

# فوق وجود

نوشته دکتر سعید رحیمیان



## مقدمه

این مقاله را در اصل به مسئله 'وجود' و 'فوق وجود' در افلاطون و فلوطین می‌پردازد. دلیل پرداختن به این مطلب آنستکه ورود به مبحث فیض به عنوان نوعی فاعلیت وجودی و ایجادى تنها با مبانی فلسفی کسانی سازگار است که وجود را اصیل تلقی نموده‌اند و باصطلاح 'وجود محور'، 'وجودگرا' یا 'اصالت وجودی' خوانده می‌شوند.

اما از طرفی دیگر مقوله وجود در افلاطون و به خصوص فلوطین که بدون اصلی نظریه فیض محسوب می‌شود تا حدی ابهام آفرین و مسئله‌ساز شده است چرا که احد و مبدأ نخست نزد ایندو به وجود و هستی متصف نبوده و 'فوق وجود' و 'ورای هستی' تلقی می‌شود. بنابر این ضروری می‌نماید که در مورد مقصود ایشان از اصطلاح فوق وجود و در نتیجه نحوه سازگاری یا ناسازگاری نظریه فیض با مرام ایشان تحقیق شود.

## مفهوم 'فوق وجود' در افلاطون

مسئله مورد بحث از آنجا آغاز می‌شود که از جمله اوصافی که افلاطون به نحو مجمل و اشاره‌وار،<sup>۱</sup> و پس از او فلوطین به نحو مفصل و استدلالی<sup>۲</sup> برای واحد و صف ناشدنی (نیک و خیر محض) آورده‌اند، 'فرا هستی' (فوق وجود) بودن<sup>۳</sup> اوست. افلاطون بدین نکته اکتفا می‌کند که چیزهای شناختنی نه فقط - در بعد شناخت‌شناسی - وصف شناخته شدن و

شناخته بودن را از اصل خیر یا واحد کسب می‌کنند بلکه علاوه بر آن - در بعد وجودشناسی - وجود و ماهیت آنها نیز از خیر است؛ با آنکه خیر، عین وجود نیست بلکه از حیث عظمت و قدرت، به مراتب بالاتر از آن است. از این تعبیر چنین برمی‌آید که افلاطون وجود را کمال نسبی و منحصر به ساحت حقایق ماسوای خیر - و مشخصاً معقولات و مثل - می‌دانسته و کاربرد آن را نه در محسوسات (به دلیل دون وجود بودن) و نه در خیر واحد (به دلیل فوق وجود بودن) روا نمی‌دارد<sup>۳</sup> و به هر حال به قصد تنزیه خیر از نقصی که ملازم مفهوم وجود می‌دانسته، آن را فراتر از این مقوله تلقی نموده است.

### مفهوم 'فوق وجود' در فلوطین

فلوطین در جایی ضمن تفسیر سخن فوق‌الذکر از افلاطون، آن را به شیوه‌ای خاص که با جهان‌نگری خود او سازگار است، تفسیر می‌کند. وی می‌گوید: «افلاطون سخن از سه مرتبه یا سه پله می‌گوید... 'همه چیز' یعنی نخستین صادر در گرداگرد پادشاه همه چیزهاست.»<sup>۴</sup> همچنین گفته است که آنچه علت است پدری دارد و مرادش از آنچه علت است عقل است زیرا عقل در نظر او آفریننده جهان است و می‌گوید عقل، روح را از آمیزه‌ای که ساخته بود پدید آورد.<sup>۵</sup> پدر این علت، یعنی پدر عقل را، نیک می‌نامد که در «فراسوی هستی و عقل است.»<sup>۶</sup>

وی بدین ترتیب ریشه عقاید خود را در آثار افلاطون نشان می‌دهد. اما وی با تفسیری از برتر بودن نیک از هستی و عقل از طرفی و یکسان دیدن هستی و عقل از طرفی دیگر، معتقد است افلاطون نکته مزبور را به پیروی از پارمنیدس در اصل مشهور خود یعنی «اتحاد عقل و وجود یا اندیشه و هستی: اندیشه همانا هستی است» اقتباس نموده است. نکته‌ای جالب و درخور توجه آمده است: «پایه آن نظریات پیشین را پیش از همه پارمنیدس نهاده و عقل و وجود را یکی شمرده است آنجا که می‌گوید اندیشیدن و بودن یکی است او این وجود را بی حرکت دانسته و در عین حال اندیشیدن را به آن نسبت داده است.»<sup>۷</sup> چنانکه واضح است فلوطین به «اندیشه و اندیشیدن» پارمنیدس، جنبه اقتومی داده و آن را ذاتی خاص (در اینجا عقل به عنوان اکتوم دوم و صادر نخستین) تلقی کرده و سپس آنرا با «هستی» مورد نظر پارمنیدس که حالت وصفی داشته<sup>۸</sup> متحد دانسته است وی در فصل بعد ضمن استنتاجی چنین می‌گوید: پس روشن شد که آنچه برتر از هستی است «واحد است.»<sup>۹</sup> ظاهر مطلب آنست که مقوله وجود در نزد فلوطین، مادون مقوله وحدت و مرادف با مرتبه عقلانی

واقعیت و فوق سایر اقسام و طبقات موجودات قرار دارد.

وی آنگاه از این نکته، قاعده و استدلالی را برای توضیح نحوه مبدئیت واحد نسبت به کثرات موجود استخراج می‌کند و در بخش دوم از نه‌گانه پنجم<sup>۱۰</sup> پس از طرح این مطلب که: «واحد همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود، آن چیزها باشد» این نکته را مطرح می‌کند که چگونه ممکن است از این واحد که خود بسیط است چیزهای کثیر پدید آیند؟<sup>۱۱</sup> و در جواب می‌گوید: بدین سان که چون هیچ چیز در او نبود همه چیز می‌تواند از او برآید و برای اینکه هستی پدید آید، واحد، خود نمی‌توانست هستی باشد بلکه تنها می‌توانست پدیدآورنده هستی باشد و هستی باصطلاح، نخستین شدن (فرایند یا تکوین)<sup>۱۱</sup> است چون نخستین، کامل و پر است روی آوردنش به «او»، «هستی» را پدید آورد و نگرشش به «او» سبب پیدایی «عقل» شد... و در آن واحد، هم عقل شده و هم هستی. از قطعه مزبور چند مطلب مهم استنتاج می‌شود:

الف. همانطور که ارسطو، خدای خویش را با وساطت عنصر حرکت - که ویژگی اصلی عالم در نزد اوست - اثبات می‌کند و در نهایت او را محرک لایتحرك می‌خواند، چرا که حرکت و خروج از قوه به فعل مستلزم نقص و قوه و نیاز است نیاز به فعلیت و کمال جدید و محرکی است که مخرج از قوه به آن فعلیت - هر چند به نحو غایت - باشد. و همانطور که خدای ارسطو، به خلاف دیگر موجودات؛ عقلی است که به خود می‌اندیشد، فلوطین نیز با گرایشهای تنزیهی و با ابداع این قاعده که؛ اصل و مبدأ همه چیز، نمی‌تواند، خود آن چیزها باشد و با مقایسه ضمنی وجود به اوصافی نظیر تعقل و حرکت<sup>۱۲</sup> و مانند آن معتقد است اگر واحد، خود متصف به وجود بود نمی‌توانست وجود آفرین باشد (همچنانکه اگر محرک اولیه خود متحرک می‌بود نمی‌توانست حرکت آفرین باشد).

ب. فلوطین هستی و اندیشه را دو وصف مقید و محدود و منحصر به مرتبه عقل می‌داند که به صورت دو وصف مختلف از حیث مفهوم، و متحد از حیث مصداق، حاصل دو نوع ربط و دو جنبه عقل در ارتباط با واحد می‌باشند.

ج. مهم‌تر از همه اینکه این عبارت قابل تفسیر به این معنی است که مقصود از آن وجود و هستی که واحد، فراتر از آن است وجود محدود و مقید است که در ضمن حدود وجودی و ماهیات موجوده و وجودات متعین در سلسله مراتب عالم، نمودار می‌شود. این نکته‌ای است که در جایی دیگر (از نه‌گانه پنجم) به آن تصریح می‌شود. فلوطین پس از آنکه به صدور عقل یا هستی از واحد اشاره می‌کند و این نکته که هستی پرتو ضعیفی از واحد است، تفسیر

و استدلال مهمی را در بحث مورد نظر می‌آورد. عبارت او این است که چون هستی [مقصود، عقل است] که پدیدار شده صورت یا شکل است آن هم نه شکلی خاص بلکه مطلق شکل... پس او به ضرورت باید بی‌شکل باشد. ولی چون بی‌شکل است پس هستی نیست، زیرا هستی باید بنحوی باشد که بتوان درباره‌اش گفت: «این».<sup>۱۳</sup> یعنی متعین و در نتیجه محدود باشد.<sup>۱۴</sup> نکته مهم، اینجاست که فلوطین، هستی را مرادف با تعین و تقید به صورت یا شکل و محدودیت می‌بیند و از اینجاست که با دیدگاه تنزیه گرایانه‌ای که دارد وصف هستی را از واحد سلب می‌کند.<sup>۱۵</sup> هستی در نزد فلوطین از این حیث شبیه اصطلاح «کون» در نزد عرفای مسلمان است که هر چند آن در اصل وضع به مطلق هستی اشاره دارد اما، در اصطلاح ایشان، مخصوص عالم ماسوی و منحصر در عالم ظهور می‌باشد. از ادامه عبارت او چنین مستفاد می‌شود او را نمی‌توان به عنوان «این» دریافت و گرنه اصل اصلی نخواهد بود و بنابراین یگانه سخنی که درباره‌اش می‌توان گفت «در فراسوی هستی»<sup>۱۶</sup> است... بنا بر این او برتر از هستی و در فراسوی آن است. فراسوی هستی اشاره‌ای به این نیست و نامی برای او نمی‌باشد بلکه تنها بدین معنی است که او «این» نیست.<sup>۱۷</sup>

نکته ۱: از جمله اخیر فلوطین می‌توان در درستی و صحت تعبیر ژیلسون از مرام فلوطین تردید کرد. ژیلسون در مقایسه خدای مسیحی با خدای فلوطین می‌گوید از خدای مسیحی، از آن جهت که وجود دارد (وجود است)، اشیاء و کثرت موجود می‌شوند اما از خدای فلوطین از آن جهت که نیستی است و وجود ندارد همه چیز ناشی می‌شود. حال آنکه به تصریح فلوطین، سلب و صف هستی از احد مجوز انتساب هیچ یا عدم و ناچیزی به او نیست بلکه به معنی آنست که او «این» یعنی وجود مقید و جزئی و متعین نمی‌باشد.

این نظرگاه فلوطین، پس از او، در سایر افلاطونیان نیز بازتاب فراوان بجا نهاده است چنانکه پروکلس در ترسیم نظام وجودی خود اصولاً برای وجود مرتبه‌ای مجزا از عقل و واحد و بین آندو لحاظ کرده و آنرا صادر اول دانسته است.<sup>۱۸</sup> و<sup>۱۹</sup>

نکته ۲: از منظر فلسفه اسلامی می‌توان این مطلب را به بحث مشتق ارجاع داد چرا که نزاعی وجود دارد که آیا مشتق ضرورتاً به حمل اشتقاق (ذوهو) بر موضوعات، حمل می‌شود یا آنکه به حمل مواطاة (هوهو) نیز حمل می‌گردد. فی‌المثل، آیا «موجود» عبارت است از شیء (ماهیت) له‌الوجود یا شیء هو‌الوجود.

و ظاهراً از آنجا که در زبان یونانی بین دو کلمه موجود و وجود، نوعی اشتقاق است فلوطین ترجیح داده است که از حمل نمودن و اسناد وجود و موجود بر احد پرهیز کند تا

توهم ترکیب از وجود و ماهیت و مانند آن لازم نیاید. و این در حالی است که احد در نظر او متحقق، واقعی و موجود به معنی اعم می‌باشد و او در موارد متعددی به تحقق همه کمالات وجودی در احد تاکید دارد. خواهیم دید که صدرالمتهلین با تکیه بر نکاتی از جمله آنچه ذکر شد تفسیری دقیق از مقصود فلوطین (صاحب اصلی ائولوجیا) بدست می‌دهد.

مؤید مطلب فوق تفسیر ژیلسون از قطعه‌ای از نه گانه پنجم فلوطین است.<sup>۲۰</sup> در خصوص اشتقاق لغوی «وجود» از «وحدت» و «واحد» در اینجا برگردان فارسی ترجمه ژیلسون از نه گانه مزبور را، که تقریباً با ترجمه مک‌کنا تطابق دارد، نقل می‌کنیم:<sup>۲۱</sup>

«فلوطین در باب اعداد می‌گوید مشارکت در یکان است که باعث پیدا شدن کمیت‌ها می‌شود و در اینجا نیز بهره‌وری و اثرپذیری از واحد است که پیدایش حقیقت می‌شود و وجود، چیزی بیش از اثری از احد نیست. و اگر چنین بگوییم که لغت هستی وجود (to be=einai=to hen to) از واحد (one=en) مشتق شده است نباید در صحت گفتار خود تردید کنیم.<sup>۲۲</sup>»

#### بررسی نظریاتی درباره مراد فلوطین از فوق وجود

در توضیح مقصود فلوطین از «فوق وجود دانستن احد» نظرات متفاوتی ارائه شده است و در اینجا به بررسی چند دیدگاه می‌پردازیم:

۱. نظریه ژیلسون ژیلسون معتقد است مبنای فلسفه فلوطین برخلاف فلسفه توماس و فلسفه وجود محور مسیحی فلسفه‌ای «وحدت محور» و مبتنی بر «اصالت وحدت» است. وی طرح مسئله «فوق وجود» در افلاطون را روزنی به عرفان تلقی نموده که افلاطون آن را گشوده اما خود وارد آن نشده است و این کار را فلوطین با بصیرتی خاص انجام داده و اعلام نموده است که اگر اصلی فوق وجود موجود باشد بنابر این باید نقطه آغاز هر فلسفه‌ای باشد.<sup>۲۳</sup> وی می‌گوید: اینکه فلوطین آن امر فوق وجود را «واحد» می‌نامد بیانگر آنست که وی، «وحدت» را ملاک حقیقت می‌داند چه آنکه خود گفته است: «به کثیر و مرکب نتوان گفت هست.» به نظر او واحد از طریق «وحدت» در همه موجودهای واحد مشارکت دارد و نحوه خاص وحدت او اصل و علت همه وحدت‌های مشارکت در موجودات است، به هر حال، واحد، موضوع نیست چرا که در ورای وجود واقع است.<sup>۲۴</sup>

وجود در فلوطین اصل دوم است و چون اصل نخست، خود، وجود نیست می‌تواند منشأ و علت همه وجودات باشد. واحد فلوطین عقلی نیست بلکه ورای حقیقت و

حقیقی تر از خود حقیقت است.<sup>۲۵</sup> ژیلسون سپس این سوال را مطرح می‌کند که چه ضرورتی دارد که واحد فوق وجود قرار گیرد؟ و در جواب می‌گوید از آنجا که هر موجود جزئی، واحدی جزئی است که در وحدت (با واحد) مشارکت دارد در عین حال که خود، وحدت صرف نیست، اگر احد نیز یکاتی جزئی بود خود واحد نمی‌بود چرا که خود واحد (واحد فی نفسه و بالذات) باید قبل از یکان جزئی، باشد. خلاصه اینکه واحد متعین جزئی نمی‌تواند وحدت فی نفسه و حقیقی باشد. بنابراین احد نه آن است نه او (اشاره دارد به نفی شیثیت و شخصیت خدا در نزد فلوطین).<sup>۲۶</sup>

تا اینجا به نظر می‌رسد که ژیلسون به اصل نظر فلوطین راه یافته است اما در عبارات بعد مطلبی را به فلوطین نسبت می‌دهد که، چنانکه قبلاً گذشت، ما را در صحت دریافت او به شک می‌اندازد و آن اینکه او ادعا می‌کند: «احد نیک‌تر و والاتر از آن است که چیزی باشد» پس احد ناچیز است.<sup>۲۷</sup> در تکمیل این مطلب و در جهت بیان فرق بین مسیحیت و فلسفه فلوطین می‌گوید در اولی، استناد درجات حقیقت به مبدأ بدان جهت است که او هست اما در دومی، استناد مذکور بدان جهت است که او چیزی نیست و در نهایت نیز می‌گوید بحث در مقایسه یک وجودشناسی با وجودشناسی دیگر نیست بلکه در مقایسه یک وجودشناسی با وحدت‌گرایی است و چنین مقایسه‌ای محتمل است.<sup>۲۸</sup> حال آنکه می‌دانیم به نظر فلوطین (چنانکه پیشتر دیدیم) صدور اشیاء از احد و انتساب آنها به او از آن جهت است که او چیزی معین، این یا آن، نیست نه بدان جهت که او چیزی نیست و این منافاتی با وجودگرایی در فلسفه ندارد چرا که لازم نیست در فلسفه‌ای وجودی، تاکید اساسی بر اصطلاح وجود و مفهوم آن باشد بلکه کافی است اوصاف اساسی وجود و لوازم اصالت وجود (نظیر تشکیک درجات موجودات، جعل در ناحیه وجود و مبحث تشخیص وجودی و...) مورد پذیرش واقع شده باشد.<sup>۲۹</sup>

۲. نظریه کاپلستون کاپلستون ضمن اشاره به اینکه احد در ورای فکر، دانش، وجود و جوهر است می‌گوید «معنی فوق وجود بودن احد آنست که واحد برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه داریم چرا که مفهوم وجود از متعلقات تجربه ما مأخوذ است».<sup>۳۰</sup> اگر مقصود کاپلستون از متعلقات تجربه، وجودات محسوس است که باید گفت برعکس، فلوطین به مانند افلاطون، جزئیات محسوسه را لایق اطلاق واقعی مفهوم «وجود» بر آنها نمی‌داند و اگر مقصود او از متعلقات تجربه، موجودات محدود باشد از آن حیث که این موجودات متعین و محدودند، در این صورت بازگشت این تحلیل به نظر آرمسترانگ

است که بدان اشاره خواهیم کرد.

۳. نظریه بدوی عبدالرحمن بدوی در اثر خود، *خریف الفکر اليونانی ضمن توضیح فلسفه فلوطین*، معنی نفی وجود از احد و وجه آنرا چنین ذکر می‌کند که «وجود نزد فلوطین با انفعال و تأثر و تغییر و در نتیجه، ترکب، مرادف است، بنابراین مبدأ اعلی باید از وجود اعلی و اشرف باشد».<sup>۳۱</sup>

اشکال نظریه بدوی، عدم استناد آن به دلیلی موجه در آثار فلوطین است. به علاوه که فلوطین به تبع افلاطون وجود حقیقی را در امور نامتغیر و ثابت نظیر عقل می‌جوید نه در امور توأم با انفعال و تأثر و تغییر.

۴. نظریه آرمسترانگ وی در تاریخ فلسفه کمبریج در مبحث فلسفه فلوطین ضمن تاکید بر تأثر فلوطین از مطالب جمهوری و پارمنیدس افلاطون در زمینه خیر و ایده‌ها می‌گوید «وجود در نزد فلوطین غالباً محدود به ماهیت و صورتی از ذات است».<sup>۳۲</sup> وی «فقدان حد» را مجوز الهیات سلبی فلوطین می‌داند. آنگاه ضمن مقارن دانستن وجود با حد و تعیین در نزد یونانیان عموماً و فلوطین به خصوص، تغییری را در رأی فرفورپوس گزارش می‌کند؛ بدین سان که وی احد را وجود مطلق و صرف دانسته که در اصل وجود با عقل مشارکت دارد.<sup>۳۳</sup>

به نظر می‌رسد آرمسترانگ به سرّ و دلیل نظر فلوطین پی برده باشد. چه آنچه به نقل از فرفورپوس در ذیل نقل نموده، می‌تواند نمایانگر وضوح تدریجی مسئله وجود و فهم عدم تنافی وجود با اطلاق و بی‌حدی و بی‌قیدی از جانب افلاطونیان باشد، امری که به گفته دکتر بدوی برای اولین بار توسط فیلون اسکندرانی اکتشاف گردیده. او می‌گوید: «نظریه اهللی بودن نامتناهی را برای اولین بار در تاریخ اندیشه دینی یا فلسفی در فلسفه فیلون می‌یابیم، یعنی برخلاف آنچه که در تفکر یونان مطرح بود که امر نامتناهی و غیرمحدود و نامتعیّن را درجه‌ای کمتر از امر محدود و متناهی و متعیّن قرار می‌دادند، مشاهده می‌کنیم که فیلون وضع را برعکس نموده و نامتناهی را اعلی و اشرف از متناهی می‌داند چرا که نامتناهی شامل هر گونه متناهی نیز می‌شود و نسبت بدان احاطه دارد».<sup>۳۴</sup> البته فلوطین این امر را در قالب قاعده بسیط الحقیقه قبول کرده اما واضح نیست که چرا در ناحیه وجود این اصل را اعمال نکرده و در مورد وجود نامتناهی و مطلق و وجود متعیّن و نامطلق به چنین نتیجه‌ای نرسیده بلکه وجود را مرادف با وجود متعیّن گرفته است.

۵. نظریه صدرالمتهلین صدرالمتهلین در این زمینه تفسیری خاص دارد که به نظر

نگارنده از دیگر آراء دقیق‌تر و صحیح‌تر است. توضیح آنکه از موارد مهمی که در تصویر دقیق صدرالمتألهین از خلقت و صدور، به منزله فاعلیتی ایجاد تأثیر اساسی نهاده تعبیر اثولوجیا از جریان ایجاد به «نبجاس الهویات» و «صدور الانیات» است که اولاً مسئله خلقت و صدور کثرت از وحدت را در حیطة وجود و موجودات و ثانیاً نحوه آن را نیز براساس انبجاس و افاضه هستی دانسته است. صدرا در مواردی این نحوه تغییر را ناشی از دیدگاه اصالت وجودی صاحب اثولوجیا و نظر وجودشناسانه وی به مسئله «جعل» ارزیابی کرده است. وی در این مورد چنین به تحلیل و استنتاج پرداخته است:

«كانك قد تهيأت بما قدمناه اليك من بيان كون البسيط الحق كل الاشياء - لفهم كلام هذا المعلم و تحقيق مرامه و لعله اراد بالهوية هنا (اي في قول المعلم: انبجست منه الهوية): الوجود لا الماهية المرسله - كما ظن - لانها غير معموله بل اراد به التشخيص المتميز عن سائر. التشخيصات المبائن لها و هذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث ان لكل منها وجوداً محدوداً بحد من الكمال فيكون مباحثاً لموجود آخر مغايراً له و اما الوجود الواجبي فهو لكونه غيرمتناهي لقوة و الشدة و لامحدود بحد و غاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل حد وجودي و ما فوقه و ورائه فلا مبائن له في الوجود و لا غير ليكون متميزاً عنه بكونه مسلوباً عنه و بالعكس فانه لا يكون عادماً لشيء من الاشياء فحيث هو هو كانت الاشياء كلها فيه حيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه...» ۳۵

گویا از آنچه پیشتر عرضه داشتیم یعنی از اینکه بسبب الحقیقه خود همه اشیاست برای فهم کلام این معلم فلاسفه و تحقیق هدف او آماده باشی. چه بسا مراد او از هویت در اینجا (یعنی انبجست منه الهویة) وجود باشد نه ماهیت مطلق و مرسل - چنانکه برخی پنداشته‌اند - چرا که ماهیت مرسل، غیرمجموعول است، بلکه مقصود او از هویت، تشخیصی است که از سایر تشخیصات متمایز بوده و با آنها مباین است و این امر در نزد صاحب اثولوجیا در غیر باری تعالی تحقق دارد چرا که برای هر یک از ماسوی، وجودی محدود به حدی از کمال ثابت است که به واسطه آن حد و آن وجود از موجودات دیگر تباین و تغایر دارد. اما وجود واجب از آن حیث که از جهت قوت و شدت، غیرمتناهی است همچنین محدود به حد و غایتی نیست بدین معنی هویتی ندارد زیرا جامع هر حد وجودی است و موجودی و رای او در ناحیه هستی نیست و اصولاً غیری نسبت به او فرض نمی‌شود - آنچنان غیری که واحد بسبب از او سلب شود - چرا که او فاقد هیچ چیز نیست (و همه چیز را داراست) بنابراین از آن حیث که او اوست همه اشیا در او حاضرند و هر جا نیز که چیزی باشد او با آن موجود



است.

دلیل نقل این قطعه نه چندان کوتاه که در تفسیر متنی از اثولوجیا نگاشته شده، اهمیت اساسی آن از چند جهت به خصوص از حیث کمکی است که به شارحان افکار فلوطین می‌کند. بدین توضیح که:

اولاً، تصویری گویا از افاضه به منزلهٔ ابداع وجود بر پایهٔ نظریهٔ جعل در وجود نه در ماهیت ارایه شده. ثانیاً، مقصود صاحب اثولوجیا از فوق وجود بودن مبدأ واحد در عین منبع و مفیض هر وجود بودن او نیز تشریح شده است بدین توضیح که مقصود وی از هویت در تعبیر «نبجاس هویت» را می‌توان «وجود» دانست یعنی احد وجودی مباین با موجودات دیگر ندارد. اما با توجه به مساوقت وجود و تشخیص، و در تفسیر دقیق‌تر، می‌توان مقصود او را از هویت همانا «تشخیص» دانست. بنابر این فوق هویت بودن او و منشأ هر هویت بودنش به معنی آنست که واحد، تشخیصی ندارد که وی را مباین و جدا از سایر تشخیصات کند، و چنین تشخیصی در ماسوای واحد معنی دارد؛ چرا که آنها هستند که هر کدام وجودی محدود به اندازه‌ای از کمال دارند و در نتیجه مباین و جدا از موجود دیگر می‌شوند اما وجود واجب به جهت عدم تناهی، هویتی (تشخیصی) را که چیزی از او سلب یا او را از چیزی جدا کند، دارا نیست.

نکته‌ای را اضافه می‌کنم: دکتر اعوانی در رسالهٔ تحت عنوان عقل و نفس در فلوطین و سهروردی ضمن اشاره به اینکه جهان فلوطین تا مرتبه عقل با فرادش فکری یونان به خصوص نظام افلاطون و ارسطو انطباق دارد (به این معنی که تا مرتبهٔ عقل، هر قدر موجودی از صورت و تعین بیشتری بهره‌مند باشد به همان نسبت، کمال وجودی آن بیشتر است)، وجود را در نزد فلوطین مقارن و مستلزم تعین و حد و صورت دانسته و به استنتاجی شبیه نظریهٔ آرمسترانگ رسیده‌اند. وی معتقد است فلوطین بر این امر تأکید می‌کرد که به واحد اول که مطلقاً ورای هر گونه تعین است نمی‌توان حتی لفظ وجود یا عدم را اطلاق کرد زیرا وجود نیز تعینی از واحد مطلق و صادر از ذات اوست.... به عقیدهٔ فلوطین هر موجودی مقید به صورت یا ماهیت و ذات خویش است و فرض موجود بدون صورت و یا ماهیت ممنوع است (تاسوعات ۶-۱-۵) و وجود مطلق عبارت از وحدت صوری است که در عقل الهی تقرر دارد. پس آنچه که ورای تعین، حد و صورت قرار دارد ورای وجود نیز هست. این نظریهٔ واحد فلوطین به عنوان امری ورای موجود، وی را از حکمای پیش از وی متمایز می‌کند.

### بحشی در اصالت وحدت فلوپین

برخی محققان<sup>۳۶</sup> گفته‌اند فلسفه فلوپین را باید نوعی «اصالت وحدت» نامید.<sup>۳۷</sup> که با اصالت وجود در تنافی و با آن غیر قابل مقایسه است.

بخش اول این سخن پذیرفتنی و دقیق است اما بخش دوم، قابل نقد است چرا که اولاً فلوپین خود مرزی دقیق بین وجود و وحدت را ترسیم نمی‌کند بلکه – چنانکه پیشتر اشاره کردیم – حتی با ریشه یابی لغوی در زبان یونانی «موجود» را از «وحدت» و واحد، مشتق می‌داند.

به علاوه از نقطه نظر فلسفه اسلامی، آنچه مقابل فلسفه وجودگرا و اصالت وجودی مطرح است، اصالت ماهیت است و هر کدام از این دو مرام شاخصه‌هایی<sup>۳۸</sup> دارند که تنها با توجه به آنها می‌توان یکی از دو وصف مزبور را به‌نحله یا مرامی انتساب داد. هر چند بحث اصالت وجود یا ماهیت در زمان فلوپین اساساً مطرح نبود اما با توجه به مولفه‌ها و اصول فلسفه او، اثری از شاخصه‌های اصالت ماهیت را در فلسفه او نمی‌یابیم، به خلاف ملاک‌های نظام اصالت وجودی که در آثار او به‌کرات به چشم می‌خورد. به هر حال استنتاج نهایی در مورد اصالت وجودی بودن یا نبودن فلسفه فلوپین باید پس از بحث درباره فیض فلوپین و شاخصه‌های آن ارایه شود.

اما هم اکنون به توضیح و تفسیر اصالت وحدت فلوپین و ارکان آن می‌پردازیم. فلوپین ملاک حقیقی بودن یک موجود را وحدت متحقق در آن می‌داند و اظهار می‌دارد هر چه وحدت در موجودی قوی‌تر باشد وجود آن اشرف و اعلی خواهد بود و هر وحدتی که در هر درجه در موجودات به چشم می‌خورد از وحدت واحد بهره‌مند است و از آن ناشی شده است. وحدت نه تنها اصل توجیه‌کننده نحوه صدور کثرات است (هر وحدتی که کامل شد سرریز می‌شود) بلکه اصل راهنمای شناسایی مراتب هستی نیز هست. به همین جهت فلوپین در استنتاج نظام فلسفی‌اش دو طریق را پیموده است: نزولی و صعودی. در طریق اول، پس از طرح «واحد فوق وجود» (واحد حقیقی) و برخی صفات سلبی و تنزیهی او، چنین استنتاج می‌کند که به جهت کمال مطلق و غنای تام او ضرورتاً موجودی دیگر که در ناحیه وحدت، پرتوی ضعیف‌تر از وحدت واحد را دربر دارد، به وجود می‌آید که او نیز به نوبه خود به وحدات ضعیف‌تر وجود می‌دهد (احد، عقل، نفس و طبیعت).<sup>۳۹</sup>

طریق دوم بدین صورت است که فلوپین دائماً به‌ارجاع هر کثرت مورد مشاهده به وحدتی که آن را در برگیرد می‌پردازد.<sup>۴۰</sup> بدان نحو که «نفس فردی» اگر با جسم مقایسه

شود مایه وحدت آن است چراکه موجب حیات آن شده و در برگیرنده و متحدکننده تمامی اطراف بدن می‌باشد. حال نفوس فردی، خود، نیز محتاج‌اند که به مبدئی یگانه و واحد استناد یابند که در نظام فلوطین این مبدأ 'نفس کلی' است اما نفس کلی نیز علیرغم وحدتش، هنوز وحدت کاملی نیست چراکه برای حیات دهی به جسم و بدن و اداره آن، حرکت آفرینی در آن، محتاج تصور عالم و اطراف آن و فعالیت در جهات مختلف آن است. بنابراین در این سیر از وحدت به کثرت به امری می‌رسیم که هم وحدتش کامل تر است و هم ثابت مطلق بر او حکمفرما است که همانا 'عقل' است که حاوی مثل ازلی است و در هر آنچه در زمان و مکان موجود است، مشارکت دارد. این وحدت عقل بدون شک از وحدت نفس والا تر و اشرف است چراکه بدون وساطت جسم، می‌تواند در خویش تأمل کند. با این حال وحدت عقل باز وحدتی مطلق نیست چراکه هر اندیشه و تعقلی حتی اگر اندیشه درباره ذات و تفکر به خود باشد بر نوع دوگانگی و ثنویت دلالت دارد در اینجا است که وحدت و موجودیت عقل، خود باید به وحدتی مطلق و حقیقی و بالذات منتهی شود که تنها درباره آن می‌توان گفت هست، و وحدت او وحدتی است غیر آمیخته با هر گونه کثرت واقعی یا فرضی. این نخستین اقوم را فلوطین، 'احد' می‌گوید: '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، واحدند.'<sup>۴۱</sup>

### پی‌نوشت‌ها:

۱. جمهوری، ص. ۵۰۹ (ترجمه فارسی، ص. ۳۸۴).
۲. نه‌گانه‌ها، ۵-۶-۵ و ۱-۲-۵.
۳. با تدبیر در مقولات پنجگانه افلاطونی (وجود - حیات - عقل - حرکت - سکون)، که وی سه‌تای نخست را سه‌وصف اصلی عالم ایده و مثال می‌داند، واضح می‌شود که وجود، از اوصاف خاص مثل و ایده‌ها بوده که بعدها توسط برخی پیروان افلاطون جنبه اقمومی و مستقل به خود گرفته است.
۴. 'نامه شماره ۲ افلاطون'، ص. ۳۱۲.
۵. تیمائوس، ۴۳.
۶. نه‌گانه‌ها، ۸-۱-۵.
۷. همان منبع. وی سپس شرحی بر فلسفه 'اصالت وحدت' خود می‌آورد.
۸. برای تشریح اصل مزبور در کلام پارمنیدس ر.ک.: دکتر خراسانی. نخستین فیلسوفان یونانی. صص. ۲۸۴-۲۹۷.
۹. نه‌گانه‌ها، رسایل فلوطین ۱۰-۱-۵.
۱۰. همان، ۱-۲-۵.
۱۱. در ترجمه انگلیسی 'primal act of generation' آمده است.

۱۲. بیاد داشته باشیم که وجود به همراه حرکت، عقل و سکون و حیات پنج مقوله اصلی افلاطون را تشکیل می‌دهد. به همین جهت افلاطون و فلوپین به 'وجود'، 'حرکت' به یک چشم می‌نگرند و از آنها تلقی واحدی دارند.

۱۳. این تعبیر در ترجمه انگلیسی موجود نیست: متن ترجمه انگلیسی چنین است:  
'Being must have some definition and therefore be limited' (Mackena, p.231.)

۱۴. نه‌گانه‌ها، (۵-۵-۶).

۱۵. می‌دانیم که وی اوصاف تعقل - علم و اراده را نیز به جهت استلزام نقص در واحد از او سلب نموده است.  
16. Transcending being.

۱۷. نه‌گانه‌ها، (۵-۵-۶). برهه نیز در تاریخ فلسفه خود (ص. ۲۴۸) می‌گوید که وجود یا بودن از نظر افلاطون به معنی چیزی بودن است.

۱۸. ر. ک.: عبدالرحمن بدوی. *الافلاطونية المحدثة فی الاسلام (الخیر المحض)*. ص. ۶ (باب ۴) و نیز ماجد فخری. *سیر فلسفه در جهان اسلام*. صص. ۴۴ و ۴۵ نیز ر. ک.: مقدمه مقاله «پروکلس و نظام فلسفی او» از نگارنده، *کیهان اندیشه*، شماره ۷۲.

۱۹. به نظر می‌رسد تحقیق در زمینه مقایسه آراء پروکلس در *الخیر المحض* که تحت عنوان «عناصر آتولوجیا» نیز در بلاد اسلامی منتشر شده است با آراء عرفا، در «نخستین صادر دانستن وجود منبسط» بجا و مثمر ثمر خواهد بود.

۲۰. نه‌گانه‌ها، ۵-۵-۵.

۲۱. در ترجمه فارسی اثری از بحث اشتقاق لغوی نمی‌یابیم و در اینجا به همان ترجمه انگلیسی اعتماد کرده‌ایم  
22. Gilson. *Biang and some... hers* p.25.

23. Ibid, p. 20.

24. Ibid, p. 21.

25. Ibid, p. 22.

۲۶. ژیلسون در اثر دیگر خود خدا در فلسفه مسیحی گوید: وجود نزد فلوپین مرادف با تمایز با سایر اشیاء و توأم با ادراک و تعقل است (مجله فرهنگ، شماره ۴ و ۵، ص ۱۰۶).

27. Gilson, *op.cit.* p. 22.

28. Ibid, p. 26.

۲۹. به همین جهت است که اگر تصریح شیخ اشراق بر اصالت ماهیت نبود مقصود او از نور و درجات آن را وجود و مراتب تشکیکی وجود تلقی می‌نمودیم چه آنکه در مواردی نیز برخی مبانی شیخ اشراق تنها با اصالت وجود سازگار است.

۳۰. کاپلستون، تاریخ فلسفه. (یونان و روم)، ج ۱ صص. ۵۳۶-۵۳۵. وی در این زمینه به جمهوری، ص. ۵۰۹ ب. استناد جسته است.

۳۱. بدوی. *خریف الفکر اليونانی*. ص. ۱۲۸.

32. Armstrong, *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy* p.237

33. Ibid, p.238

۳۴. عبدالرحمن بدوی. *موسوعة الفلسفیه*. ج. ۲ ص. ۲۲۲.

۳۵. اسفاره، ج. ۷ صص. ۲۷۴-۲۷۳. در زمینه صدور وجودی و انبجاس فضایل از علت اولی همچنین رجوع شود به اسفاره، ج. ۶ ص. ۲۷۸.

۳۶. نظریه ژیلسون مطرح در: (Gilson. *Being...p.24*)

۳۷. البته باید به تفاوت‌های نظام وحدت‌گرایی فلوپینی با نحله‌های دیگری که به «مونیسیم» موسوم‌اند توجه

داشت.

۳۸. فی‌المثل شاخصه اصالت وجود، عبارتست از پذیرش تشکیک وجودی موجودات، اسناد تشخیص به وجود طرح جعل در ناحیه وجود و....

۳۹. ر.ک. رساله دوم از نه‌گانه پنجم: ترتیب پیدایی چیزها از نخستین.

۴۰. دکتر فؤاد زکریا. مقدمة التساعية الرابعة صص. ۳۹-۴۰.

۴۱. نه‌گانه‌ها (۴-۵-۵).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی