصیف ماهیت نخستین اصل نامتناهی هستی به عنوان ادغام بی‌تعیین و آغازین همه اضداد، مطابقت می‌کند (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۷).

بنابراین سؤال از اصل هستی، به پرسش از چگونگی پیدایش موجودات تبدیل گردید و در این راستا، مبدأ واحدی برای هستی در نظر گرفته شد که کثرات از او ناشی می‌شوند. از اینجا تقابل واحد و کثیر طرح گردید و ما اوج این تفکر را در «فیتاغورثیان» مشاهده

۱- Thales of Miletus

۲- Anaximander

می‌کنیم. «در فلسفه فیثاغورث عدد، اصل اول است و اعداد و روابط آنها ذات همه اشیاء هستند. در نظر اینان واحد با عمل از درون به بیرون تمام شکل‌ها را آفریده است» (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۱). این تقابل بعداً توسط «هراکلیتس»^۱ با ارائه مفهوم «وحدت در کثرت» تکمیل می‌گردد. در نظر هراکلیتس واقعیت واحد است، اما در عین حال کثیر است. نه صرفاً به طور عرضی بلکه به طور ذاتی. برای وجود «واحد» اساسی خواهد بود که در عین حال واحد و کثیر است؛ یعنی همانی (وحدت) در نه آنی (غیریت) است (کاپلستن، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۰)، اما منظور او از واحد و کثیر چیست؟ در نظر هراکلیتس «ذات همه چیز آتش است و وجود آتش به ستیزه و کشمکش بستگی دارد». به همین جهت او بر عکس اناکسیمندر، کشمکش اعداد را نقصی برای وحدت «واحد» نمی‌داند، بلکه در نظر وی «واحد» فقط در کشمکش اعداد وجود دارد. از طرف دیگر در نظام فلسفی هراکلیتس «همه اشیاء در یک حالت جریان دائم قرار دارند»، تمام چیزها در حرکتند، بنابراین، همانی (وحدت) در نه آنی (غیریت) موجود خواهد بود.

در مسیر بررسی تاریخ تفکر فلسفی به «پارمنیدس»^۲ برمی‌خوریم که صبرورت و تغییر را توهم می‌داند و بعد از او «امپدکلس»^۳ می‌کوشد تا میان عقیده پارمنیدس (که به موجب آن وجود نه می‌تواند به وجود آید و نه از میان برود) و امر بدیهی و مشهور تغییر با وضع این اصل سازش برقرار کند که اختلاط اجزاء نهایی چهار عنصر اشیاء انضمامی این عالم را می‌سازد و جدایی آنها، از میان رفتن این اشیاء را موجب می‌شود، اما وی موفق نشد چگونگی فرآیند دایره‌وار مادی عالم طبیعت را تبیین نماید، بلکه به نیروهای اساطیری عشق و نفرت متوسل شد. این به «آناگساگوراس»^۴ واگذار شد که مفهوم «عقل»^۵ را به عنوان علت اصلی و اولی جریان عالم معرفی کند. وی عقل را «لطیف‌ترین و خالصترین

۱- Heraclitus

۲- Parmenides

۳- Empedocles

۴- Anaxagoras

۵- Nous

چیزها» می‌نامد. از نظر او عقل همه گونه علمی بر همه چیز دارد و صاحب بزرگترین نیروهاست، وی همچنین درباره عقل می‌گوید «در آن جاست که هر چیز دیگر هست، در توده احاطه کننده، عقل بر تمامی چرخش کلی توانایی دارد، به طوری که از همان آغاز سرچشمه این چرخش بود» (کاپلستن، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۹).

فیلسوف بعدی «افلاطون» است ارسطو در اخلاق آدموس می‌گوید افلاطون «خیر» را با «واحد» یکی می‌گیرد.^۱ همچنین می‌گوید در نظر افلاطون «صور» علت ذات تمام چیزهای دیگر هستند و واحد علت ذات صور است. در جمهور، افلاطون می‌گوید مثال «خیر» صانع عام تمامی اشیاء زیبا، خوب و موجد و خداوند نور در این عالم و منشأ حقیقت و عقل در عالم دیگر است.^۲

بنابراین معقول به نظر می‌رسد «واحد» و «خیر» برای افلاطون یکی باشند و همچنین عالم معقول صور (مثل) وجود خود را به نحوی مدیون «واحد» است. به سختی می‌توان نظر دقیقی ارائه داد که چگونه افلاطون صور را ناشی از واحد می‌گیرد؛ لیکن روشن است که «واحد» اصل متحد کننده است. به علاوه خود «واحد» هر چند درون مثل است، برتر و متعالی نیز هست، به طوری که او می‌گوید: «کسی که چشم خود را به طرف «خیر» برمی‌گرداند، آن را به طرف «جایگاه کمال تام و کامل وجود» بر می‌گرداند».

موقعیتی که دمیورژ (صانع) در تیمائوس دارد، این مطلب را به فکر القاء می‌نماید که دمیورژ احتمالاً رمزی برای عمل «عقل» در جهان است و نیز باید دمیورژ متعلق به واحد باشد. بنابراین «واحد» اصل نهایی و منشأ عالم صور (مثل) است (همو، ص ۲۴۷).

ارسطو معتقد است، جهان به طور کلی مستلزم یک «محرک اول» است، اما توجه به این نکته اهمیت دارد که کلمه اول را نباید به طور زمانی فهمید، زیرا بر طبق نظر ارسطو حرکت ضرورتاً ازلی است. بهتر است کلمه اول به معنی اعلی فهمیده شود، محرک اول مبدأ سرمدی حرکت سرمدی است. به علاوه محرک اول یک خدای خالق نیست. عالم از

۱- رک: ارسطو، کاپلستن، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴۶.

۲- رک: همو.

ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را خلق نکرده است، بلکه تنها آن را صورت می‌بخشد و با «کشاندن» آن یعنی با عمل کردن به عنوان «علت غایی» منشأ حرکت آن است. در نظر ارسطو، اگر خدا بعنوان علت فاعلی فیزیکی علت حرکت بود، در آن صورت خود نیز متحمل تغییر می‌شد. بنابراین او باید به عنوان علت غایی، به واسطه متعلق میل و شوق بودن، فاعل باشد (کاپلستن، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۷۴).

در مسیر بررسی تاریخی مسأله، تاکنون به این مطلب رسیدیم که برای عالم مبدئی متعالی وجود دارد که موجودات از آن صادر می‌شود، ولی از چگونگی صدور این کثرات از مبدأ واحد با حفظ تعالی و تنزیه آن از هرگونه تماس با ماده و محسوسات، سخنی به میان نیامده تا این که بعد از افلاطون و ارسطو در فلسفه نوفیثاغورثیان، ریشه‌هایی از نظریه نوافلاطونی سلسله مراتب طولی موجودات و نحوه صدور آنها را می‌بینیم.

در مذهب افلاطونی متوسط، همان اصرار بر تعالی الهی را که در مذهب نوفیثاغوری مشاهده می‌کنیم، همراه با نظریه موجودات واسطه و اعتقاد به عرفان می‌یابیم.

در قرن دوم میلادی نهضت جدیدی به وجود آمد که دنباله‌رو تفکر یونانی بود، ولی تفاوت بسیاری با اندیشه‌های پیش از خود در فلسفه یونان داشت. مؤسس این مکتب، افلوپین است. او توانست برای اولین بار بین مبدأ اول و سایر اشیاء تمایز تام قائل شود. همچنین اگر چه نوفیثاغورثیان و افلاطونیان متوسط، به ایجاد واسطه‌هایی بین مبدأ اول و بقیه موجودات اهتمام ورزیدند و در این راه به توصیف سلبی خداوند پرداختند، ولی با این حال نتوانستند درباره این وسایط به تفصیل سخن گویند و توضیح دهند که چگونه از مبدأ اول، موجودات در یک سلسله طولی تا آخرین مرتبه که ماده است سریان می‌یابد. افلوپین اولین کسی بود که توانست این وسایط را به شکل نظام منسجمی مبتنی بر تصاعد عقلی متوالی مرتب کند و وجود مادی را اگر چه بر نقطه مقابل وجود عقلی است، صادر و مشتق از «وجود اول» بداند (بدوی، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۱۹۲).

در نظر افلوپین، خدا مطلقاً متعالی است. او «واحد» است و ورای هر اندیشه و وجودی، توصیف ناپذیر و غیر قابل درک، نه ماهیت و نه وجود را نمی‌توان بر «واحد»

حمل کرد؛ البته نه اینکه او کمتر از هر یک از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه برتر از همه است، در عین حال همه چیز از او پدید می‌آید.

افلوپین در تبیین چگونگی صدور کثرات از واحد به نظریه «فیضان» متوسل می‌شود. فیضان جریانی است از یک مبدأ یا اصل نامنقسم و متعالی تا مقصدی در جهان محسوس، اما اصل اول همواره در مقرر و مرتبه خود باقی می‌ماند. افلوپین در عین آنکه خلق از عدم را به دلیل اینکه مستلزم تغییر و دگرگونی در ذات «احد» است، رد می‌کند، می‌کوشد تا راه میانه‌ای بین آفرینش توحیدی از یک سو و نظریه وحدت وجودی از سوی دیگر در پیش گیرد. نقطه اوج این دیدگاه در قالب اصطلاحات و تعابیری خاص، بعدها در فلسفه اسلامی به خصوص در حکمت متعالیه مشاهده می‌شود.

اکنون به تفصیل جریان پیدایش کثرات از مبدأ، ابتدا از دیدگاه افلوپین و سپس از نظر صدرالمتألهین شیرازی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا طی آن چگونگی شکل‌گیری نظریه «فیضان» و خصوصیات ابداع فیضی را به دست آورده و در یک تحلیل نهایی، چگونگی تحول و تبدل این نظریه را به وحدت وجود صدرایی مشاهده نمایم.

علت پیدایش عالم از دیدگاه افلوپین

افلوپین در پاسخ به پرسش مهم چگونگی پیدایش عالم، توجه خود را به توصیف کیفیت ایجاد منحصر نمی‌کند، بلکه سؤال دیگری مقدم بر آن مطرح می‌کند و آن اینکه «چرا خدا باید مبدع باشد؟» و این که «چرا علی‌رغم تعارضی که بین کثرت عالم و بساطت محض مبدأ وجود دارد، «او» علت موجودات مادی و روحانی است؟» در حقیقت افلوپین در مقابل سؤال از چگونگی خلق و ایجاد، توقف نموده و دعوت به «تأمل» و «تذکر» می‌نماید (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۶۱)، و به جای آن درصدد پاسخ به سؤال از «چرایی خلقت» بر می‌آید و با این عمل خود از توصیف ایجاد عالم به توجیه و تبیین فلسفی ایجاد، انتقال می‌یابد. او در این طریق قائل به دو عالم می‌شود یک عالم روحانی و پاک و یک عالم مادی آمیخته با شر. وی همچنین در صدد شرح این دو عالم و بیان ارتباط وجودی و

تباعد ارزشی این دو بر می آید. در رأس این سیستم نزولی وجود، «احد» را قرار می دهد و معتقد است که در پاسخ این سؤال مهم باید به ذات «احد» رجوع کرد و به شناخت هر چه بیشتر و دقیقتر از او پرداخت:

«احد» کامل است و در طلب چیزی نیست، و چیزی را مالک نمی شود و نیازی به چیزی ندارد» «او کامل است و قدرت نافذ در تمام هستی است توانایی او نامتناهی است» (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۰۸).

عالم در اثر یک انتشاء ذاتی و ضروری از «او» پدید آمده و بر اثر این انتشاء نقصانی در منشأ و اصل آن حاصل نمی شود. علت این انتشاء و صدور را افلوپین این گونه بیان می کند:

«وجود عالم از ضرورت وجود یک ذات ثانوی ناشی می شود (همو، ص ۳۰۷). اگر ضرورتی مبنی بر اینکه هر اصل خودش را به دیگری ارائه دهد، وجود نداشت، خیر نمی توانست خیر باشد و عقل نمی توانست، عقل باشد و نفس نمی توانست، نفس باشد. بدون عقل، واحد موضوعی برای فعالیت های خویش نداشت و تنها و رها شده در یک ثبات و بی تحرکی می بایست باقی بماند، زیرا فعالیت در یک وجودی که هیچ کثرتی ندارد و بسیط محض است امکان ندارد، مگر این که او در دیگری عمل کند (همو، ص ۷۰۰). واحد نمی توانست تنها بماند. اگر او تنها می بود، تمام موجودات نهفته و مخفی باقی می ماندند. و صورتی در «واحد» نداشت. یک قدرت اسرار آمیز وجود دارد که هر ذاتی را وادار به خلق کردن می نماید و تا پایین ترین حد وجود، ادامه می یابد» (همو، ص ۶۴۶).

تمام موجودات عالم تا آن حد که دوام و استمرار دارند، از ذات آنها به جهت قوه ای که در آنها هست، ضرورتاً نوعی وجود تبعی به ظهور می رسد که مانند صورت خیالی یا شبح آن امری است که از آن به وجود آمده اند. چنین است در مورد آتش و گرمایی که از آن پدید می آید. برف نیز سرما را در خود حفظ نمی کند. مواد خوشبو بر این امر گواهی می دهند و مادام که وجود دارند از خود بویی خوش در اطراف می پراکند که از آن همه چیزهایی که در مجاورت آنها است، بهره مند می شود.

نهایت اینکه همه موجوداتی که به کمال رسیده‌اند، ایجاد و ابداع می‌کنند. پس آن چیزی که همیشه عین کمال است بلکه کمال مطلق است، پیوسته موجودی را که ازلی و ابدی ولی در مرتبه وجود نازل‌تر از اوست، ایجاد می‌کند. آنچه از «او» پدید می‌آید، پس از «او» بزرگترین چیزهاست و بزرگترین چیزها پس از «او» عقل است که بی‌فاصله پس از «او» است و «دوم» است.

«اگر نخستین، کامل است و کامل‌تر از همه چیز و نیروی نخستین است، پس باید نیرومندتر از همه چیز باشد و نیروهای دیگر تصویری از او باشند، ولی هر چیز که رسیده شد و کامل گردید در خود نمی‌ماند، بلکه باید چیزی دیگر پدید آورد. این ویژگی خاص ذواتی نیست که اراده آزاد دارند بلکه چیزهایی هم که قادر به عمل ارادی نیستند و حتی موجودات بی‌جان هر چه بتوانند از خود می‌دهند» (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۱۶).

باید دانست ابداعی که از فرط پری و کمال صورت می‌گیرد، ابداع از نوع «فیضان» یا «ابداع فیضی» است؛ بدین معنی که آفرینش حق تعالی، خلق از عدم نیست بلکه در اثر فیضان و لبریزی وجود از ذات مقدس حق تعالی صورت می‌گیرد. افلوپین نیز علت ابداع را کمال ذات «احد» می‌داند و می‌گوید مبدأ نخستین از فرط پری و نهایت کمال، سرریز می‌کند و کثیر از او حاصل می‌شود، بدون ایجاد تغییر و نقصانی در ذات او، در واقع او ابداع فیضی را پذیرفته است.

حاصل آنکه فیضان نتیجه کمال ذات «احد» است و افلوپین در پاسخ به سؤال اساسی خود مبنی بر اینکه «چرا خدا ابداع کرد؟» به منظور قطع به حتمیت عمل ابداع، کمال «احد» را حجت قرار داده است و به قول عبدالرحمان مرحبا یکی از شارحان افلوپین:

«اصل در فیض، کمال «اول» است نه تسلسل علی و معلولی یا ضرورت منطقی، آن گونه که ارسطو قائل بود. در حقیقت در فیضان، حرکت از محرک به متحرک به طریق ضرورت منتقل نمی‌شود، بلکه متحرک رو به سوی محرک داشته و از او متأثر می‌شود. پس به حکم کمالی که در «اول» وجود دارد موجودات حاصل می‌شوند و اشیاء از این کمال صادر می‌گردند» (مرحبا، ۱۹۸۳م، ص ۲۳۵).

افلوپین تمثیل‌هایی در توضیح عمل ابداع فیضی به کار می‌گیرد، ولی باید توجه داشت این شیوه او هر چند که برخاسته از اقرار ضمنی او به قصور عقل از تبیین فیض با یک منطق اقناعی است، اما نباید آنها را صرف توهمات و تخیلات انسان در تبیین ابداع خداوند دانست. این صور حسی و تمثیل‌های مادی راه‌های ثانویه هستند که دریافت‌های شهودی و بنیادی افلوپین را در مورد حتمیت وجود الهی و علیت او برای وجود و نیز واحد حقیقی و غیر متغیر بودن او را تقویت می‌نماید. «امیل برید» معتقد است بهترین تمثیل برای «واحد» تمثیل چشمه است.

«چشمه‌ای را تصور کن که سرچشمه‌ای غیر از خود ندارد. تمام هستی خود را به رودخانه‌ها می‌ریزد بی‌آنکه هرگز به پایان برسد، بلکه در خود خویش می‌ماند و ثابت و آرام است و رودهایی که از او جاری می‌گردند پیش از آن که از هم جدا شوند، دمی با هم می‌مانند، ولی در همان حال هر کدام می‌داند که به کدام سو خواهد رفت و به کجا خواهد ریخت» (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۵۰).

تمام این تصورات بر افاضه دلالت دارد. افاضه‌ای که دلالت بر جریان فعال خاصی از حیات دارد و از یک منشأ پایان‌ناپذیر و نامتناهی سرچشمه می‌گیرد و هر چه از مرکز خود دور می‌شود و گسترش می‌یابد ضعیف‌تر و کم دوام‌تر می‌شود. تمام نیرویی که مرتبه پایینی داراست، از مرتبه بالاتر به دست آورده است؛ به این معنی که از مرتبه بالاتر بهره‌مند می‌شود به طوری که این قدرت پیوسته تقسیم شده و رقیق می‌گردد. در حالی که مبدأ واحد مافوق همه است و قدرت همه اشیا است، اما «او» هیچ یک از آن اشیا نیست.

بنابراین افلوپین در پاسخ به سؤال «علت ابداع» ابتدا کمال «احد» و فوق تمام بودن آن را طرح می‌نماید و از همین نکته استفاده کرده و «احد» را در عین بساطت، واجد تمام کمالات اشیا و به تعبیر دیگر واجد وجود بالقوه عالم می‌داند.^۱ این معنا به طور صریح اشاره به قاعده مهم فلسفی «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشیء منها» می‌نماید:

۱- منظور افلوپین از «وجود بالقوه عالم» قوه در مقابل فعلیت نیست، بلکه منظور «اصل و حقیقت عالم» و کمال وجودی هر موجود است.

«واحد همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست، زیرا اصل و مبدأ همه نمی‌تواند خود آن چیزها باشد، بلکه او بدین معنی همه چیز است که همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به «او»؛ یا بهتر است بگوییم همه چیزها هنوز در او نیستند بلکه خواهند بود (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۸۱).

البته واحد به این معنی، هیچ یک از اشیاء نیست که خود اصل آنها است و هیچ سخنی درباره‌اش نمی‌توان گفت، نه او را هستی می‌توان نامید، و نه ماهیت و نه زندگی، زیرا برتر از همه آنها است (همو، ص ۴۵۱). «در حقیقت «او» پدید آورنده هستی است» (همو، ج ۲، ص ۶۸۱).

چگونگی پیدایش عالم از دیدگاه افلوطین

افلوطین بعد از پاسخ به چرایی ابداع، درصدد تبیین چگونگی عمل ابداع بر آمده و آفرینش را یک نوع «لبریز شدن» از واحد معرفی نموده و نظریه فیضان را به شکل کامل این چنین بیان می‌نماید:

«چون نخستین، کامل و پُر است و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت «لبریز شده، و از این لبریزی، چیزی دیگر پدید می‌آید. این چیز دیگر که «شد» روی در «او» آورد و از «او» آبستن شده و این عقل است. روی آوردنش به «او» هستی را پدید آورد و نگرشش به «او» سبب پیدایش عقل شد، چون روی در «او» آورد و در «او» نگریست در آن واحد هم عقل شد هم هستی. این عقل که تصویری از واحد است، از واحد تقلید می‌کند، یعنی چون پُر است لبریز می‌شود و آنچه از طریق این فیضان پدید می‌آید تصویری از او است، همان گونه که او خود تصویر «واحد» است. این نیروی اثر بخش که از عقل صادر می‌شود نفس است» (همو).

افلوطین در شرح دقیق چگونگی صدور عقل از واحد اول، دو جنبه مختلف را از یکدیگر متمایز می‌کند «نخست آنکه قوه‌ای نامتصور و یا حیاتی نامتعیین و یا رؤیتی که هنوز در حال دیدن نیست، از واحد اول صادر می‌شود؛ دوم آنکه این قوه به واحد اول رجعت و آن را مشاهده و نظاره می‌کند. بنابراین متصور و متعیین می‌شود و به صورت عقل

و وجود متجلی می‌گردد» (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۰۵).

بنابراین در پدید آمدن عقل از واحد، دو حرکت مشاهده می‌شود:

یک حرکت به عنوان بالقوه فاقد صورت؛ حرکت دوم، بازگشت عقل به واحد به صورت نگرستن به واحد، این حرکت سبب می‌شود عقل جنبه فعال به خود گیرد. و این نکته‌ای است که در فلسفه افلوپین اهمیت بسیار دارد.

علاوه بر این او معتقد است «در هر عملی هدف، نظر و مشاهده است» (همو، ج ۲، ص ۲۳۷). به طوری که «هر کجا بنگریم، خواهیم دید که ساختن و عمل کردن یا ضعف نظر است یا حاصل فرعی نظر» (همو، ص ۴۴۱).

آفرینش، در حال نظر و تأمل روی می‌دهد «همه موجودات نتیجه نظر هستند» (همو، ص ۴۴۷). «واحد» عقل را از راه نظر تولید می‌کند. «واحد» ساکن می‌ماند برای اینکه ببیند و در این حال «عقل» و «هستی» می‌گردد. به عبارت دیگر، آنچه در نتیجه فیضان «شده» بود، روی در «واحد» آورد و از «واحد» آکنده شد و در نتیجه «عقل» شد. عقل چون چشم به مرتبه بالاتر به عنوان سرمشق می‌اندازد، در حال تماشا، آنچه را بعد از اوست به عنوان تصویر پدید می‌آورد و این یکی نیز می‌نگرد و به عنوان نگرشی که از نگرشی پدید آمده است، تولید را ادامه می‌دهد. فرود آمدن و به اصل بازگشتن در یک آن تحقق می‌یابد. در نگرش به بالا، بازگشت به اصل تحقق می‌یابد و در تولید، فرود آمدن، نگرستن و دوست داشتن است. تولید، یعنی عمل نظر و تأمل، اشتیاقی است به پدید آوردن اشکال فراوان و تحقق بخشیدن به جهان و هر پدیده‌ای، پدید آورنده خود را دوست دارد و آرزوی بازگشت به آن را در سر دارد. آنچه باعث «وحدت وجود» در مرتبه مادون است، تأمل و نظر درباره مبدئی است که در مرتبه مافوق جای دارد (Merlan, 1967, vol. 6, P. 354).

خصوصیات فیضان

از بررسی نحوه توصیف افلوپین، می‌توان خصوصاتی را برای ابداع فیضی تعیین نمود که با بررسی هر یک از آنها، کیفیت پیدایش موجودات از مبدأ اول به خوبی آشکار می‌گردد.

۱- ضروری بودن

یکی از اصول مهم فلسفه افلوپین در مورد پیدایش عالم، آن است که صدور عالم از اول، امری ضروری است و نتیجه صنع و تدبیر و حسابگری نیست، زیرا چنین صفاتی شایسته فاعلی است که در ذات خود کامل نیست و برای ایجاد، به فکر و تدبیر نیاز دارد و لازم است که اجزاء عالم را طبق یک نقشه قبلی و به نحو متعاقب و متوالی به وجود آورد. اگر فیضان به دنبال شدت کمال و برخاسته از فوق تمام بودن «احد» است، ضرورتاً باید بدون تدبیر و حسابگری صورت گیرد و باید پیوسته و لاینقطع تمام هستی را فرا گیرد. به عبارت دیگر، ضروری بودن فیض از «واحد»، اقتضای کمال «او» است و به هیچ وجه نشانه ضعف و مجبور بودن وی نیست (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۰۳).

در نظر افلوپین هر فاعلی که اعمال خود را بر اساس عقل و با پیروی از میل‌های عاقلانه انجام می‌دهد، فاعل مستقل و مختار است (همو، ص ۱۰۴۱-۱۰۴۹). همچنین او معتقد است، اگر آزادی، تلاش برای «خیر» است، پس بی‌معنی است اگر گفته شود آنچه حداکثر خیر را دارد آزاد نیست. بی‌معنی‌تر آن است که خود «خیر» را آزاد ندانیم، برای اینکه در خود می‌ماند بدون آنکه نیازی به حرکت به سوی چیزی دیگر احساس کند. ما با توجه به معیارها و سرمشق‌ها انتخاب می‌کنیم، ولی درباره «احد» نمی‌توان چنین اندیشید. اگر هم فرض کنیم که او آنچه را می‌خواهد بشود انتخاب می‌کند، آن‌جا چیز دیگری غیر از او وجود ندارد تا او آن را انتخاب کند. آنچه وجود دارد خود اوست که عین «خیر» است، پس خودش را انتخاب می‌کند. در واقع در نظر افلوپین اراده و انتخاب «احد» به ذات خود تعلق می‌گیرد و خارج از ذات چیزی وجود ندارد که اراده بر آن تعلق گیرد و اراده در «احد» عین ذات اوست (همو، ص ۱۰۵۴-۱۰۵۵ و ۱۰۷۲).

«اینکه» یکی از شارحین افلوپین در این مورد چنین می‌گوید:

«در متون مذهبی و کتاب مقدس نیز، خدا برای اینکه شکوه و جلال خود را آشکار

ایجاد می‌کند و چنین بیانی به معنای تحریک حیات درونی واحد نیست. فعالیت «مطلق» صرفاً یک طرفه است و تأثیری بر «واحد» ندارد. پس ضرورتی که موجب می‌شود عالم واقع از اصل نخستین سریان یابد، ضرورت «تجلی ذات» است، نه ضرورت رشد و افزایش و نه خود نگهداری» (Inge, 1948, vol. 2, P. 121).

۲- غیر زمانی بودن

بر اساس اعتقاد افلوپین، صدور عالم کثیر از «واحد اول» امری زمانمند نیست و مافوق زمان و مکان است. «اگر بگوئیم جهان آغازی در زمان دارد و پیش از آن وجود نداشت، ناچار باید بپذیریم که خدا پیش از آفرینش جهان در این باره اندیشیده است که جهان چگونه باید به وجود آید و چگونه می‌تواند تا آنجا که ممکن است نیک باشد» (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۰۵). «به هیچ وجه نباید گمان کنیم که پدید آمدن در زمان صورت گرفته، زیرا سر و کار ما این جا با موجودی ازلی و ابدی است، علت اینکه اصلاً سخن از پدید آمدن می‌گوییم این است که رابطه علت و معلول و اینکه یکی نخستین است و دیگری دوم است، روشن باشد» (همو، ج ۲، ص ۶۶۱). در واقع تقدم و تأخر در این جا، تقدم و تأخر رتبی و ذاتی است نه زمانی، پس حدوثی هم که از این عمل ابداع فهمیده می‌شود، حدوث ذاتی است نه حدوث زمانی.

لازم به تذکر است در نظر افلوپین زمان، حاصل عمل و فعالیت نفس در ماده است و عالم معقول که از ماده و مادیات مبری است، در زمان نتواند بود.

۳- نزولی بودن

این خصوصیت، اشاره بر این نکته دارد که فیضان تمام موجودات در یک نظام نزولی تدریجی، از «واحد اول» صورت می‌گیرد. در این عملیات ابداعی، «واحد» به جهت کمال ذاتش، ضرورتاً یک نیروی خلاق و آفریننده‌ای است که برای هر موجود بعد از خود، سابق بالذات است نه بالزمان.

افلوپین در توصیف جریان آفرینش می‌گوید:

«این جریان از مبدأ نخستین تا پایین‌ترین مرحله ادامه می‌یابد و هر مرتبه در جای خود می‌ماند؛ با این توضیح که هر تولید شده‌ای، فروتر از تولید کننده است و در پله‌ای پایین‌تر از تولید کننده خود قرار می‌گیرد. هر تولید شده‌ای، عین آن چیزی می‌گردد که به آن دل از می‌بندد» (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۸۲).

در نظر او در عمل ابداع، یک نوع نقصان وجود صورت می‌گیرد، به طوری که ایجاد شده از نظر مرتبه وجودی، پایین‌تر از ایجاد کننده است.

۴- فراگیر بودن

سریان وجود، امری فراگیر است و تا سر حد امکان شامل همه ممکنات می‌شود؛ به عبارت دیگر، فیضان یک خصوصیت «همه - امکان» دارد. «در این جریان آنچه در مرتبه بالاتر قرار دارد، در مکان (جایگاه) خود ساکن و ثابت می‌ماند و در همین حال آنچه را که پایین‌تر از اوست، پدید می‌آورد و بدین سان ملئی را که در خود دارد بیرون می‌ریزد و حق ندارد آن را در خود نگاه دارد، بلکه ناچار است همواره پیش برود تا تحقق و فعلیت تا پایین‌ترین پله ممکن گسترش یابد، زیرا هیچ مانعی وجود ندارد بر اینکه هر چیزی بر حسب میزان توانایش از ذات «خیر» بهره‌ور گردد» (ممو، ج ۱، ص ۶۴۶).

افلوطین می‌خواهد بگوید، از آن جایی که فیضان، امری ضروری و حتمی است و در ضمن حرکتی نزولی و رو به پایین است، این نزول تا آخرین حد امکان ادامه می‌یابد و هر موجودی بر اساس قابلیت خویش از ذات «احد» بهره‌مند می‌شود. به عبارت دیگر، هر موجودی که امکان وجودش هست، «احد» از افاضه او خودداری نمی‌کند. و نسبت به ایجاد آن بخل نمی‌ورزد؛ چرا که ذات «احد» منزله از هرگونه عیب و نقص است. در واقع هر موجودی که وجود آن ممکن باشد، ایجادش برای «احد» واجب است. بر همین اساس سریان وجود از ذات الهی سر تا سر عالم امکان را فرامی‌گیرد.

۵- عدم تغییر مفیض

چگونه ممکن است فعلی از «احد» صادر شود، در حالی که «او» در ذاتش ثابت و ازلی باقی می‌ماند و هیچ گونه تفکر و یا غرضی قبل از ایجاد ندارد؟

با توجه به معنای فیضان، در هنگام افاضه «احد»، چیزی از ذات او خارج نمی‌شود بلکه «او» در ذات خود ساکن و بدون تغییر می‌ماند و به عبارت دیگر، علیت «واحد اول» به بخشش آثار است، نه بخشش ذات (مرحبا، ۱۹۸۴م، ص ۲۳۵). در اشیاء مادی ایجاد هرگونه اثری، با انتقال قسمتی از مؤثر به اثر حاصل می‌شود، ولی در مورد معقولات امر چنین نیست، زیرا با ایجاد اثر، چیزی از معقول کاسته نمی‌شود. به همین جهت است که علم ما با انتقال به دیگران نقصان نمی‌یابد، بلکه اگر بیشتر نشود مانند پیش از انتقال باقی می‌ماند، چرا که فیض معنوی به صورت انتقال اجزائی از مؤثر به اثر نیست بلکه به صورت حصول تأثر در خارج است (بدوی، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۲۰۰).

افلوپتین تصریح می‌کند که ما باید میان دو نوع فعلیت امتیاز قائل شویم: یکی از آنها به ذات هر شیء تعلق دارد و دیگری از لوازم و لواحق ذات است. یکی از آنها ذات شیء در حالت فعلیت است و دیگری چون تبعی لازم است که از آن ناشی شده است و با وجود این، امری متمایز به شمار می‌رود.

او در پاسخ به این پرسش که چگونه عقل می‌تواند از «احد» در حالی که «او» در خویشتن ثابت و ساکن است، پدید آید؟ چنین می‌گوید:

«از طریق نیروی تأثیر، زیرا از نیروی تأثیر هر چیز، بخشی در هستی او ثابت است و بخشی دیگر از هستی او بیرون می‌آید. آنچه در هستی او ثابت است، وجود فعلی اوست و آنچه از او بیرون می‌رود چیزی غیر از اوست؛ همان گونه که در آتش گرمایی هست که ذات اوست (و فعلیت آتش است)، و گرمایی (تبعی) هم هست که هنگامی پدید می‌آید که آتش اثر می‌بخشد، و (فعلیت ذاتی خود را بروز می‌دهد)؛ در حالی که خود آن به عنوان آتش ثابت می‌ماند. در جهان والا نیز همین گونه است. ذات برین در جوهر خویش ساکن، آرام و ثابت است و در عین حال از نیروی اثر بخشی کمالش، نیروی اثر بخش دومی

وجود مستقل می‌یابد و این وجود دوم چون هستی خود را از بزرگترین نیرو دارد، هستی می‌گردد» (افلوپتین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۱۷).

۶- تصویر واثر بودن مفاض

با توجه به حقیقت ابداع فیضی، آنچه افاضه شده نمی‌تواند وجودی مستقل و جدا از «مبدأ اول» داشته باشد، بلکه افاضه شده موجودی است که نهایت وابستگی و تعلق را به مبدأ دارد. در فیضان، موجودات که حاصل غنای ذات «احد» هستند باید مظهري از کمال «او» و همچنین، چون اثری از فعلیت ذاتی «مبدأ اول» تلقی شوند که به صورت شبیحی نامشخص و انعکاسی ضعیف از آن فعلیت، در خارج از ذات او ظهور و بروز می‌کنند. «مادام که واحد در حالتی که خاص اوست باقی است، به جهت کمالی که در اوست و از فعلیت ذاتی او، فعلیتی تبعی و یا اقمومی ثانی به وجود می‌آید و چون از نیروی اعلا صادر شده است که از همه اشیاء برتر است، هستی و وجود گردیده است. مبدأ اول ورای هستی است و فعلیت و کمال همه اشیاء است، در نتیجه اقوم دوم، همه چیز است و به عبارت دیگر، تقلید و تصویری از «او» است» (افلوپتین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۱۷).

افلوپتین از این وجود «تبعی» و معنای تعلق، تعبیر به «بهره‌وری» می‌نماید و تمام حقیقت موجودات صادر شده را صرف ربط داشتن به «احد» و بهره‌مند شدن از «او» می‌داند «... آنچه سپس‌تر از «احد» است در گرداگرد «واحد» است و روی در او دارد و به یک معنی به عنوان مولود واحد، با واحد مرتبط است، به طوری که آنچه از سپس‌تر از «واحد» بهره‌ور است از طریق این بهره‌وری از «واحد» نیز بهره دارد. در جهان معقول ذوات متعددی هستند که یکی نخستین است و دیگری دوم و دیگری سوم و همه آنها مثل این است که گویی با یگانه مرکز دایره‌ای واحد مربوطند و مکانی میانشان نیست تا به علت وجود مکان از یکدیگر جدا باشند بلکه همه با همند؛ از این رو آن جا که سوم حاضر است، دوم و نخستین نیز حضور دارد» (همو، ص ۹۳۹).

از همین جا به خوبی روشن می‌شود، مراتبی که افلوپتین برای موجودات قائل است، مراتبی کاملاً مجزا و جدا از هم نیستند و هیچ گونه اختلاف نوعی و حقیقی بین آنها وجود

ندارد، بلکه اختلاف در میزان بهره‌وری موجودات از مبدأ و منشأ حقیقی آنهاست. به عبارت دیگر افلوپین واقعیت رابطه موجودات با «واحد اول» را رابطه «علیت» می‌داند، رابطه‌ای که تمام حقیقت آن عبارتست از بهره‌مندی معلول از علت به طوری که معلول، حقیقتی جدای از حقیقت علت ندارد و در تمام کیان و هستی خود وابسته به علت است و در واقع هستی او صرف ربط و تعلق به علت است و به منزله شبح یا تصویری از علت محسوب می‌شود.

بررسی مسأله ابداع از دیدگاه فیلسوفان اسلامی

فیلسوفان اسلامی از آغاز در مورد مسأله ابداع و ایجاد خداوند سخن گفته‌اند. یعقوب بن اسحق کندی (۱۸۰-۲۵۹هـ) نخستین فیلسوف مسلمان، در تعریف ابداع می‌گوید، «ابداع، پدید آوردن چیزی از هیچ است» و در ادامه می‌افزاید، «فعل نخستین خداوندی، ایجاد (تأییس) موجودات از هیچ است و آشکار است که این فعل، ویژه خداوند است که پایان هر علتی است. پس ایجاد موجودات از هیچ (لیس) از کسی جز او بر نیاید و این فعل با نام ابداع ممتاز گشته است» (کندی، ۱۳۶۹هـ، ص ۱۶۵).

فارابی در یکی از نوشته‌هایش می‌گوید «ابداع، نگهداشت ادامه هستی چیزی است که هستی آن برای خودش نیست و این ادامه به هیچ علتی جز به ذات مبدع وابسته نیست» (فارابی، ۱۸۹۰م، ص ۵۶ و ۱۸۲-۱۸۳). وی در نوشته دیگری درباره خداوند می‌گوید «این دلیل بر آن است که وی مبدع است و ابداع تأییس چیزی است که ذاتاً هیچ است و این ادامه متعلق به علت دیگر جز ذات مبدع نیست» (همو، ۱۳۴۹هـ، ص ۴).

پس از وی نزد «ابن سینا» نیز مباحثی درباره ابداع می‌یابیم. او تحت تأثیر مستقیم رویکرد نوافلاطونی می‌گوید:

«هر چه از حق اول پدید می‌آید، او را معلوم است که آن چیز از او پدید می‌آید و وجود آن وابسته وجود وی است و امکان آن به واسطه او به وجوب بدل می‌شود، ... و از وجود حق اول، همه هستی‌های دیگر بنابر ترتبشان و نیز بنابر آنچه که برای هر یک از چیزها و برای کل نظام هستی شایسته‌ترین است، به شکل «فیضان» از ذات وی پدید می‌آیند و سبب

چنین پیدایشی این است که حق اول ذات خود را و شایسته‌ترین نظام را در کل هستی تعقل می‌کند و ... این معنا از حیث اعتبار نسبت موجودات به «نخستین» «انبجاس» و از حیث نسبت «نخستین» به آنها «ابداع» نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۱۸م، ص ۶۲).

در نوشته‌های «اخوان الصفاء» که پیوندهای فکری و اعتقادی ایشان با برخی از گروه‌ها و گرایش‌های اسماعیلیان، مسلم شده است و رسائل مشهور خود را میان سال‌های ۳۵۰ تا ۳۷۵ هجری نوشته‌اند، واژه‌های ابداع، اختراع و فیض به کار رفته است؛ مثلاً در یک جا گفته می‌شود «همچنین عقل، نخستین موجودی است که پروردگار جل و اعلا آن را ابداع و اختراع کرده است» (اخوان الصفاء، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰۳)، چنین می‌نماید که ایشان بر خلاف دیگر نویسندگان اسماعیلی، به احتمال قوی تحت تأثیر گرایش‌های فلسفی نوافلاطونی به جای واژه ابداع، کلمه «فیض» را ترجیح می‌داده‌اند «پس بر حکم حکمت، جود و فضایل از وی افزوده شد، به همان سان که از خورشید نور و روشنایی افزوده می‌شود و آن فیض پیوسته و ناگسسته ادامه داشته است. نخستین فیض، عقل فعال نامیده می‌شود. و از عقل فعال فیض دیگری فائض شد که نفس کلیه باشد... و از نفس نیز فیضی دیگر ... که هیولای نخستین نامیده می‌شود» (همو).

بعد از این گروه، با یکی دیگر از فلاسفه بزرگ اسلامی یعنی شهاب الدین سهرودی (۵۸۷ هجری/ ۱۱۹۱م) روبرو می‌شویم. وی مسأله آفرینش را از یک سو از دیدگاه مشائی و از سوی دیگر از دیدگاه اشراقی، مطرح می‌کند. وی آفرینش را عبارت از اشراق انوار از مبدأ اول یا نور الانوار می‌داند. بر مبنای تفکر اشراقی او، سخن از ابداع به معنای مصطلح آن نمی‌توان به میان آورد. در نزد وی مبدأ همه هستیها و هستها، نور الانوار است و مراتب و مظاهر نوری دیگر، همه از آن صادر می‌شوند. نور الانوار مبدع انوار دیگر نیست و از آن جا که در وحدت آن، حصول کثرتی تصور ناپذیر است و نیز حصول هیچ گونه ظلمتی و غاسقی یا هیئتی و حتی دو نور، در وحدت نوری او، امکان ندارد، بنابراین نخستین چیزی که از وی برون می‌تراود «نوری مجرد و یگانه» است. وی آن گاه نتیجه می‌گیرد که «پس تمایز میان نور الانوار و نور نخستین که از آن پدید آمده است، جز به کمال و نقص

نیست ... و آنچه فرا سوی نور الانوار است، کمال و نقصش به سبب رتبه فاعل آن است و کمال نور الانوار را علتی نیست، بلکه آن نور نابی است که نیاز و نقصی با آن نیامیخته است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶-۱۲۷). سهروردی سپس درباره نخستین آفریده می‌گوید: «نخستین چیزی که خداوند تعالی ابداع کرد، امری عقلی، زنده و دانا بود، چنان که پیامبر (ﷺ) فرمود نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود» (همو، ص ۲۶۲-۲۶۴).

دیگر فیلسوفان برجسته اسلامی پس از سهروردی تا ملاصدرا، همه به مسأله ابداع پرداخته و در اثبات و توضیح آن کوشیده‌اند. شیوه‌های استدلال بیشتر همانند شیوه‌هایی است که فیلسوفان مشائی - نوافلاطونی، مانند فارابی و ابن‌سینا و پیروان ایشان به کار برده‌اند.

پیدایش عالم از دیدگاه صدرالمتألهین

در حکمت متعالیه، «وجود» قاعده‌ای است که همه چیز بر آن استوار است، لذا شروع هر بحثی در فلسفه صدرا از «وجود» است.

صدرالمتألهین می‌گوید در موجود بودن وجود و به قول او، در «انیت» او تردید وجود ندارد. وجود هست و نمی‌توان منکر موجودیت آن شد. آنچه سبب می‌شود که اندیشه به کار افتد و راجع به وجود بحث شود، موجود بودن وجود است؛ لذا در موجود بودن وجود تردیدی نیست و از بدیهیات است.

او در کتاب «مفاتیح الغیب» در این مورد می‌گوید:

«بدان که وجود، سزاوارترین چیزی است که دارای حقیقت است، زیرا هر چه که غیر از حقیقت وجود است، آن به واسطه وجود، دارای حقیقت می‌گردد. پس وجودی که هر صاحب حقیقی به واسطه آن به حق خود می‌رسد، خود سزاوارتر است که حق و دارای حقیقت باشد؛ پس چگونه ممکن است که امری اعتباری و یا انتزاعی باشد؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۸۹).

در نظر صدرا، «حقیقت وجود» از آن جهت که وجود است، عین وجودی است که کاملتر از آن ممکن نیست و آن «واجب الوجود» است.

البته باید توضیح داد که حقیقت وجود، گاهی به معنی مصداق وجود در مقابل مفهوم وجود به کار برده می‌شود؛ در این صورت از آن به منشأ آثار و طارد عدم تعبیر می‌شود. حقیقت وجود به معنی مذکور، حقیقت واحدی است که دارای مراتب مختلف است. مرتبه‌ای از آن واجب است و مرتبه‌ای ممکن. گاهی نیز حقیقت وجود به حقیقت واجب تعالی اطلاق می‌شود. در این معنا دارای مراتب نیست بلکه حقیقت واحد است و نسبت وجودات امکانی به آن مانند نسبت سایه است به شاخص و به عبارت دیگر ماسوی الله پرتویی از وجود واجب می‌باشند.

علت ابداع از دیدگاه صدر المتألهین

صدرا بعد از اثبات این که «واجب تعالی» همان «حقیقت وجود» است، شروع به توصیف این ذات و بیان علو و برتری او می‌نماید تا پس از معرفی ذات حق، کیفیت صدور کثرات را از این ذات تام و کامل بیان کند. در این مورد در کتاب «شواهد الربوبیه» چنین می‌گوید:

«فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط التعلية وكمال التحصيل جامعا لجميع النشآت الوجودية، فلا مكافئ له في الوجود ولاندر ولاشبهه بل ذاته من تمام التعلية يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنع كل الخيرات. فيكون بهذا المعنى تاما فوق التمام» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۸).

صدرا در واقع با شناساندن ذات حق و اثبات تمامیت و کمال او و اینکه در ذات او هیچ گونه دوگانگی یا تغییری راه ندارد، او را مبدأ و منشأ پیدایش همه موجودات معرفی می‌نماید. صدرا همانند افلوطین، علت ابداع و آفرینش خداوند را همین شدت کمال و فرط فعلیت او می‌داند و ذات اقدس حق را جامع جمیع نشأت وجود و منبع تمام کمالات معرفی می‌نماید. او حتی صفات موجودات را لازمه و تجلی صفات حق می‌داند، زیرا وقتی وجود حق کل الوجود است، صفاتش نیز کل الصفات است.

«وقد مر أن وجوده كل الوجود هكذا صفاته كل الصفات لانه بسيط الحقيقه وما هذا شأنه، يكون كل الشيء؛ اذ كل بسيط الحقيقه لا يكون فيه نقصان؛ لان النقصان يوجب التعدد. فما لا تمدد فيه اصلاً، لا يكون ناقصاً. وما لا نقص فيه، لا يكون شيء من معنى ذاته خارجاً منه كما مر» (همو، ص ۱۳۸).

در مسأله علت ابداع، صدرها همواره بر قاعده‌ای تأکید می‌کند که افلوپین نیز به آن اشاره دارد و آن قاعده «بسيط الحقيقه كل الاشيا و ليس بشي منها» است؛ بدین معنا که وجود بسيط محض جامع جمیع کمالات و خیرات به نحو بساطت است. پس هر کمالی که در عالم یافت شود به نحو اکمل و اقوی آن در ذات بسيط حق یافت می‌شود.

«هر موجودی که اقوی و اکمل است، بر وجودی که اضعف و انتقص است، محیط است و بر آن مقدم است و علت آن است و آثارش از آن بیشتر و صفاتش کامل‌تر است. حتی هر کمال و صفتی که برای وجود معلول هست، برای وجود علت نیز بر وجه اعلی و ارفع و اکثر هست. پس آشکار می‌شود که وجود حق تعالی که اشد و اتم از آن، وجودی نیست، بر همه وجودات ناقص امکانی و لوازم و توابع آنها محیط است و جمیع صفات وجودی و احکام و آثار کمالی بر وجهی که لایق عظمت و جلال اوست، بدون تکثر و تغییر و نقص، یعنی بدون جهت امکانی از او منبعت می‌گردد، زیرا که این جهات از لوازم نقصان وجودات و قصور آنها است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۹ - ۲۳۰).

همین مطلب را افلوپین نیز بیان می‌کند «اصل و مبدأ هر ذاتی، بسیط‌تر از خود آن ذات است» (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۰۸). و از طرف دیگر «هر چیزی که از علتی پدید آمده، در آن علت وجود دارد، پس «مبدأ نخستین»، چون چیزی پیش از او نیست، در چیزی دیگر نیست و چون چیزی نیست که او در آن باشد؛ در حالی که هر چیز دیگر در پدید آورنده خود است، پس آن مبدأ بر همه چیزها محیط است و همه را در خود دارد» (همو، ص ۱۳۱). و این دقیقاً مضمون قاعده «بسيط الحقيقه» است.

کیفیت ابداع از دیدگاه صدر المتألهین

صدرا کیفیت ابداع عالم را این گونه بیان می کند «آفرینش با ریزش و تنزل وجود از حق تعالی تحقق یافته است. وجود دادن یعنی تنزل وجود از علت و تنزل وجود یعنی نمایاندن و تجلی خود». «فما عند الله تعالى هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الأشياء منها منزلة الظلال والاشباح؛ و ما عند الله احق بها مما عند انفسها» (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۹).

بر این اساس تمام آنچه در این جهان هست «حقایق متأصله»^۱ در نزد حق تعالی به نحو وحدت و بساطت هست. پس جهان به منزله سایه‌ها و اشباح آن «حقایق متأصله» است.

موجودات عالم همه تجلیات و رشحات وجود حق هستند و از این جهت که موجودات جلوه «او» و ریزش «او» هستند، محدود شده و دارای حد و ماهیت می گردند. در واقع آنچه «او» می دهد اصل وجود است، ولی وجود دادن «او» به معنی تنزل وجود از «او» است و لازمه تنزل وجود «حد» است، بنابراین اصل و حقیقت این ماهیات نزد خداوند، یعنی نزد علتشان موجود است.

«نعم فأنه مشيئ الشئ و محقق الحقیقه؛ و الشئ مع نفسه بالامكان و مع مشيئه بالوجوب و التمامیه؛ و تأكد الشئ و تمامه فوق الشئ و یزید» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۹).

آنچه شیء را شیء می نماید و آن را تحقق می بخشد، حق تعالی است. هر شیئی نظر به ذاتش ممکن الوجود و دارای نقص و حد وجودی است، ولی نظر به ایجاد کننده اش واجب است. این شیء در نزد خداوند به نحو وجوب و تمامیت، بدون هرگونه نقص وجودی حضور دارد. در واقع در ذات حق مرتبه اعلا و اکمل هر موجودی به نحو بساطت وجود دارد و نقایص و حدود ماهوی آنها در ذات حق راه ندارند.

بر همین اساس ذات حق که مستجمع جمیع کمالات و خیر محض است، از فرط کمال و شدت تمامیت «فیضان» می یابد و موجودات از او تنزل می یابند، بدون اینکه در ذات او تغییری حاصل شود و از تعالی و تفوق او کاسته شود. بنابراین موجودات افاضه شده، دیگر

۱ - Original truth «مرتبه اعلائی هر موجودی»

نمی‌توانند جزئی از حق باشند که تنزل یافته بلکه به منزله سایه‌ها و تصاویر حقایق وجودی هستند که در ذات حق به نحو بساطت وجود دارد.

در اثر این فیضان اولین صادر که یک امر وحدانی است و صدرا از آن به «وجود منبسط» و یا «عقل» تعبیر می‌کند، پدید می‌آید. از آن جا که خداوند واحد به وحدت حقه حقیقیه است، پس اولین فیض او یک موجود واحد عقلانی است.^۱ فیض اول نظر به ذاتش دارای وحدت است، ولی از جهت الحاق ماهیت به آن دارای کثرت است؛ به همین جهت منشأ کثرات می‌گردد، ولی کثرت موجود در فیض اول بالعرض است؛ چون در اثر جعل و تأثیر فاعل ایجاد نشده بلکه چون ذات صادر اول نسبت به ذات حق تعالی دارای نقصان است، این تنزل و پایین بودن ذات مستلزم حد و ماهیت است.

صدرا در «اسفار اربعه»، تحت عنوان «کیفیت سریان وجود» در پاسخ از این سؤال که چگونه ممکن است حقیقت ثابت و بسیط حق تعالی در موجودات ناقص و محدود سریان پیدا کند و در عین حال، نقص در شرافت حقیقت وجود حاصل نشود و ثبات و تقدس آن به حال خود باقی باشد، موجودات را دارای سه مرتبه می‌داند (صدرا، الدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ، ص ۳۲۷-۳۲۹):

مرتبه اول = وجود صرف است؛ وجودی که متعلق به غیر و مقید به هیچ قیدی نیست و عرفا از آن مرتبه به «هویت غیب» و «غیب مطلق» و «ذات احدیت» یاد می‌کنند.

مرتبه دوم = وجود متعلق به غیر است؛ وجودی که مقید به وصف زاید و متصف به اوصاف و احکام محدود است، مانند عقول و نفوس و عناصر مرکب.

مرتبه سوم = وجود منبسط است؛ وجودی است مطلق و عام که عموم آن بر طریق کلیت نیست، بلکه به نحو دیگری است. این وجود حقیقتی است منبسط بر هیاکل ممکنات و الواح ماهیات که در وصف خاص و حد معینی از قبیل حدوث و قدم، تقدم و تأخر، کمال و نقص، علیت و معلولیت، جوهریت و عرضیت، تجرد و تجسم، منضبط و محدود نیست، بلکه به حسب ذاتش، بدون انضمام چیزی دیگر، متعین به تمام تعینات وجودی و

۱- بر اساس قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»

تحصیلات خارجی است و حقایق خارجی منبعث از مراتب ذات و انحاء تعینات و تطورات او هستند.

صدرا تمام حقیقت ابداع را در ارائه یک تصویر صحیح از «رابطه علیت» می‌داند. بر همین اساس در بسیاری از نوشته‌های خود به منظور بیان کیفیت ابداع و آفرینش حق تعالی به شرح و توصیف رابطه علیت می‌پردازد. در واقع او مستقیماً بحث از چگونگی پیدایش عالم نمی‌کند، بلکه این معنا را در ضمن توصیف رابطه حق تعالی با مخلوقاتش، نشان می‌دهد.

«اعلم ان فطره تعالی عبارة عن تجلی صفاته فی مجالیه، و ظهور اسمائه فی مظاهره، و هذا المجالی و المظاهر هی المسماة بالاعیان الثابتة عند قوم و بالماهیات عند قوم آخر و لیست هی معمولة كما علمت»
(صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ، ج ۲، ص ۳۳۵).

«خلق» یا «فیضان وجود» در نظر صدرا عبارت از سلسله‌ای از تجلیات و ظهورات حق، در مجالی اعیان و مظاهر اشیاء این خلق یا تجلی الهی، دائم و پیوسته است؛ آن نه آغازی دارد و نه انجामी و در تغیر مستمر و تحول دائم است و حق تعالی در هر آنی به صورت متکثر متجلی می‌شود.

از کارهای مهم صدرالمثلهین، این است که مفهوم علیت و تجلی را به هم نزدیک کرد. او ثابت کرد که معلول، واقعیتی جز تجلی و ظهور علت نیست. وی در کتاب «اسفار اربعه» رابطه علت و معلول را این گونه توضیح می‌دهد:

«آنچه از شیئی ایجاد می‌شود، در حقیقت افاضه‌ای از جوهر ذات آن شیء و از سنخ حقیقت آن شیء است. به عبارت دیگر، ایجاد کننده شیء در واقع به حسب جوهر ذاتش و سنخ حقیقتش، فیاض است، به طوری که جوهری که حقیقت آن را تشکیل می‌دهد، عیناً فاعلیت آن را نیز تشکیل می‌دهد. پس این شیء فاعل محض است و این طور نیست که امری دیگر باعث توصیف آن به فاعل بودن شود. معلول این شیء نیز همین گونه است، یعنی معلول چیزی است که بذاته اثر و مفاض است و بدین گونه نیست که چیزی دیگر غیر از معلول، ذاتاً اثر فاعل باشد، به طوری که در اینجا ولو به اعتبار تحلیل عقل، دو امر

موجود باشد یکی معلول و دوم اثر (اثر علت) که در این صورت معلول بالذات فقط یکی از این دو است. پس معلول بالذات مانند علت بالذات امری بسیط است. نتیجه اینکه هر گاه علت را از هر آنچه دخالتی در علیت و تأثیر آن ندارد تجرید کنیم، یعنی علت را «بما هو علت» و «بما هو مؤثر» در نظر بگیریم و معلول را نیز از هر چیزی که در قوام معلولیت او دخالتی ندارد تجرید کنیم، آشکار می‌شود که هر علتی به سبب ذات و حقیقت خودش علت است و هر معلولی به واسطه ذات و حقیقت خود معلول است. از همین جاست که محقق می‌شود، معلول نظر به ذات و حقیقتش، هویتی مابین با حقیقت علت مفیضش ندارد، آن گونه که عقل بتواند با قطع نظر از هویت علت به ذات و هویت معلول اشاره نماید؛ چون اگر چنین باشد لازم می‌آید که برای معلول، ذاتی غیر از معنای معلول بودن وجود داشته باشد تا اینکه بتواند بدون تعقل علتش و بدون اضافه به علتش تعقل شود و حال آنکه معلول «بما هو معلول» تعقل نمی‌شود مگر در حال مضاف به علت. پس نتیجه اینکه، معلول بالذات به این اعتبار، غیر از مضاف و لاحق بودن، حقیقتی برایش نیست و غیر از اثر و تابع بودن معنای دیگری ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱).

تحقیقی که صدرا در باب اصالت وجود در مسأله جعل انجام داد، منتهی به این مطلب شد که آنچه در باب علیت در نظر می‌گیریم که گیرنده‌ای و دهنده‌ای و اضافه و نسبتی میان آن دو به عنوان یک امر سوم وجود دارد، خطای محض است؛ این کثرت را ذهن ما می‌سازد. در حقیقت در باب علیت گیرنده و داده شده و نسبت میان گیرنده و دهنده که از آن به اضافه تعبیر می‌شود، یک چیز بیش نیست. بنابراین حقیقت وجود معلول، عین ایجاد معلول است و فیض عین افاضه است و اشراق شده عین اشراق است. یعنی چنین نیست که معلول چیزی و اضافه میان آن و علت چیزی دیگر باشد، بلکه حقیقت معلول عین اضافه علت است. این اضافه غیر از اضافه مقولی است. این اضافه برتر از مقولات است، نه جوهر است و نه عرض، در جوهر، جوهر است و در عرض، عرض؛ این اضافه را «اضافه اشراقی» می‌نامند. چون حقیقت معلول عین اضافه به علت است، نه ذات مضاف به علت، پس معلول جلوه‌ای از جلوات علت و شأنی از شئون آن است.

در نهایت صدرا چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«در مورد وجود علت و معلول، در نهایت، نظر دقیق و صحیح بر حسب سلوک عرفانی این است که علت، امری حقیقی و معلول، جهتی از جهات اوست. «علیت» و تأثیر آن در معلول، به تطور علت به اطوار و تحیت او به حیثیات برمی‌گردد نه به انفصال شیئی مابین از علت» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ، ج ۲، ص ۳۰۱).

بعد از روشن شدن معنای علیت، نکته‌ای که باید تذکر داده شود، مسأله سنخیت بین علت و معلول است و اینکه چگونه می‌توان از وجود سنخیت برای اثبات وحدت و بساطت مبدأ هستی و رابطه آن با کل هستی استفاده نمود. همان طور که قبلاً اشاره شد، منظور از علت بالذات و فاعل تام، موجودی است که از صمیم ذاتش مبدأ صدور معلول باشد و معلول بالذات موجودی است که وابستگی به غیر در کنه ذات و حقیقتش معتبر باشد و واقعیتی غیر از قیام و ارتباط به غیر نداشته باشد. پس بین علت و معلول باید سنخیت باشد. در غیر این صورت صدور هر چیزی از هر چیز لازم می‌آید. در واقع بین علت تام و معلولش کامل‌ترین نوع مناسبت و ارتباط وجود دارد، به گونه‌ای که هر معلولی قبل از وجود خاص خود، در علت خود تحقق دارد ولی به وجود اعلی و اتم. همین تحقق در علت، مبدأ صدور معلول است و بدون آن معلول موجود نخواهد شد. از این تعیین در وجود علت در لسان اهل حکمت به وجود سابق بر وجود معلول نیز تعبیر شده است و معلول تنزل همان تعیین و جهت سابقه است که عین وجود علت است (همو، ص ۲۲۹-۳۲۵؛ افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۷۳).

بر همین اساس آشکار می‌شود که باید در علت فیاض جهت اقتضای تام موجود باشد که به آن جهت، وجود معلول تعیین پیدا نماید؛ به همین سبب گفته‌اند اگر علت واجب بالذات و بسیط من جمیع جهات باشد، چون علیت علت عین ذات اوست، بیش از یک وجود، از آن مبدأ صادر نخواهد شد، چرا که لازمه دوگانگی، تعدد جهت در وجود علت است و حال آنکه علت بسیط من جمیع جهات است. در عین حال طبق قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در بردارنده حقیقت تمام اشیاء است. بنابراین حق تعالی در عین

بساطت، واحد به وحدت حقه حقیقیه است، یعنی واحدی که ثانی در مقابل او نیست. به همین جهت اولین صادر از او نیز یک واحد است، واحدی که جامع جمیع نشآت و فعلیات است و «بوحده کل الاشیاء» است. چنین موجودی نزد حکماء «عقل اول» و به عقیده عرفا «وجود منبسط» است. وجود منبسط فعلیت نظام عالم و تجلی اسماء حسنی الهی در مظاهر اعیان ممکنات است و وحدت آن وحدت عددی نیست. صدرا در این مورد می‌گوید:

«ذات حق به جهت نهایت تمامیت و فرط کمال خود، از ذات خود اضافه می‌نماید که (این اضافه) عبارت از ظهور دوم است (ظهور اول، ظهور حق بر ذات خود است) و ظهور دوم عبارت از نزول وجود واجب در مراتب افعال است که به نام اضافه و نفس رحمانی و علیت و تأثیر و محبت افعالیه و تجلی نامیده می‌شود و منشأ تکثر اسماء و صفات است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ، ج ۲، ص ۳۵۷).

باید توجه داشت که تنزل وجود به این معنا نیست که حقیقتی یا موجودی از رتبه اصلی خود پایین بیاید و مرتبه اصلی و اولیه خود را از دست بدهد و در رتبه نازل‌های قرار بگیرد؛ بلکه تنها جلوه‌ای از صورت اصلی در مراتب پایین‌تر تحقق می‌یابد، به طوری که در مراتب طولی تجلیات یک موجود، هر اندازه پایین‌تر بیاییم به همان اندازه چهره اصلی و صورت اولیه موجود را ضعیف‌تر و محدودتر خواهیم یافت. بر همین اساس در مراتب طولی تنزل، مرتبه نزدیکتر به مبدأ تجلی از وجود شدیدتر و مرتبه دورتر از مبدأ از وجود ضعیف‌تر برخوردار است. از مطالب فوق نتیجه می‌گیریم که:

بر اساس قواعد مهم فلسفی نظیر قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»، قاعده «امکان اشرف»، وجود چهار نشئه در عالم اثبات می‌شود:

- ۱- نشئه الهی (عالم الاهوت).
- ۲- نشئه عقلی (عالم جبروت).
- ۳- نشئه نفسی (عالم ملکوت).

۴- نشئه طبیعی (عالم ناسوت).

در تمام مکاتب فلسفی اسلامی اعم از مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، وجود این چهار مرتبه و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر بر اساس براهین عقلی و اصول فلسفی اثبات گردیده است. حتی دیدگاه افلوطین از کل هستی نیز وجود این مراتب و رابطه آنها را با یکدیگر تأیید می‌نماید.

صدرالمتألهین نیز براساس اصول فکری خود، مراتب موجودات را چنین معرفی می‌نماید:

«موجودات دارای مراتب مختلفی هستند که بعضی اتم و اشرف و بعضی دیگر انقص و اخس هستند. مانند نشئه الهی، نشئه عقلی، نشئه نفسی، نشئه طبیعی که هر کدام از این مراتب دارای احکام خاص خود هستند» سپس به این نکته توجه می‌دهد که هر چه نشئه وجودی ارفع و قوی‌تر باشد، موجودات در آن به وحدت و جمعیت نزدیک‌ترند و هر چه مرتبه وجودی پایین‌تر و ضعیف‌تر باشد، موجودات آن به کثرت و تفرقه و تضاد تمایل بیشتری دارند. بنابراین بیشترین ماهیات متضاد در عالم طبیعی که پایین‌ترین مرتبه است، وجود دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ.ج. ع، ص ۲۲۷).

اصل دیگری که صدرا در مورد مراتب طولی هستی بیان می‌نماید چنین است: «هر چه وجودی در تحصیل قوی‌تر و در فعلیت شدیدتر باشد، از نظر انکشاف و ظهور شدیدتر است و احاطه و شمول آن نسبت به اشیاء بیشتر است و هر چه وجودی ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، خفا و ظلمت در آن بیشتر است (ممو، ص ۱۵۴-۱۵۵).

با توجه به این اصل، مراتب مافوق همواره یک نوع حضور و احاطه بر مراتب تحت خود دارند. از آنجایی که در سلسله طولی همواره مرتبه بالاتر علت مرتبه پایین‌تر است و کمال و فضایل معلول در علت به نحو کاملتر وجود دارد، گویی فضایل مرتبه مافوق در مراتب مادون سریان دارد.

با توجه به خصوصیتی که افلوطین و صدرا هر دو برای مراتب طولی هستی بیان می‌کنند، می‌توان این نتیجه را به دست آورد که مراتب هستی به شکل عوالمی جداگانه و

مستقل از یکدیگر که هر کدام دارای وجودی مستقل و مجزا از مرتبه دیگر باشند، نیستند بلکه بین مراتب ارتباط محکم تکوینی وجود دارد. این امر باعث حاکمیت یک نوع وحدت بر کل هستی می‌شود که از آن تعبیر به «وحدت اطلاق‌ی سعی» و یا «انبساطی سریانی» می‌کنند. در این دیدگاه این گونه نیست که عالم الوهیت، هستی جدا و منقطع از عوالم پایین‌تر از خود داشته باشد و یا عالم جبروت وجود مستقل و مجزا از مرتبه الوهیت و یا مراتب تحت خود، یعنی عالم مثال و طبیعت داشته باشد. ممکن است به ذهن چنین آید که حضور واحد در اشیاء به معنای تنزل و فرود آمدن

در اشیاء است. افلوطین این معنا را از واحد نفی کرده و می‌گوید:

«اصلاً چگونه می‌توانست فرود آید؟ ولی اگر در واقع فرود نمی‌آید و با این همه، همچون چیزی که در این جا حاضر است دریافت می‌شود، آن هم نه همچون حاضری که منتظر چیزی باشد تا آن چیز از او بهره‌ور گردد. پس روشن است که در نزد خویش و قائم بر خویش است و با این همه با این چیز پیوسته است و در این چیز حضور دارد.»

اما اگر در عین حال که با این چیز پیوسته است، قائم بر خویش و در نزد خویش است، پس معلوم می‌شود که این چیز به سوی او می‌رود و اگر چنین است، پس چیزی که فاقد وجود حقیقی بود، دارای وجود می‌شود و از این طریق وارد نظام زیبای زندگی می‌گردد. در حالی که این نظام زندگی متکی بر خود و در نزد خود است، بی‌آنکه منقسم به اجزاء شده باشد و چیزی که وارد این نظام شده از کل نظام بهره‌ور می‌شود و بدین سان این نظام باید هر یک از آنها و در هر چیز فردی کلاً و به تمامه حاضر باشد در صورتی که از حیث عدد یکی بیش نیست و منقسم به اجزاء نگردیده بلکه تمام آن در همه جا حاضر است (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۲۵).

با دقت در آنچه صدرا و قبل از او افلوطین، در مورد پیدایش کثرات از «احد» می‌گوید آشکار می‌شود «احد» در عین وحدت جامع جمیع حقایق موجودات است، یعنی کمالات و اصل حقیقت تمام کائنات در ذات «احد» به نحو بساطت وجود دارد.

چنین ذاتی در عین سکون و ثبات بدون هرگونه تغییر و تحولی از فرط پری و کمال ضرورتاً افاضه می‌کند (با تمام خصوصیات و کیفیتی که قبلاً در مورد فیضان بیان شد)؛ به طوری که افاضه شده حقیقتی جز اشراق و تجلی و به تعبیر افلوطین تصویری از «احد» ندارد و بدین طریق آنچه ایجاد می‌شود در تمام هستی خود وابسته و مرهون «احد» است و در واقع به اندازه سعه وجودی خود از «احد» بهره‌مند شده است. این همان معنای حضور «احد» در کائنات با حفظ ثبات و وحدت است. این گونه «احد» که دارای وحدت حقیقی و ذات نامتناهی است در تمام هستی حضور دارد، بلکه تمام هستی در «او» حضور دارد و از او بهره‌مند است. آنچه در حکمت متعالیه تحت عنوان «وحدت وجود» مطرح می‌شود، معنایی جز همین حقیقت را افاده نمی‌نماید.

بدین طریق افلوطین و به دنبال آن صدرا، مقام «کثرت در وحدت» را منشأ و مصدر مقام «وحدت در کثرت» معرفی می‌نمایند و این دو را مربوط به هم می‌دانند. در واقع در نظر قائلین به «وحدت وجود» این دو مقام دو تعبیر از یک حقیقت هستند که ذهن بشر به جهت ناتوانی از درک حقیقت «وحدت وجود» این دو مقام را از هم متمایز کرده و به طور جداگانه بررسی می‌نماید. به یک معنا، این دو مقام، دو مرحله از حقیقت «فیضان» هستند. مقام «کثرت در وحدت» نشان دهنده مرحله قبل از تحقق افاضه است و مقام «وحدت در کثرت» بیانگر مرحله بعد از تحقق فیضان و صدور کثرات است. البته تقدم و تأخر در این جا رتبی و ذاتی است نه زمانی؛ چرا که افاضه «احد» مافوق زمان و مکان است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



كھ ابن سینا، شرح بر اثولوجيا ارسطو عند العرب، به كوشش: عبدالرحمن بدوی،

كویت، ۱۹۷۸م

كھ اخوان الصفاء، رسائل، بیروت، انتشارات وارصادر، بی تا

كھ افلوطين، دوره آثار افلوطين، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی،

۱۳۶۶

كھ بدوی، عبدالرحمن، الموسوعة الفلسفية، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات، ۱۹۸۴م

- کھ همو، *ارسطو عند العرب «شامل شرح ابن سینا بر اثولوجیا»*، قاهره، مکتبۃ النهضة المصریہ، ۱۹۴۷م
- کھ سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات «حکمة الاشراق»*، تصحیح: هانری کرین، بی‌جا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲
- کھ شریف، میرمحمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه: نصرالله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲
- کھ صدرالدین شیرازی، محمد، *مفاتیح الغیب*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳
- کھ همو، *اسفار اربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ھ
- کھ همو، *شواهد الربوبیة*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰
- کھ همو، *مبدأ و معاد*، ترجمه: حسین اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲
- کھ فارابی، ابونصر، *عیون مسائل «رسائل فلسفی»*، تصحیح: فریدریش دتیرسی، لندن، بی‌نا، ۱۸۹۰م
- کھ همو، *الدعاوی القلیبیه*، حیدرآباد کن، بی‌نا، ۱۳۴۹ھ
- کھ کاپلستن، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۶۲
- کھ کندی، یعقوب بن اسحاق، *رسائل الکندی الفلسفیة*، تصحیح: عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۵۰م
- کھ گاتری، دبلیو. کی. سی، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه: مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکرروز، ۱۳۷۵
- کھ مرجبا، عبدالرحمن، *من الفلسفة اليونانیة الی فلسفة الاسلامیة*، بیروت - پاریس، منشورات عویدات، ۱۹۸۳م

✎ Merlan, Philip, Plotinus: “*The Encyclopedia of philosophy*”,
Edit. Paul Edwards, Newyork, ۱۹۶۷

✎ Inge, W.R, *The Philosophy of Plotinus*, London, ۱۹۴۸

