

# سیری در اندیشه خدا در دستگاه فلسفی فلوطین

□ مهدی علی پور

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مرکز تربیت مدرس

## کلیدواژگان

احد؛	فلوطین؛	چکیده
نفس؛	عقل؛	در نظامی که فلوطین از عالم ارائه می‌کند سه اقسام دیده می‌شود که بنحو طولی بر هم مترتب هستند. آن سه اقسام عبارتند از:
آفرینش توحیدی؛	فیض (صدر)؛	
بسیط الحقیقة.	وحدت وجود؛	

فراگرد صدور در اندیشه فلوطین، همچون تشعشع نور است. نور از مرکز صادر می‌شود و پس از خروج بتدریج تاریکتر می‌گردد تا اینکه در تاریکی تام و کامل که «ماده خالص» است و بعنوان فقدان نور فرض شده است، محو می‌شود.

اکنون اول با احد همان «خیر مطلق» است. در نظر فلوطین مرتبه احد، مرتبه لاشیء و هیچی یا مقام لیسیته است، چون احد، و رای هستی (= hyperousia) است؛ یعنی اگر چه منشأ وجود همه موجودات و منشأ همه چیزهاست، اما خود، عدم وجود است. اصل اول، بینهایت و نامحدود است و با عقل کلی قابل درک نیست لذا فقط می‌توان بنحو سلبی از او سخن گفت.

فلوطین برای اثبات وجود نبودن «واحد» چنین استدلال می‌کند: اگر واحد، وجود می‌بود می‌بایست از

۱. احد<sup>۱</sup>، ۲. عقل<sup>۲</sup>، ۳. نفس<sup>۳</sup>، ۴. دربارۀ پیدایش عالم دیدگاههای مختلفی وجود داشته، همچون نظریه خلقت که از ظاهر کتب مقدس بر می‌آید، و نظریه ظهور و تجلی که دیدگاه عرفاست، و نظریه فیض که بسیاری از حکما به آن باور دارند.

فلوطین دربارۀ پیدایش عالم به فیض اعتقاد دارد. مفهوم فیض یا صدور مأخوذ از کلمه لاتین «emanatio» بمعنای فوران از جایی است. طبق دیدگاه فلوطین، احد خالق عالم نیست که باراده خلق کند، عالم، سرریز جوش الهی است. احد باین دلیل نمی‌تواند عالم را با فعل آزاد و باراده خویش بیافریند، که آفرینش، نوعی فعالیت است و نسبت دادن فعل به خداوند که موجب بر هم زدن تغییرناپذیری اوست خطاست. لذا فلوطین به استعاره «صدر» متوسل شد. وی معتقد است که خدا با صادر شدن کاهش نمی‌یابد. فلوطین می‌کوشد تا راه میانه‌ای بین آفرینش توحیدی از یکسو، و نظریه وحدت وجودی از سوی دیگر، در پیش گیرد.

1. the One

2. Nous or Intellect

3. Soul

۴. دوره آثار فلوطین (انتادها)، ۵-۱ تا ۱۲.

**\* اگر واحد، وجود می‌بود  
می‌بایست از علت وجود او  
سؤال شود و همینطور از  
علت وجود وجوددهنده‌اش  
تا بینهایت، که دور یا  
تسلسل پیش می‌آمد.**

نفس کلی مندرج هستند مانند اندراج انواع در جنس. از نفس کلی نیز طبیعت سریان می‌کند که اقنوم شمرده نمی‌شود. این سلسله مراتب مثل هرمی است که در رأس آن احد و در قاعده آن طبیعت قرار گرفته است. طبیعت، قوه وجود است ولی از وجود بهره ندارد، و از طرف دیگر، احد، وری وجود و هستی است. تا اینجا سیر جدلی (دیالکتیک) نزولی تمام می‌شود؛ برای سیر صعودی هم باید مراحل از پایین طی شود تا به احد برسد. نخستین مرحله عروج عبارتست از تطهیر و تزکیه برای رهایی از حکومت بدن. مرحله دوم، رسیدن نفس است به فوق ادراک حسی و برگشتن به سوی «نوس». مرحله سوم، رسیدن نفس است به ماورای فکر استدلالی و اتحاد با عقل که خیر اول می‌باشد. در مرحله نهایی، اتحاد عرفانی نفس با احد، که برتر از زیبایی است، می‌باشد و باین ترتیب هرگونه ثنویتی نفی می‌شود.<sup>۷</sup>

با شرح اجمالی که از دیدگاه فلوطین درباره نظام عالم گذشت، روشن شد که اقنوم احد اساسی‌ترین مسئله در نظام فلسفی فلوطین است که در عین حال، مشکلترین مسئله نیز بشمار می‌رود. اگرچه فلوطین بر آنستکه تلاش برای درک و شناخت حقیقت احد محکوم بشکست است، اما در نوشته‌های او بیش از هر چیز، از احد سخن رفته است تا حدی که می‌توان گفت فلسفه او «احدشناسی» است. از ایسترو، ما تلاش می‌کنیم تا گوشه‌هایی از دیدگاه‌های فلوطین درباره احد را در این نوشتار بازگو کنیم. بویژه اینکه نظرگاه‌های او درباره احد، بعدها از سوی متکلمان و فیلسوفان مسیحی و اسلامی با اصلاحاتی پذیرفته شده و مورد تبعیت قرار گرفته است.

### ۱. سخن گفتن از احد

فلوطین در فلسفه خویش از سه طریق بر وجود احد دلیل

علت وجود او سؤال شود و همینطور از علت وجود وجوددهنده‌اش تا بینهایت، که دور یا تسلسل پیش می‌آمد. تفصیل مطالب درباره ماهیت احد و چگونگی آن در فلسفه فلوطین، در واقع هدف همین نوشتار است. از اینرو، در ادامه مقاله مطالب فوق را باز خواهیم گفت.

همانطور که اشاره شد جوشش احد موجب فیضان و سرریزی او می‌شود و باین ترتیب اصل دوم صادر می‌گردد که عبارتست از عقل کلی یا نوس (Nous) که در واقع اولین صادر از احد است.<sup>۵</sup> بنا بر قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» که فلوطین به آن باور دارد، عقل کلی، واحد است اما وجودی ازلی و ابدی دارد. عقل کلی محل استقرار مثل است و این رأی فلوطین برخلاف دیدگاه افلاطون است. مُثُل دائماً از فیضان عقل بهره می‌برند و در واقع عقل است که آیستن کثرات و منشأ آنهاست و گرنه از احد جز واحد صادر نمی‌شود. عقل کلی مقام وجود هم هست، یعنی وجود در این مقام است که ظاهر می‌شود. در واقع محرک لا یتحرک ارسطو، نزد فلوطین همان عقل کلی است که دائماً به خود می‌اندیشد. این عقل که هم عاقل است و هم معقول، وقتی به احد نظر می‌کند بارور می‌شود و از او نفس کلی (Soul) یعنی اقنوم سوم، صادر می‌شود.<sup>۶</sup>

فلوطین می‌گوید عقل «نماد» احد است و نفس «نماد» عقل، یعنی عقل صورت مرآتیی احد است که احد خودش را در آن نشان می‌دهد. و نفس نیز صورت مرآتیی عقل است.

مراد از نفس، هم نفس کلی عالم، بعنوان مدبّر عالم، و هم نفوس فردی است. نفس عالم و نفوس فردی در یک

۵. اثناها، ۵-۱-۴. ۶. همان: ۵-۱-۳.

۷. برای آگاهی تفصیلی از کل دستگاه فلسفی فلوطین نک: ۱. کل اثناهای فلوطین؛ ۲. اتولوجیا، فلوطین عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی؛ ۳. افلوطین رائد الوحدانیه، غسان خالد، بیروت، منشورات عویدات، ۱۹۸۳؛ ۴. فلوطین، کارل یاسپرس، ترجمه لطفی، تهران، خوارزمی؛ ۵. درآمدی بر فلسفه افلوطین، نصرالله بورجوادی، تهران، انجمن فلسفه ایران؛

6. Plotinus, (ed) L.Loyd p. Gerson, cambridge university Press.

می‌آورد و بتعبیر دقیقتر بر آن تنبّه می‌دهد. این طرق عبارتند از:

استدلال عقلی، تجربه و شهود عرفانی، و سنت متفکران پیشین.<sup>۸</sup> از اینرو، او فزون بر تأثیری که از سنت پیشینیان درباره خدا یا احد پذیرفته،<sup>۹</sup> از عنصر «استدلال عقلی» - از طریق برهان معالیل متکثر و متعدد و نیاز آنها به یک وحدتبخشی که خود ذاتاً واحد غیر عددی است<sup>۱۰</sup> - و «تجربه‌های عرفانی شخصی»<sup>۱۱</sup> از طریق اتحاد با احد که برخی به «حضور الهی» از آن تعبیر کرده‌اند -<sup>۱۲</sup> برای رسیدن به احد سود برده است. لذا وجود «احد» قطعی و غیر قابل شک است.

از نظرگاه فلوطین، شناخت احد از دو جنبه معرفتی یا فلسفی و احساسی یا درونی از لوازم ضروری نیل به سطوح بالای اتحاد عرفانی و متعالی انسان با احد می‌باشد.<sup>۱۳</sup> بیان ساده‌تر، هم از طریق فلسفه و عقل، در نهایت می‌توان بنوعی به احد رسید و هم از راه دریافت شهودی خیر که همان احد است می‌توان به او رسید. با وجود همه آنچه گفته شد، فلوطین شناخت حقیقت احد را بهیچ‌و ممکن نمی‌داند و این شکگرایی یا انکار فلوطین در باب ظرفیت زبان و اندیشه برای رسیدن به واقعیت وصف‌ناپذیر احد، مهم‌ترین و جالبترین وجه اندیشه فلسفی او به شمار می‌رود.

مشکلی که در اینجا رخ می‌نماید تناقضی است که در نگاه نخستین در کلام فلوطین در باب احد مشاهده می‌شود. از یک طرف، می‌گوید سخن گفتن از حقیقتی که در عبارت نمی‌گنجد و به وصف در نمی‌آید نه تنها مشکل بلکه محال است. از اینرو «هیچ اسمی بتحقیق شایسته او نیست».<sup>۱۴</sup> در این مرتبه او سعی می‌کند تا تمام اوصاف و نسبتها را از او نفی کند. اما از سوی دیگر، می‌بینیم که فلوطین در رساله‌های گوناگون درباره احد سخن می‌گوید و پاره‌ای اوصاف را نیز به او نسبت می‌دهد و حتی از اتحاد عرفانی و حضور نزد احد سخن می‌راند.

شاید بتوان بدینگونه معضل مذکور را حل کرد که فلوطین سعی می‌کرده تا جمع بین تنزیه و تشبیه بکند، یعنی هم به جنبه تنزیهی احد توجه داشت و هم به جنبه تشبیهی او. البته انکار نمی‌توان کرد که در کلمات فلوطین

جنبه تنزیهی احد غلبه‌تر است.<sup>۱۵</sup>

در هر حال، بحث و گفتگو در باب احد در نوشته‌های فلوطین دارای دو جنبه ایجابی و سلبی است:

۱. جنبه سلبی، همان تنزیه احد است از هر گونه صفت یا نسبتی.
۲. جنبه ایجابی که شامل دو اصل است:
  ۱. بازشناخت ویژگیهایی که از طریق استدلال، تشبیه و نماد می‌توان به احد نسبت داد.
  ۲. روش درونی و احساسی که موجب تعالی روحی برای شناخت احد می‌شود.

**\* بنا بر قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» که فلوطین به آن باور دارد، عقل کلی، واحد است اما وجودی ازلی و ابدی دارد. عقل کلی محل استقرار مثل است و این رأی فلوطین برخلاف دیدگاه افلاطون است.**

البته فلوطین توجه دارد که آنچه بنحو ایجابی درباره احد گفته می‌شود، در واقع درباره خود او نیست بلکه تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما از او پیدا می‌کنیم، یعنی خود واحد را چنانکه هست بیان نمی‌کند، بلکه او را آنگونه که ما می‌اندیشیم و وصف می‌کند. از اینرو، وقتی واحد را علت می‌نامیم، با این نام آنچه را از او روی می‌دهد بیان نمی‌کنیم، بلکه آنچه را در ما روی می‌دهد به زبان می‌آوریم.<sup>۱۶</sup>

8. Plotinus, (ed) Lloyd P. Gerson, p. 38.

9. Ibid.

۱۰. اثنادها، ۵-۵، ۱۱-۱۰، ۵-۸-۹-۶-۲-۲-۳ و ۱۰ و ...

۱۱. اثنادها، ۶-۹-۷ و ۹ و ۱۱.

۱۲. غسان خالد، افلوطین راند الوجدانية، ص ۴۳-۴۶.

13. Plotinus, Ibid, P.40.

۱۴. اثنادها، ۵-۹-۵.

۱۵. در بحث بعدی نمونه‌هایی از این تنزیه‌ها را اشاره خواهیم کرد.

۱۶. یاسپرس، فلوطین، ص ۳۸؛ Plotinus, Ibid, P. 40.

• نخستین مرحله عروج عبارتست از تسطهیر و تزکیه برای رهایی از حکومت بدن. مرحله دوم، رسیدن نفس است به فوق ادراک حسی و برگشتن به سوی «سوس». مرحله سوم، رسیدن نفس است به ماورای فکر استدلالی و اتحاد با عقل که خیر اول می‌باشد. در مرحله نهایی، اتحاد عرفانی نفس با احد، که برتر از زیبایی است، می‌باشد و باین ترتیب هرگونه ثنویتی نفی می‌شود.

## ۲. احد و اوصاف تنزیهی و تشبیهی

پیشتر گفتیم که فلوطین سعی می‌کند تا بنوعی جمع بین تشبیه و تنزیه کند اما جنبه تشبیهی و سلبی در نوشته‌های او بسیار بیشتر است. اینک این مسئله را مورد بررسی بیشتر قرار می‌دهیم. فلوطین در موارد متعددی تأکید و تصریح می‌کند که ما نمی‌توانیم بگوییم حقیقت احد چیست و تنها می‌توانیم بگوییم چه چیزی نیست:

«پس چگونه می‌توانیم درباره او سخن بگوییم؟ البته درباره او سخن می‌گوییم، ولی آنچه می‌گوییم او نیست. نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیندیشیم. اگر او را نداریم چگونه می‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم؟ اینکه ما او را در شناسایی خود نداریم بدین معنا نیست که او را هیچ‌وجه نداریم؛ او را به این اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت، ولی آنچه می‌گوییم او نیست، همی‌قدر می‌گوییم که او چه نیست، ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست و هنگامیکه سخنی درباره او می‌گوییم، نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند.»<sup>۱۷</sup>

حال آیا با این راهی به او نداریم و از شناخت او بهر

نحو محرومیم؟ پاسخ فلوطین چنین است:

«با این همه از داشتن او محروم نیستیم هر چند او را به زبان نمی‌توانیم آورد. حال ما همچون حال مجذوبان خداست که می‌دانند چیزی در اندرون خود دارند، هر چند نمی‌دانند که آنچه دارند چیست... او غیر از همه اینهاست و برتر از هستی است که به او نسبت می‌دهیم.»<sup>۱۸</sup>

فلوطین علت دشواری شناخت واحد و تصویر او را از طرفی وحدت محض و مطلق او و از سوی دیگر، از وحدت افتادن و از سنخ کثیر بودن مفهوم و تصویر می‌داند؛ لذا راه شهود و حضور عرفانی را برای رسیدن به او درست می‌شمارد و می‌گوید:

«تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است می‌توان به او رسید. روح هنگامیکه به چیزی شناسایی علمی می‌یابد از اوج وحدت فرو می‌افتد. از اینرو، درباره او نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان چیزی نوشت. گفتن و نوشتن ما تنها بدین منظور است که دیگری را به سوی او سوق بدهیم.»<sup>۱۹</sup>

پس برای اینکه بتوان به احد رسید باید موانع و تعلقات را به کنار نهاد و از طریق پاک کردن دل و سلوک معنوی بسوی او شتافت که در بحثهای آینده به این مسئله خواهیم پرداخت.

بنابراین طبق دیدگاه فلوطین، بهترین وجه برای بیان احد، بیان منقی و صفات سلبی است. از اینرو می‌گوید: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در او است، سخن درست گفته است، ولی اگر کسی چیزی اعم از جوهر و عقل و زیبایی به او بیفزاید، خیر بودن را از او سلب کرده است... او چون نیک (خیر) است نه «چیزی نیک»؛ چیزی در خود ندارد حتی چیزی نیک.»<sup>۲۰</sup>

پاره‌ای از اوصاف سلبی که فلوطین به احد نسبت می‌دهد عبارتند از:

۱۷. اثنادها، ۵-۳-۱۴. ۱۹. اثنادها، ۶-۹-۴.  
۱۸. همانجا. ۲۰. اثنادها، ۵-۵-۱۳.

نفی کمیّت<sup>۲۱</sup> و کیفیت<sup>۲۲</sup> نفی عقل بودن<sup>۲۳</sup> یا نفس بودن<sup>۲۴</sup>، نفی حرکت<sup>۲۵</sup> و سکون بودن<sup>۲۶</sup>، نفی مکان<sup>۲۷</sup> و زمان<sup>۲۸</sup>، نفی شریک<sup>۲۹</sup>، نفی ترکیب<sup>۳۰</sup>، نفی علم حصولی<sup>۳۱</sup> و...

در کنار بحث از احد بنحو سلبی، فلوطین در مواردی اوصاف ایجابی هم به احد نسبت داده است که البته در پاره‌ای از موارد نسبت این اوصاف ایجابی به احد برای همان نتایج تنزیهی و بیان توصیف‌ناپذیری احد ضرورت دارد، مانند صفت بساطت و نامتناهی یا مطلق بودن احد. که در همه این موارد، وی متوجه این نکته هست که در نسبت دادن این اوصاف، تشبیه صورت می‌گیرد، از اینرو همواره تذکر می‌دهد که جانب تنزیه در این موارد باید حفظ شود. از اینرو، وی با دقت تمام به این نکته اشاره می‌کند که اسماء و صفاتی را که به او نسبت می‌دهیم، در واقع تعبیری از اوصافی است که ما در خود تجربه کرده‌ایم: «وقتی که واحد را علت می‌نامیم این سخن بمعنای بیان صفت عرضی او نیست، بلکه صفت عرضی خودمان است. همه این نامها که بدو می‌دهیم تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما خود پیدا می‌کنیم»<sup>۳۲</sup>.

در اینجا به پاره‌ای از این اوصاف و اسماء که فلوطین آنها را به احد نسبت داده است اشاره می‌کنیم.

۱. وحدت: وی در اثنا پنج‌ضمن اشاره به وحدت حقیقی و واحد محض بودن احد، وحدت عددی را از او نفی می‌کند:

«در این راه باید تا واحدی پیش رفت که واحد حقیقی است نه مانند دیگر چیزها که در عین واحد بودن، کشیند و تنها از طریق بهره‌وری از واحد، واحدند»<sup>۳۳</sup> در جای دیگر می‌گوید: «چون این چیز (یک یا نقطه) هرچند غیرقابل تقسیم است، ولی در چیزی قابل تقسیم جای داشت و اکنون نیز در چیزی دیگری است، در حالیکه او [احد] در چیز دیگری نیست نه در چیزی قابل تقسیم و نه غیرقابل تقسیم، بدین معنا که کوچکترین چیزها باشد، زیرا بزرگتر از همه چیز است نه بمعنای بزرگی و بُعد»<sup>۳۴</sup>.

۲. بساطت: از نظر فلوطین مبدأ و موجود نخستین باید بسیط باشد وگرنه «اگر دور از هرگونه ترکیب نبود، نمی‌توانست مبدأ و منشأ هر چیز باشد، چون آنچه بسیط

نباشد، نیازمند اجزای بسیطی است که او خود از ترکیب آنها پدید آمده است»<sup>۳۵</sup>.

در جای دیگری این واحد بسیط اینگونه متبلور می‌شود: «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 چیزهایی که از خود او ناشی شده است»<sup>۳۶</sup>.

بنابراین احد بسیط است چون مرکب نیست، یعنی اجزاء و روابط بیرونی یا درونی ندارد.<sup>۳۷</sup>

### \* فلوطین در فلسفه خویش

از سه طریق بر وجود احد

دلیل می‌آورد و بتعبیر دقیقتر

بر آن تنبّه می‌دهد. این طرق

عبارتند از:

استدلال عقلی، تجربه و

شهود عرفانی، و سنت

متفکران پیشین.

۳. عدم تناهی و اطلاق: هویت بسیط احد، همانطور که با ترکیب در تنافی است، با حد و قید داشتن نیز منافی است، پس باید او را نامحدود اندیشید: «[احد] محدود هم نیست، زیرا چه چیزی می‌تواند محدودش کند؟ نامحدود هم نیست، زیرا چه نیازی به بُعد و گسترش دارد... نامحدود او بمعنای نامحدودی نیرویش است»<sup>۳۸</sup>.

۴. کمال مطلق: بیشک احد باید کامل مطلق باشد تا بسیط باشد. زیرا وجود کامل از همه اشیاء رها و آزاد است و اشیاء همه به او وابسته هستند. اگر چه مفهوم کمال، ارتباط نزدیکی با مفهوم وجود دارد، اما فلوطین کمال را در واری وجود به احد نسبت می‌دهد.<sup>۳۹</sup>

۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸. اثناها، ۶-۹-۴.

۲۹. همان، ۵-۵-۱۳. ۳۰. همان، ۵-۳-۱۳.

۳۱. همان، ۵-۵-۱۰. ۳۲. اثناها، ۶-۹-۳.

۳۳. اثناها، ۵-۵-۴. ۳۴. اثناها، ۶-۹-۶.

۳۵. اثناها، ۵-۴-۱. ۳۶. اثناها، ۵-۴-۱.

37. See: Plotinus, Ibid, P. 43.

۳۸. اثناها، ۵-۵-۱۰.

۳۹. اثناها، ۶-۵-۳؛ ۴۳-۴۴-۳. See: Plotinus, Ibid, P. 43-44.

**\* با وجود همه آنچه گفته شد،  
فلوطین شناخت حقیقت احد  
را بهیچرو ممکن نمی‌داند و این  
شکگرایی یا انکار فلوپین در  
باب ظرفیت زیان و اندیشه  
برای رسیدن به واقعیت  
وصف‌ناپذیر احد، مهمترین و  
جالبترین وجه اندیشه فلسفی  
او به شمار می‌رود.**

فلوطین برای تبیین دقیقتر حضور همه جایی احد و کلّ الاشیاء بودن او چند اصل و توصیف مهم را در باب احد مطرح می‌کند:

۱. عینیت و غیریت فیض و مفیض: فلوپین درباره فیض صادرشده از احد می‌گوید: «آنچه از او می‌آید جدا از او نیست و در عین حال، خود او هم نیست.»<sup>۴۲</sup> و این دیدگاه زمینه‌ساز این نظریه فلوپین شد که: «او قطعاً از هیچکس دور نیست و در عین حال، از همه دور است.»<sup>۴۳</sup> این مسئله در واقع، همان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است که سنگ بنای هر نظریه درباره وحدت وجود می‌باشد.<sup>۴۴</sup>

۲. بقا در مبدأ در عین خروج از آن: شاید مهمترین وجه ممیز فیض از دیگر روابط علی و معلولی همین نکته باشد. فلوپین می‌گوید:

«هر چیزی که از چیز دیگری پدید آمده است یا در آن چیزی است که آن را پدید آورده یا در چیزی دیگر بشرط آنکه پیش از پدیدآوردن آن، چیزی دیگر هم باشد تا می‌رسد به آنچه نخستین مبدأ و منشأ است... پس آن مبدأ بر همه چیز محیط است و همه را در خود دارد.»<sup>۴۵</sup>

البته فلوپین متذکر می‌شود که این در خود داشتن بمعنای پراکنده بودن در میان موجودات نیست بلکه بمعنای این است که احد مقوم و نگاهدارنده موجودات است.<sup>۴۶</sup>

۳. نامحدودی احد: یکی از دلایل چنان گستردگی احد در همه موجودات، اعتقاد به نامحدود بودن اوست. فلوپین می‌گوید: «بدین‌سان حاضر است و حاضر نیست؛ حاضر نیست چون محاط نیست و چیزی بر او احاطه ندارد ولی چون از همه چیز آزاد است در هیچ جا مانعی برای حضور او نیست چه اگر از حضور در جایی ممنوع بود، این خود بدین معنی بود که دیگری محدودش کرده است، و در اینصورت، آنچه پس از اوست از او بهره‌ور

۵. حضور همه جایی احد: از دیدگاه فلوپین احد همه چیز است و با همه معالیل خویش نوعی معیت دارد و در عین حال، هیچیک از آنها نیست. این نگاه فلوپین از جالبترین و بدیعترین بخشهای فلسفه اوست، چیزی که در فلسفه افلاطون و ارسطو بکلی مغفول مانده یا تبیین و توضیح دیگری یافته است.

احد در نزد فلوپین، گرچه بیمکان است و در جایی نیست، اما بواسطه سعه وجودی و عدم تناهیش نمی‌توان جایی را از او خالی فرض کرد. فلوپین توضیح می‌دهد که نحوه حضور واحد نظیر انقسام و پراکنده شدن در همه جا نیست، چرا که این مستلزم جسمانیت او خواهد بود:

«اما اگر خدا در همه جا هست ممکن نیست بنحو منقسم در همه جا باشد و گرنه لازم می‌آید که خود او در همه جا نباشد، بلکه جزئی از او اینجا باشد و جزئی آنجا. بعلاوه اگر منقسم شده باشد دیگر خود او واحد نخواهد بود در آن صورت، خدا باید جسم باشد.»<sup>۴۰</sup>

احد از آنجهت که «بسیط الحقیقه» است، «کل الاشیاء» می‌باشد و در عین حال، هیچ یک از آنها نیست:

«اصل نخستین بیشکل است نه بیشکلی که نیازمند شکل باشد، بلکه بیشکلی که همه اشکال معقول از او می‌آیند. او هیچیک از چیزهای موجود نیست و در عین حال، همه آنهاست، چون همه آنها از او ناشی اند.»<sup>۴۱</sup>

۴۰. اثنادها، ۶-۵-۴.

۴۲. اثنادها، ۶-۹-۴.

44. Rist. *Plotinus; the road of reality*, Cambridge, 1967, P.71.

۴۵. اثنادها، ۵-۵-۹. نک: همانجا.

و تجلی است. همین نظریه بعدها از سوی بسیاری از فلاسفه یهودی، مسیحی و مسلمان مورد پذیرش قرار گرفت. اینک برای تبیین نظریه فیض و سریان و توضیح علیّت وجودی احد، ویزگیها و مبانی فیض را از نظر او برمی‌کاویم.

۱. ذاتی و ضروری بودن فیضان: از آنجا که احد، کامل و متعالی است و هر چیزی که کمال محض و بی‌نهایت مطلق باشد، گرایش به بازتولید در خودش دارد بی آنکه تغییر یا کاهشی در او پدید آید،<sup>۴۷</sup> احد نیز اقتضای فیضان و وجوددهی به اشیاء ممکن را دارد. و در این میان، به قصد و اراده زایدی برای این فیض و سریان نیاز ندارد. فلوطین در اینباره می‌گوید:

«بسوی آنچه از او به وجود آمد، نمی‌نگریست و اراده‌ای نکرده بود و بهیچ نوعی از انواع حرکت، متحرک نبود. ولی آنچه پدید می‌آید چگونه پدید می‌آید و به چه عنوان باید تصورش کرد؟ این چیز دوم گرد او را فرا می‌گیرد و هاله‌ای است از درخشش که از او می‌تابد، در حالی که او ساکن است. هر موجودی تا هنگامی که هست بضرورت سبب می‌شود که از ذاتش موجودی واقعیت بیابد که بیرون از او و معلق از حضور نیروی اوست. بعلاوه، هر چیز که رسیده می‌شود و کامل می‌گردد، شروع به تولید می‌کند. بنابراین از رسیده‌ترین و کاملترین چیز چه انتظاری می‌توان داشت؟ آنچه از او بر می‌آید پس از او بزرگترین چیزهاست.»<sup>۴۸</sup>

در جای دیگری فلوطین صدور و فیض را اینگونه

تصویر می‌کند:

۴۷. اثناهدا، ۵-۵-۹. نک: اثناهدا، ۶-۴-۳.

۴۹. نک: سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمثلهین، نشر دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۸۱، ص ۵۰-۵۱.

۵۰. اثناهدا، ۶-۵-۵ و ۷-۴-۶-۵-۵.

۵۱. اثناهدا، ۵-۵-۹.

۵۲. نک: رحیمیان، همان، ص ۵۲-۵۵.

۵۳. اثناهدا، ۳-۸-۱۰. همچنین نک: ۴-۸-۶؛ ۵-۵-۹.

۵۴. اثناهدا، ۵-۲-۱. ۵۵. همانجا.

56. See: Plotinus, Ibid, p. 46-47.

57. Ibid, p. 47-48.

۵۸. اثناهدا، ۵-۱-۶.

نمی‌بود و خدا بدین حد محدود می‌ماند.»<sup>۴۷</sup>

نکته قابل توجه دیگر در همین بحث، تردید و دوگانگی دیدگاه فلوطین درباره کیفیت حضور احد در کثرات است: آیا حضور احد در اشیاء، حضور فعل اوست یا حضور ذات او؟ حقیقت اینست که فلوطین به هر دو مورد، یعنی گاه به حضور فعل و گاه به حضور ذات اشاره کرده است.<sup>۴۸</sup> نکته جالب در کار فلوطین، تلاش مدام او برای پرهیز از تشبیه و حلول با تأکید بر تنزیه است.<sup>۴۹</sup> علاوه بر آنچه گفته شد، فلوطین برای تبیین حضور همه‌جایی احد از استعاره نور و خورشید،<sup>۵۰</sup> و طریق معرفت نفس برای درک نحوه این حضور<sup>۵۱</sup> سود می‌برد.<sup>۵۲</sup>

### ۳. فاعلیت وجودی یا فیض فلوطینی (علت فاعلی بودن احد)

علت فاعلی، معلول را از عدم وجود به وجود می‌آورد یا از قوه به فعل گذر می‌دهد. بدون علت فاعلی، معلول امکان پدید آمدن ندارد. فلوطین می‌گوید: «پس احد چیست؟ امکان همه چیز. اگر او نبود، نه همه چیز وجود داشت و نه عقل نخستین فراگیر بود.»<sup>۵۳</sup>

واحد در عین بساطت و عدم ترکیب، علت همه اشیاء مرکب است. فلوطین در اینباره می‌گوید:

«چگونه ممکن است از این واحد که خود بسیط است و هیچگونه اختلاف و دوئی ندارد، چیزهای کثیر پدید آیند؟ هیچ چیز در واحد نیست ولی همه چیز می‌تواند از او برآید؛ و برای بوجود آوردن هستی، واحد خود باید هستی نباشد و وراي آن باشد.»<sup>۵۴</sup>

فلوطین که واحد را هم علت موجدۀ موجودات و هم علت مبقیه آنان می‌داند، درباره کیفیت علت وجودی بودن واحد چنین می‌گوید: «چون وجود نخستین، کامل و پر است و چیزی نمی‌جوید و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت لبریز است و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد.»<sup>۵۵</sup> باین ترتیب، باید گفت که فلوطین درباره نحوه علت فاعلی بودن احد به آموزه «فیض»<sup>۵۶</sup> (Proodos=emanation=) باور دارد. نظریه مذکور، در مقابل نظریه خلقت از عدم، حلول و همه‌خدایی، و ظهور

تغییر و نقص در احد است مردود می‌باشد. احد، فوق زمان، ازلی و ابدی است و بدون تغییر و بدون امکان افزوده شدن در حال یا آینده یا گذشته می‌باشد. از اینرو، نمی‌توانیم عروض حالتی را برای او تصور کنیم که در زمانی خاص موجب صدور فعلی و حرکتی از او می‌شود، بلکه آفرینش، در حال ثبات وجودی او متحقق می‌شود.<sup>۶۲</sup> فلوطین در این باره می‌گوید:

«روشن است که اگر چیزی پس از او به هستی آمد، در حالی به هستی آمد که او در جوهر خود ساکن و ثابت و آرام بود و گرنه لازم می‌آمد حرکتی کند پیش از آنکه حرکت، وجود داشته باشد... اصلاً چرا حرکت کند مگر نقصی دارد؟ نیروی اثربخشی

«چون وجود نخستین، کامل و پر است و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، می‌توان گفت لبریز شده و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد. این چیز دیگر که شد، روی در او آورد و از او آستن شد و این، عقل است. روی آوردنش به او هستی را پدید آورد و نگرشش به او سبب پیدایی عقل شد.»<sup>۵۹</sup>

و بتعبیر دیگر، انگیزه خلقت جز ظهور کمالات پنهانی ذات واحد نیست. وی در این باره می‌گوید:

«واحد نمی‌بایست تنها و پنهانی باشد و گرنه همه چیز دیگر پنهان می‌ماند و روی نمی‌نمود و هیچ چیز پای به عرصه هستی نمی‌نهاد.»<sup>۶۰</sup>

**\* «پس چگونه می‌توانیم درباره او سخن بگوییم؟ البته درباره او سخن می‌گوییم، ولی آنچه می‌گوییم او نیست. نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیندیشیم. اگر او را نداریم چگونه می‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم؟ اینکه ما او را در شناسایی خود نداریم بدین معنا نیست که او را بهیچ وجه نداریم؛ او را به این اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت، ولی آنچه می‌گوییم او نیست، همینقدر می‌گوییم که او چه نیست، ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست و هنگامیکه سخنی درباره او می‌گوییم، نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند.»**

را که از او فیضان می‌یابد باید همچون نوری تصور کنیم که از خورشید می‌تابد، بلکه نور می‌افشاند در حالیکه در نزد خود ثابت است. نباید گمان کنیم که پدید آمدن در زمان صورت گرفت، زیرا سروکار ما اینجا با موجودی ازلی و ابدی است.»<sup>۶۳</sup>

طبق بیان فوق، فیضان ازلی احد، زمانمندی در آفرینش را نفی می‌کند. اما این بمعنای بینای عالم به آفریننده و علت وجودی نیست. چون امکان و نیاز ذاتی موجودات ممکن باعث می‌شود که هر چه مدت بیشتری موجود باشد، نیازش بهمان اندازه، طولانیتر و بیشتر

۶۰. انشاده، ۴ - ۸ - ۶.

۵۹ همانجا.

۶۱. انشاده، ۶ - ۹ - ۵.

۶۲. نک: رحیبیان، همان، ص ۷۳ - ۷۴، Plotinus, Ibid, P. 48-50.

۶۳. انشاده، ۵ - ۱ - ۶.

۲. نفی تغییر و کاهش‌پذیری: فلوطین تأکید می‌کند که آفرینش و صدور کثرت از واحد مستلزم هیچگونه تولیدی که متضمن کاهش مجموعه کمالات واحد و علت فاعلی باشد، نیست، چرا که این امر منافی با اصل هویت و ذات بسیط و تقسیم‌ناپذیر بودن احد است. افزون بر این آنچه در معرض کاهش و کمی و نقصان قرار دارد، امری است بالقوه و ناقص. فلوطین در این زمینه می‌گوید:

«طبیعتش چنان است که او سرچشمه کاملترین چیزهاست؛ یعنی نیرویی است که هستی را پدید می‌آورد، در حالیکه خود او یکلی در خویش است، بی آنکه چیزی از او کم شود یا او به ذواتی که پدید می‌آورد، تبدیل گردد.»<sup>۶۱</sup>

۳. ازلیت و نفی زمانمندی آفرینش: از نظرگاه فلوطین هرگونه زمانمندی در روند پیدایش اشیاء که مستلزم نوعی



نهاده، ولی نخواست دورتر برود، بلکه بازگشت و در درون خود ایستاد و بدین ترتیب، جوهر و اصل همه چیزها شد.<sup>۶۸</sup>

**\* در کنار بحث از احد بنحو سلبی، فلوطین در مواردی اوصاف ایجابی هم به احد نسبت داده است که البته در پاره‌ای از موارد نسبت این اوصاف ایجابی به احد برای همان نتایج تنزیهی و بیان توصیف‌ناپذیری احد ضرورت دارد، مانند صفت بساطت و نامتناهی یا مطلق بودن احد.**

در جای دیگری فلوطین می‌گوید:

«نیک [احد]، هر جا که باشد، بیرون از هستی نمی‌تواند بود، یا مگر می‌توان آن را در نیستی یافت؟ بدیهی است که باید در هستی باشد، زیرا نیک، نیستی نیست ولی اگر هست و در هستی است پس برای هر موجودی در خود اوست، ما جدا از هستی نیستیم بلکه در آنیم و آن نیز جدا از ما نیست، همه هستی یکی است.»<sup>۶۹</sup>

یا در جای دیگری می‌افزاید:

«بهمین جهت، در همه جا و در یکایک چیزها به واحد باز می‌گردیم و در هر چیزی واحدی هست که تو آن چیز را به آن باز می‌گردانی به واحدی پیش از آنکه هنوز بسیط نیست تا برسی به واحد بسیط ...»<sup>۷۰</sup>

خواهد بود: «کیهان، آغاز زمانی ندارد و علت وجودش او را قادر می‌سازد به اینکه پیشتر از زمان باشد.»<sup>۶۴</sup> در واقع، عالم از دیدگاه فلوطین، ازلیت غیرى دارد و بهمین دلیل، نیازمند واحد است.<sup>۶۵</sup>

۴. وساطت در فیض: فلوطین صریحاً واسطه‌ها را در فیض می‌پذیرد. چون طبق قاعده الواحد، که فلوطین آن را قبول دارد، از احد تنها یک امر بلاواسطه صادر می‌شود که همان عقل یا Nous می‌باشد. صدور دیگر عوامل و کثرات به عقل و اقنوم پایینتر از عقل، یعنی نفس یا روح نسبت می‌یابد. اما همچنان این پرسش وجود دارد که پس چگونه کثرت از وحدت، پدید می‌آید؟ پاسخ فلوطین این است که عقل اگر چه واحد است اما دارای جهات کثیر می‌باشد. لکن باید توجه داشت که این کثرت در جهت، از طرف واحد نیامده و اصولاً علتی نمی‌خواهد، زیرا کثرت در جهت، ذاتی مرحله دوم از وجود، یعنی عقل است و ذاتی شیء، غیر معلل است؛ یعنی همینکه می‌دانیم معلول نمی‌تواند هم‌رتبه علت باشد و عقل مسلماً در مرتبه مادون قرار دارد و ناقصتر است، در همان حال در می‌یابیم که از نشانه‌های ناقصتر همانا کثرت در جهات است.<sup>۶۶</sup>

۵. آیا نظریه فیض به وحدت وجود می‌انجامد؟ برخی معتقدند که آموزه فیض فلوطین در نهایت به وحدت شخصی وجود منتهی می‌شود، هر چند که خود او بدان تصریح نکرده است.<sup>۶۷</sup> ما در اینجا به پاره‌ای از کنایات فلوطین که بزعم محققان مذکور دلالت بر وحدت شخصیه دارد اشاره می‌کنیم.

فلوطین در یکی از نشانه‌ها پس از تمثیل رابطه واحد با جهان به رابطه یک با اعداد و بکارگیری نظریه بهره‌مندی افلاطون در بهره‌وری اعداد از یک، به وجه تشبیه آن و سپس بنوعی به وحدت وجود اشاره می‌کند:

«... اینجا [در مبحث واحد و اعداد] بهره‌وری سبب شد که چندی اعداد هستی بیابد و اینجا [در ربط عالم با واحد] بهره‌وری به چیزها هستی می‌بخشد. بطوریکه هستی، پرتو ضعیفی از واحد است. اگر کسی هستی را از واحد بداند سخشن درست است، زیرا آنچه ما بعنوان این هستی نخستین می‌نامیم، از واحد باصطلاح گامی بیرون

۶۴. اثنادها، ۳-۷-۶.

۶۵. نک: فیض و فعالیت وجودی... همان، ص ۷۴-۷۵.

۶۶. اثنادها، ۵-۳-۱۵؛ فیض و فعالیت وجودی... همان، ص ۷۶-۷۷.

۶۷. نک: غسان خالد، افلوطین رائد الوجدانیه، همان، ص ۸۰-۸۱.

۶۸. اثنادها، ۵-۵-۵.

۶۹. اثنادها، ۶-۵-۱.

۷۰. اثنادها، ۳-۸-۲۰.

#### ۴. علیّت غایی احد

احد فلوطین، علت غایی عقل و همه موجودات است. و این علت غایی در دو حوزه متفاوت تأثیر می‌گذارد:

۱. تحقق و به کمال رساندن عقل

۲. بازگشت عرفانی نفس بسوی احد.<sup>۷۱</sup>

در هر حال، نزد فلوطین موضوع شناخت و تعقل بودن علت العلل ارسطویی و خیر افلاطونی، شرطهای مکمل و لازمی هستند که در تبیین علت غایی بودن احد به کار می‌آیند. نظریه ارسطو مدل بنیادین و نظام‌مندی فراهم می‌سازد که می‌توان آنرا به سلسله مراتب وجود نزد افلاطون که نهایتش خیر متعالی و مطلق است پیوند زد.<sup>۷۴</sup> خلاصه کلام اینکه، احد، علت عقل و بواسطه، علت موجودات دیگر است. از یکسو آنها را وجود بخشیده و از قوه به فعلیت رسانده است و از سوی دیگر، آنها را کامل و متعالی می‌سازد، باین معنا که عقل و موجودات دیگر تمایل به کمال دارند و با این میل، رو بسوی خیر مطلق کرده و بسوی او حرکت می‌کنند.

۲. بازگشت نفس (روح) بسوی احد (علّت غایی و عرفانی): فلوطین در غالب نوشته‌هایش علیّت غایی احد را بشکل علت غایی عرفانی ترسیم می‌کند. اگرچه علت غایی بودن احد بمعنای پیشین را هم قبول دارد اما آنرا مرتبه نازلتری از تفسیر علت غایی احد می‌شمارد. مرتبه بالاتر علیّت غایی بودن احد یا خیر اینستکه نفس و واقعتهای نازل و کم‌ارزش را بسوی بالا و بسمت خود، با عشقی که در آنها نسبت به خود ایجاد می‌کند، می‌کشد، تا بالاترین حد وحدت تحقق یابد.<sup>۷۵</sup>

فلوطین می‌گوید: «وقتیکه روی در او داریم هستی ما هستی بمعنای والاتری است، در دوری از او هستی بمعنی پایستری داریم. زندگی در این جهان، بی‌وطنی و تبعید است.»<sup>۷۶</sup> البته خدای فلوطین، مانند خدای ارسطو عشقی به آدمیان ندارد، بلکه تنها عشق آدمیان به خدا پایه زندگی راستین است:<sup>۷۷</sup> «[احد] اشتیاقی به ما ندارد و برای ما نیست، ولی ما به او مشتاقیم و برای او هستیم.»

بنابراین احد یا خیر، مبدأ اصلی و هدف نهایی روح و نفس است و باین دلیل، مبدأ اصلی روح است، که روح از آنجا می‌آید، و باین جهت، هدف نهایی روح است که خیر در آنجاست و روح همینکه به آنجا برسد دوباره همان

**\* از نظر فلوطین مبدأ و موجود نخستین باید بسیط باشد وگرنه «اگر دور از هرگونه ترکیب نبود، نمی‌توانست مبدأ و منشأ هر چیز باشد، چون آنچه بسیط نباشد، نیازمند اجزای بسیطی است که او خود از ترکیب آنها پدید آمده است».**

۱. تحقق و به کمال رساندن عقل: احد، هم اعطاکننده وجود عقل است و هم چرایی و علت وجودی عقل را بیان می‌کند: «این موجود بدینگونه که هست از منبعی واحد آمده است و آن منبع، کل آن راه، یعنی هم چرایی و هم هستی آن راه، یکباره پدید آورده است.»<sup>۷۲</sup>

فلوطین عناصر افلاطونی، یعنی رسیدن به خیر، و عناصر ارسطویی، یعنی شناخت نخستین را، برای تبیین علیّت غایی در هم می‌آمیزد، او می‌گوید:

«عقل، نخستین نیست، نه از حیث هستی و نه از لحاظ ارزش، بلکه دوم است و هنگامی پدید آمد که خیر وجود داشت و پس از پدید آمدن بسوی خود جنبید و خیر را دید. اندیشیدن همین است: حرکت اندیشنده بسوی خیر در حالیکه خیر را می‌نگرد و می‌خواهد. زیرا دیدن و خواستن، اندیشیدن را بهمراه می‌آورد. آنچه غیر از نیک [خیر] است، وقتی به نیک می‌اندیشید، به اینجهت به نیک می‌اندیشید که نیک، نیک است. و هدف او کوششی است برای به دست آوردن تصویری از خیر، و رفتن بسوی او. فعلیت هر چیزی همواره در گرو اندیشیدن در نیک است.»<sup>۷۳</sup>

71. Plotinus, Ibid, P. 51.

۷۲. اثناهدا، ۶ - ۸ - ۱۴. ۷۳. اثناهدا، ۵ - ۶ - ۵.

74. Plotinus, P. 52-53. 75. Plotinus, P. 55-57.

۷۶. اثناهدا، ۶ - ۹ - ۹.

۷۷. یاسیرس، فلوطین، همان، ص ۴۱.

می‌شود که در اصل بود. فلوطین در این باره می‌گوید:

«دلیل اینکه خیر در آن بالاست، وجود اشتیاق [اروس یا عشق] در روح است که با روح، توأم پدید آمده است و بهمین جهت، در نقشها و داستانها، اروس همیشه با خیر همراه است. روح چون غیر از خداست ولی از خدا برآمده، دائم در اشتیاق رسیدن به اوست.»<sup>۷۸</sup>

حال، برای اینکه روح از این حالت خارج شود و به سوی واحد حرکت کند، باید سیر صعودی را در پیش گیرد و از سیر نزولی و فرو افتادن بیشتر دوری گزیند. و برای اینکه سیر صعودی کند باید خود را از تعلقات پاک کرده و به صفای باطن و طهارت روح پردازد و در غیر اینصورت، نمی‌تواند بصورت دائمی در عالم بالا باقی بماند:

«چرا روح در آن بالا نمی‌ماند؟ برای اینکه از جهان

محسوس بنحو کامل بیرون نرفته است.»<sup>۷۹</sup>

در اینجا به ذکر چند جمله بسیار زیبا دربارهٔ عشق راستین به احد و رسیدن حقیقی به او و نهایتاً یکی شدن با او می‌پردازم:

«کسی که از این تجربه بیگانه است بیاد بیاورد که چگونه عشق زمینی آرام و قرار از عاشق می‌رباید، و رسیدن به منظور چه لذتی دارد؛ و آنگاه باز بیاد بیاورد که موضوعات عشق زمینی گذرا و مرگ‌پذیرند و جز درد و رنج و بدبختی حاصلی ندارند و این عشق در واقع عشق به تصاویری است که دائم دگرگون می‌شوند و بهیچ وجه آن نیستند که ما در طلبش هستیم؛ حال آنکه معشوق راستین در آنجاست و تنها با او می‌توان به یگانه شدن بمعنی واقعی نایل گردید؛ از این طریق که روح از او بهره‌ور شود و او را براستی مالک گردد نه اینکه تنها از بیرون و بیاری تن او را در آغوش بگیرد. تنها کسی که او را دیده است می‌داند من چه می‌گویم. هنگامیکه روح به آنجا می‌رسد و از او بهره می‌یابد زندگی تازه‌ای کسب می‌کند، و آنگاه در می‌یابد که بخشندهٔ زندگی حقیقی جز او نیست، و دیگر نیازی به هیچ چیز برایش باقی

نمی‌ماند و می‌داند که یگانه کاری که باید بکند اینست که همه چیز را از خود دور کند و تنها در او ساکن و آرام بماند و در کمال تنهایی عین او شود. تنها در آنجاست که روح می‌تواند در «او» و در خود بنگرد (تا آن حد که اصطلاح نگرستن در این مورد، اصطلاحی مناسب است) و در پرتو «او» روشن شود و از روشنائی معقول آکنده گردد، و حتی، عبارت بهتر، خود روشنائی شود، پاک و ناب و بی‌سنگینی؛ یا حتی بهتر است بگوییم خود خدا گردد. در آنجا شعلهٔ زندگی زبانه می‌کشد ولی همینکه به جهان محسوس باز می‌افتیم چنان می‌شود که گویی آن شعله بکلی خاموش شده است.»<sup>۸۰</sup>

**\* احد در نزد فلوطین، گرچه بیمکان است و در جایی نیست، اما بواسطهٔ سعة وجودی و عدم تنهیش نمی‌توان جایی را از او خالی فرض کرد. فلوطین توضیح می‌دهد که نحوهٔ حضور واحد نظیر انقسام و پراکنده شدن در همه جا نیست، چرا که این مستلزم جسمانیت او خواهد بود.**

۵. فوق وجود بودن احد

یکم: در نظام فلسفی فلوطین، احد، فوق وجود خوانده می‌شود. اگر چه می‌توان این مسئله را در بحث اوصاف احد پیگیری کرد، اما بدلیل اهمیت این بحث در عنوانی مستقل به آن پرداخته‌ایم.

دوم: ریشه‌یابی در این بحث ما را به آنجا می‌رساند که اول بار، مفهوم فوق وجود بودن مبدأ نخستین، از سوی افلاطون بکار رفته است. از جمله اوصافی که افلاطون بنحو مجمل و اشاره‌وار<sup>۸۱</sup> برای واحد و صفت‌ناشدنی

۷۹. انشاده، ۶-۹-۱۰.

۸۰. جمهوری، ص ۳۸۴.

۷۸. انشاده، ۶-۹-۹.

۸۰. انشاده، ۶-۹-۹.

(نیک و خیر محض) آورده، «فرا هستی (فوق وجود) بودن» اوست. افلاطون بدین نکته اکتفا می‌کند که: چیزهای شناختنی نه فقط - در بُعد شناخت‌شناسی - وصف شناخته شدن و شناخته بودن را از اصل خیر (واحد) کسب می‌کنند، بلکه علاوه بر آن - در بُعد وجودشناسی - وجود و ماهیت آنها نیز از خیر است، با آنکه خیر، عین وجود نیست، بلکه از حیث عظمت و قدرت، بر مراتب بالاتر از آن است. از این تعبیر چنین برمی‌آید که افلاطون، وجود را کمال نسبی و منحصر بساحت حقایق ماسوای خیر - و مشخصاً معقولات و مثل - می‌دانسته و کاربرد آن را نه در محسوسات (بدلیل دون وجود بودن) و نه در خیر واحد (بدلیل فوق وجود بودن) روا نمی‌دارد. بهرحال، بقصد تنزیه خیر از نقصی که ملازم مفهوم وجود می‌دانسته آنرا فراتر از وجود تلقی کرده است.

ساخته بود پدید آورد.<sup>۸۳</sup> پدر این علت، یعنی پدر عقل، را نیک می‌نامد که در فراسوی هستی و عقل است.<sup>۸۴</sup>

بدین ترتیب، فلوطین ریشه عقاید خود را در آثار افلاطون نشان می‌دهد. اما تفسیر وی از برتر بودن خیر از هستی و عقل از طرفی و یکسان دیدن هستی و عقل از طرفی دیگر و ذکر این امر که هر دو نکته مزبور را افلاطون از پارمنیدس اقتباس کرده است، نکته‌ای جالب و در خور توجه است.

پایه آن نظریات پیشین را پیش از همه پارمنیدس نهاده و عقل و وجود (هستی) را یکی شمرده است، آنجا که می‌گوید: اندیشیدن و بودن یکی است. او این وجود را بیحرکت دانسته و در عین حال، اندیشیدن را به آن نسبت داده است.<sup>۸۵</sup>

حال باید دید که دقیقاً مراد فلوطین از این تعبیر

چیست؟

چهارم: اندیشمندان بسیاری به تحلیل مراد و مقصود فلوطین از «فوق وجود دانستن احد» پرداخته‌اند. محققانی مانند صدرالمثالیین، ژیلسون، آرمسترانگ، کاپلستون، عبدالرحمن بدوی و...، هر یک دیدگاهی را در تفسیر این گفته فلوطین برگرفته‌اند. از آنجا که این نظریه‌ها در کتاب فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تصدالمثالیین نگاشته سعید رحیمیان گردآوری شده است و بدلیل آنکه بگمان ما هیچیک از آن تفسیرها کامیاب نبوده و بازتابنده نظریه دقیق فلوطین نیستند، لذا از آنها صرف‌نظر کرده و دیدگاه دیگری را در تفسیر نظریه فلوطین ارائه می‌کنیم. این تفسیر که در واقع برگرفته از نظریات مطرح در کتابهای عرفانی است، یکی از دقیقترین و کاملترین تفسیرها را از دیدگاه فلوطین ارائه می‌کند. از اینرو، با تفصیل بیشتری به آن می‌پردازیم.<sup>۸۶</sup>

پنجم: پیش از بیان این تفسیر از کلام فلوطین لازم است به مقدمه‌ای توجه کنیم:

عرفا واجب را مطلق به اطلاق مقسمی می‌دانند. نتیجه

۸۲. افلاطون، نامه شماره ۲، ص ۳۱۲.

۸۳. فیثاغوس، ص ۴۳. ۸۴. نه گانه، ۸ - ۱ - ۵.

۸۵. همانجا.

۸۶. با استفاده از جزوه و درسهای استاد یزدان‌پناه.

**\* «هر چیزی که از چیز دیگری پدید آمده است یا در آن چیزی است که آن را پدید آورده یا در چیزی دیگر بشرط آنکه پیش از پدیدآوردن آن، چیزی دیگر هم باشد تا می‌رسد به آنچه نخستین مبدأ و منشأ است... پس آن مبدأ بر همه چیز محیط است و همه را در خود دارد.»**

سوم: فلوطین در جایی ضمن تفسیر سخن فوق‌الذکر از افلاطون، آرایش‌های 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>۸۲</sup> همچنین گفته است: 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 آمیزه‌های که

این اطلاق هم اینستکه حقیقت مطلق یا واجب، غیر از وجود خارجی و ذهنی باشد. قیصری در اول مقدمه‌اش بر شش‌خصوص گفته است: «إن الوجود من حیث هو هو غیر الوجود الخارجی و الذهنی إذ کلّ منهما نوع من انواعه [ای شأن من شؤونه]...»<sup>۸۷</sup>

در توضیح اطلاق مقسمی واجب باید گفت که از دیدگاه عرفاً تنها یک حقیقت است که کل هستی را پر کرده و این حقیقت، خصیصه‌ای دارد که باعث شده جا برای دیگران نباشد و آن خصیصه هم «اطلاق» است که از آن باطلاق مقسمی تعبیر می‌کنند. این مسئله را بدو نحو می‌توان توضیح داد:

۱. هنگامیکه به ذات مطلق و نامتناهی می‌نگریم در می‌یابیم که مقید بهیچ قید و تعین و حدی نیست، یعنی مرحله ذات را مطلق از هر قید و تعینی - حتی از اسماء و صفات - می‌یابیم. مثلاً نمی‌توان گفت که او ظاهر است یا باطن چون ظاهر در مقابل باطن است و وقتی گفته شود «ظاهر»، فقط ظاهر است، یعنی باطن نیست و بعکس. بنابراین حق سبحانه در مقام ذات، مطلق از آنهاست و الاّ نمی‌تواند هم در موطن ظهور باشد و هم در موطن بطون، حال آنکه گفته‌ایم حق، همه هستی را پر کرده و جا برای غیر نگذاشته است.

حاصل اینکه چون این اسماء و صفات هر یک تعین خاصی دارند، مقام ذات باید فوق این اسماء باشد و هیچکدام از این تعینها نباید در مرحله ذات موجود باشند بصورتی که ذات تنها محصور بآن گردد، چون در این هنگام شامل تعینهای دیگر نخواهد شد.<sup>۸۸</sup>

۲. مطلق در خارج<sup>۸۹</sup> دو گونه است: الف) اطلاق قسمی: ب) اطلاق مقسمی.

الف) اطلاق قسمی: اطلاق قسمی: اطلاق قسمی است که مقید بقید سریان و عموم باشد، باین معنی که این وجود اگر بخواهد در متن خارج باشد، هویت وجودیش همان اطلاق است. با قید اطلاق و سریان. بعنوان نمونه، نفس رحمانی در عرفان، حقیقتی است که تمام تعینات را در خود دارد، هویتش سریان در همه مراتب - از تعین اول تا عالم ماده - است و وراء آن، تعین و موطن دیگری ندارد. پس هویت این نفس رحمانی هویت سریانی است، مقید بقید سریان است. از

**\* یکی از دلایل چنان گستردگی احد در همه موجودات، اعتقاد به نامحدود بودن اوست. فلوطنین می‌گوید: «بدین‌سان حاضر است و حاضر نیست؛ حاضر نیست چون محاط نیست و چیزی بر او احاطه ندارد ولی چون از همه چیز آزاد است در هیچ جا مانعی برای حضور او نیست.**

این باطلاق قسمی تعبیر می‌کنند که دارای قید سریان و اطلاق است.

ب) اطلاق مقسمی: اطلاق قسمی است که فوق اطلاق است، یعنی حتی مقید باطلاق هم نیست و حقیقت مطلق دارای چنین اطلاق است، یعنی فوق سریان است. هم سریان دارد و هم فوق سریان است و همین فوقیت و اطلاق مقسمی او باعث شده که در همه ساری باشد؛ در همه قیده‌ها حتی در قید اطلاق هم هست، اما مقید بقیدی نیست. پس می‌توان گفت یک حقیقت و ذات بالاتری وراء این شئون هست که مانند اطلاق قسمی سریان دارد، اما مقید بآن نیست.

حاصل اینکه اطلاق مقسمی حق تعالی باین معنی است که ذات واجب را تنها نباید در تعینات و شئون یافت بلکه در عین آنکه در این تعینات هست، ذاتی و رای آنها

۸۷. مقدمه قیصری بر شرح فصوص، ص ۱۳.

۸۸. تذکر این نکته بایسته است که بحث مذکور، بحثی مربوط به مرحله مفاهیم و ذهن نیست. بلکه بحثی ناظر به حقیقت خارجی است، یعنی در متن خارج، وجود حق حقیقتی نامتناهی است. اطلاق مقسمی بمعنی وجود نامتناهی در خارج است، وجودی که از هر حد و تعینی مطلق است، البته تمام تعینات را در خود جمع کرده ولی هویتاً هیچکدام آنها نیست و مطلق از آنهاست. (برای یافتن این تقریر نک: تمهید القواعد، ص ۲۱۶. ایشان تصریح می‌کند: «إن الحقیقة الحقة والطبیعة الواجبة من حیث أنها طبیعة واجبة، لا يمكن أن یشوبها شائبة التکید بوجه من الوجود...»)

۸۹. توجه شود که قید «در خارج» برای احتراز از آن تعبیر از اطلاق قسمی و مقسمی است که در فلسفه وجود دارد و معمولاً به یک امر مفهومی و ذهنی - ماهوی - مربوط است.

هم دارد. ذاتی نامتناهی است که در تمام تعینات و در نفس رحمانی هست اما فوق آنهاست. حال که ذات واجب اطلاق مقسمی خارجی یافت، می‌توان گفت که هم مطلق است و هم مقید، نه مطلق است و نه مقید؛ یعنی هم مطلق است باطلاق قسمی، و هم مقید است باین معنی که تنها در حد نفس رحمانی نمی‌باشد و در قیدها هم هست. نه مطلق است و نه مقید، چون ذات، وراء آنهاست. و از همینجاست که گفته‌اند: اطلاق مقسمی حق باعث می‌شود که او نسبت به اطلاق و تقیید علی‌السویه باشد.<sup>۹۰</sup>

به نظر می‌رسد که دیدگاه فلوطین دربارهٔ فوق وجود بودن احد با این تفسیر عرفانی کاملاً سازگار باشد. تبیین این سازگاری بشرح زیر می‌آید:

خواننده آثار فلوطین بنوعی با یک امر تناقض‌نما برخورد می‌کند. از طرفی می‌بیند که او ذات احد را کاملاً ناشناختنی معرفی کرده و بهیچ وصفی مجوز نیست یافتن به او را نمی‌دهد و احد را منزّه از همه اوصاف و اسماء می‌شمارد. برای مثال می‌گوید: «[احد] اعجوبه‌ای در نیافتنی [است] که دربارهٔ آن حتی نمی‌توانیم گفت که هست و گرنه صفتی را به او نسبت داده‌ایم. و در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد.»<sup>۹۱</sup> و در جای دیگری می‌گوید: «... پس او بضرورت باید بیشکل باشد.»<sup>۹۲</sup> و از سوی دیگر بوضوح مشاهده می‌کند که خود فلوطین اوصاف بسیاری را به احد نسبت می‌دهد. حتی به بیان دقیقتر، همان اوصافی را که مدعی است نمی‌توان به احد نسبت داد و آنها را از او نفی می‌کند، در عین حال همانها را در جای دیگری برای احد ثابت دانسته و به او نسبت می‌دهد، و حتی مثلاً بتصریح می‌گوید احد هم حاضر است و هم حاضر نیست، هم کلی است و هم کلی نیست و... اینک ما این مسئله را در باب وصف «وجود» بررسی و تحلیل می‌کنیم.

همانطور که از نام این نوشته برمی‌آید فلوطین احد را وجود نمی‌داند و تصریح می‌کند که حتی نمی‌توان گفت احد وجود دارد. و در جای دیگری احد را فوق هستی یا برتر از آن می‌خواند: «پس یگانه سخنی که دربارهٔ آن می‌توان گفت در فراسوی هستی بودن است... بنابراین او برتر از هستی و در فراسوی آن است.»<sup>۹۳</sup> و گاه برای وجود

نبودن احد تعلیل هم می‌آورد.<sup>۹۴</sup>

اما در عین حال، بنظر می‌رسد که فلوطین بدون هیچ شکی هستی و وجود را برای احد ثابت می‌داند، زیرا اولاً مسلم است که فلوطین احد را عدم یا نیستی مطلق و صرف یک اعتبار ذهن که هیچ حقیقتی ندارد نمی‌داند چرا که در غیر اینصورت، سخن گفتن دربارهٔ هیچ مطلق که اصلاً حقیقتی ندارد بیمعناست. پس با این بیان روشن می‌شود که فلوطین برای احد حقیقتی قائل است و تحقق داشتن هم چیزی جز وجود داشتن نیست پس بیشک از نظرگاه فلوطین احد، موجود حقیقی است.

و ثانیاً از پاره‌ای قواعدی که فلوطین در باب احد می‌پذیرد آشکار یا باشاره به دست می‌آید که او هستی و موجودیت احد را قبول دارد. برخی از این قواعد عبارتند از:

۱. احاطهٔ واحد نسبت به مادون: از نظر فلوطین احد نسبت به مادون و همه موجودات احاطه دارد. وی می‌گوید: «مبدأ نخستین چون چیزی پیش از او نیست، در چیزی دیگر نیست، و چون چیزی نیست که او در آن باشد در حالیکه هر چیز دیگر در پدید آورندهٔ خود است. پس آن مبدأ بر همهٔ چیزها محیط است و همه را در خود دارد. ولی این «در خود داشتن» بدین معنی نیست که در میان

۹۰. به این چند قطعه که به تقریر مذکور اشاره دارند توجه کنید:

الف) متن مقدمهٔ قیصری بر شرح فصوص الحکم:

«اعلم ان الوجود من حيث هو هو غير الوجود الخارجي و الذهنی، اذ كل منهما نوع من انواعه فهو من حيث هو هو لا بشرط شيء غير مقيد بالاطلاق والتقييد، ولا هو كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، ولا واحد بالوحدة الزائدة علی ذاته ولا كثير...» (مقدمه قیصری، ص ۱۳).

ب) در اصطلاحات الصوفیه آمده است:

«فإن ذات الحق هو الوجود من حيث هو وجود، فان اعتبرته كذلك فهو المطلق، أي الحقيقة التي هي مع كل شيء لا بمقاربة» (اصطلاحات الصوفیه، ص ۲۸).

ج) در فصوص آمده است:

«تصور اطلاق الحق بشرط فيه أن يتعقل بمعنى أنه وصف سلبي [أي لا يعتبر فيه القيد]، لا بمعنى أنه اطلاق ضده التقييد، بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين، وعن الحصر ايضاً في الاطلاق والتقييد، و [عن الحصر] في الجمع بين كل ذلك، أو التنزه عنه، فيصغ في حقه كل ذلك، حال تنزهه عن الجميع، فنسبة كل ذلك وغيره وسلبه عنه علی السواء.» (رسالة الفصوص، نص اول، ص ۷).

۹۲. همان، ۵-۵-۵.

۹۱. اتنادها، ۵-۹-۵.

۹۴. مثلاً نک: اتنادها، ۵-۲-۱.

۹۳. همان، ۵-۵-۶.

آنها پراکنده باشد بلکه آنها را نگاه می‌دارد بی آنکه آنها او را نگاه بدارند. و چون نگاه می‌دارد بی آنکه نگاه داشته شود پس هیچ چیز و هیچ جایی نیست که او در آن نباشد.<sup>۹۵</sup> روشن است که احد چون چیزی هست و تحقق دارد می‌تواند بر همه موجودات احاطه داشته باشد.

**\* فلوطین صریحاً واسطه‌ها را در فیض می‌پذیرد. چون طبق قاعدة الواحد، که فلوطین آن را قبول دارد، از احد تنها یک امر بلاواسطه صادر می‌شود که همان عقل یا Nous می‌باشد. صدور دیگر عوالم و کثرات به عقل و اقلنوم پایینتر از عقل، یعنی نفس یا روح نسبت می‌یابد.**

۲. بسیط‌الحقیقة کل الاشياء وليس بشيء منها: از ظاهر پاره‌ای از کلمات فلوطین بدست می‌آید که او به قاعده بسیط‌الحقیقة قائل است. مثلاً در جایی گفته است: «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 بدین معناست که همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او»<sup>۹۶</sup>

از پذیرش این قاعده نیز تحقق و هستی احد لازم می‌آید.

۳. فاقد الشيء لم يعطى الشيء: فلوطین قاعده مذکور را قبول دارد و در جایی به آن تصریح می‌کند: «همه این چیزها داده اوست ولی خود او نیست. ولی او چگونه و به چه علت می‌تواند آنها را بدهد؟ یا بدین جهت که آنها را دارد و یا بدین جهت که ندارد. چیزی را که ندارد چگونه می‌تواند بدهد؟ اگر آنها را دارد پس بسیط نیست...»<sup>۹۷</sup>

سپس توضیح می‌دهد که داشتن همه این چیزها با بساطت او ناسازگاری ندارد. طبق این قاعده باید گفت فلوطین بیشک احد را موجود و متحقق می‌دانست.

۴. تساوی وحدت با وجود: از دیگر قواعدی که فلوطین به آن اشاره دارد تساوی وحدت با وجود است. وی می‌گوید: «... هر چیزی وقتی که هست بضرورت واحد است»<sup>۹۸</sup> و با توجه به اینکه وی تصریح می‌کند که تنها چیزی که در فرض ناچاری می‌توان درباره احد گفت اینستکه «واحد» است.<sup>۹۹</sup> پس این واحد لاجرم باید موجود باشد.

۵. وحدت وجود: برخی بر این باورند که از تحقیق در نوشته‌های فلوطین به دست می‌آید که او بتوعی به وحدت وجود باور دارد.<sup>۱۰۰</sup> با پذیرش این نسبت می‌توان گفت که فلوطین در واقع مصداق حقیقی و بالذات وجود را احد می‌داند که هستی موجودات دیگر تنها پرتو ضعیفی از او هستند.

از مجموع آنچه گفتیم بدست می‌آید که فلوطین واحد را هستی حقیقی و مصداق بالذات وجود می‌داند.

به نظر ما تنها تفسیر دقیق و فنی که می‌تواند کلام فلوطین را توضیح دهد و تناقض‌نمای مذکور را حل نماید همین تفسیر عرفانی است که کمی پیشتر به آن اشاره کردیم. علاوه بر اینکه در خود کلام فلوطین نیز مؤیداتی برای این تفسیر یافت می‌شود که به آن اشاره خواهیم کرد. بنابراین می‌توان گفت که چون ذات، مطلق و نامتناهی است، مقید به هیچ قید و حدی نیست. لذا نمی‌توان گفت که او در مقام ذات موجود است یا موجود نیست، چون صفت موجود بودن یک تعین خاصی دارد و مقام ذات باید فوق تعینها باشد و الانمی‌تواند در همه هستی سریان داشته و جا برای غیر نگذارد.

یا بتقریر دیگر، می‌توان گفت که ذات، مطلق است باطلاق مقسمی، اطلاقی که حتی مقید بقید اطلاق نیست بلکه فوق و وراء اطلاق و تقیید است. بخاطر همین فوقیت و اطلاق مقسمی است که در همه جا حضور و سریان دارد، حتی در همه مقیّدات و بلکه در عدم مضافها نیز جاری است، اما در عین حال، مقید بهیچ قیدی حتی

۹۵. همان، ۵-۵-۹؛ همچنین نک: ۶-۹-۸.

۹۶. اثنادها، ۵-۲-۱؛ همچنین نک: ۵-۵-۹.

۹۷. اثنادها، ۵-۳-۱۵. ۹۸. اثنادها، ۶-۹-۱.

۹۹. اثنادها، ۶-۹-۵.

۱۰۰. مثلاً نک: اثنادها، ۵-۲-۱ و ۵-۵-۵.

قید وجود و موجود بودن نیست. لذا می‌توان گفت که ذات واجب را تنها نباید در تعینات و شئون یافت، بلکه در عین آنکه در این تعینات حضور دارد، اما ذاتی ورای آنها هم دارد یعنی فوق وجود و هستی است. و حال که ذات احد، اطلاق مقسمی خارجی یافت می‌توان گفت که همه وجود است و هم وجود نیست، نه وجود است و نه عدم و بهمین سان، هم مطلق است و هم مقید، نه مطلق است و نه مقید، هم کلی است و هم جزئی، نه کلی است و نه جزئی.

توضیح اینکه: هم وجود است، یعنی وجودش مطلق است باطلاق مقسمی و هم وجود نیست، یعنی وجودش محدود بوجهای متعین و مقید نیست و عبارت دیگر وجود متعین و محدود ندارد. هم مطلق است باطلاق مقسمی، و هم مقید است باین معنی که تنها در حد نفس رحمانی نیست و در قیدها هم هست. نه مطلق است و نه مقید، چون ذات ورای اطلاق و تقیید است. پس بهمین سان می‌توان گفت که ذات نه وجود است و نه عدم، چون ذات ورای وجود و عدم است. پس اطلاق مقسمی احد باعث می‌شود که آن، نسبت به اطلاق و تقیید، وجود و لاوجود - عدم - کلی و جزئی و... علی السویه باشد.

با این تبیین، مشکل اسماء و صفات در فلوطین بکلی قابل رفع است و هیچ تناقض منطقی هم در کار نمی‌آید.<sup>۱۰۱</sup>

بگمان نگارنده، از قطعه‌های مختلفی از نوشته‌های فلوطین بر می‌آید که او نیز چنین تبیینی را در ذهن داشته است، اما چون هنوز زبان فنی و دقیق عرفانی و اصطلاحات کلاسیک مستقر نشده است باین آسانی نمی‌تواند مراد خویش را برساند، آنگونه که مثلاً عارفان مسلمان بعد از ابن عربی بسادگی چنین بحثهایی را تفسیر می‌کنند. بهمین خاطر است که فهم دیدگاههای فلوطین بسیار صعب و گاه با انحراف همراه می‌شود. در عین حال، فلوطین در چند جا کلماتی دارد که بنظر ما اشاره بهمین تفسیر دارد. از باب نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۱. فلوطین در چند جا توضیح می‌دهد که مرادش از هستی یا وجود نبودن احد، فوق وجود یا فراسوی هستی بودن احد است و این بنوعی به همان اطلاق مقسمی احد

اشاره دارد. بعنوان نمونه فلوطین در تفسیر سخن افلاطون که موافق دیدگاه خود اوست می‌گوید: «[افلاطون] پدر این علت، یعنی پدر عقل، را «نیک» می‌نامد که در فراسوی عقل و هستی است.»<sup>۱۰۲</sup> در جای دیگری می‌گوید: «... آنچه برتر از هستی است، واحد است.»<sup>۱۰۳</sup> یا «یگانه سخنی که در مقام اشاره به او میتوان گفت چنین است: «در فراسوی همه چیزها [هستی‌ها] و در فراسوی عقل [بوده است]...»<sup>۱۰۴</sup> یا «او را نمی‌توان بعنوان «این» دریافت و گونه اصل اساسی نخواهد بود...؛ پس یگانه سخنی که درباره‌اش می‌توان گفت در فراسوی هستی است... بنا برین او برتر از هستی و در فراسوی آن است. فراسوی هستی بودن اشاره‌ای به «این» نیست و نامی برای او نمی‌باشد بلکه تنها بدین معناست که او «این» نیست.»<sup>۱۰۵</sup>

به نظر می‌رسد که در نمونه اخیر اشاره فلوطین به اطلاق مقسمی واجب یا احد روشنتر باشد، بویژه که پیش از همین قطعه بحث بر سر نفی هستی متعین و مقید از احد می‌باشد. عبارت مذکور چنین است: «چون هستی که پدیدار شده صورت یا شکل است... پس او بضرورت باید بیشکل باشد. ولی چون بیشکل است پس هستی نیست، زیرا هستی باید بنحوی باشد که بتوان درباره‌اش گفت: «این» یعنی متعین و در نتیجه محدود باشد.»<sup>۱۰۶</sup>

۲. نمونه جالبتر اینکه فلوطین در یک مورد تقریباً به تفسیر مذکور تصریح می‌کند. او می‌گوید: «... و چون [احد] نگاه می‌دارد بی آنکه نگاه داشته شود پس هیچ چیز

۱۰۱. با پذیرش این تبیین در باب حالات عرفانی که در عرفان اسلامی به صورت شفاف و صریح وجود دارد، آنچه استیس آن را تناقض منطقی در حالات عرفانی می‌نامد و بهمین خاطر توصیه می‌کند که با ابزار منطقی به سراغ تجربه‌های عرفانی نباید رفت بیابیه و ناصواب خواهند بود. (نک: استیس، عرفان و فلسفه، ص ۲۶۲ - ۲۸۸).

۱۰۲. اتناها: ۵-۱-۸. ۱۰۳. اتناها: ۵-۱-۱۰.

۱۰۴. اتناها: ۵-۳-۱۳. ۱۰۵. اتناها: ۶-۵-۵.

۱۰۶. همانجا. برخی از همین عبارت فلوطین برداشت کرده‌اند که از نظر فلوطین، «هستی» مرادف با تعین و تبد بصورت و محدودیت است. اما به نظر می‌رسد این فهم درست نباشد چون بقرینه قطعه‌های دیگر باید گفت که هستی در نظر فلوطین محدود بتعین نیست، بلکه تنها هستی‌های در مرتبه پایینتر از ذات جبین هستند و در این قطعه بحث او در باب هستی این موجودات است. وگرنه همانطور که اشاره شد احد هم دارای هستی است اما هستی مطلق باطلاق مقسمی، نه هستی مقید که می‌توان درباره‌اش گفت: «این».



۱۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه مجتبیوی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۸.

۱۲. فلوطین، اتولوجیا افلوطین عند العرب، تقدیم و تحقیق: عبدالرحمن بدوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۳ق.

۱۳. فلوطین، دورة آثار فلوطین، ترجمه محمد حسین لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.

۱۴. کارل یاسپرس، فلوطین، ترجمه محمد حسین لطفی، خوارزمی، تهران.

۱۵. محمد بن اسحق قونوی، رسالة النصوص، باهتمام سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.

۱۶. محمد داوود قیصری، مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۵۷.

۱۷. نصرالله پورجوادی، درآمدی بر فلسفه فلوطین، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۸.

۱۸. و. ت. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، سروش، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۹.

19. Arinstrong, A.H, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1970.

20. Jilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1952.

21. Plotinus, (ed.) LLOYD P. Gerson, Cambridge University Press.

22. Rist, J.M, *Plotinus, The Road of Reality*, Cambridge, 1976.

\* \* \*

۱۰۷. این جمله عبارات اخیری «موجود است و موجود نیست» می‌باشد.

۱۰۸. یعنی محدود و متعین به هیچ قیدی نیست، لذا نمی‌توان به او بعنوان یک موجود متعین اشاره کرد و گفت: «این». پس به این معنا موجود یا حاضر نیست.

۱۰۹. یعنی چون مطلق است، حتی از این قید اطلاق و سریان و حضور عمومی داشتن؛ لذا این اطلاق مقسمی باعث حضور سریانی او در همه جا است در عین حال که حضور تعبئی ندارد.

۱۱۰. اشاده ۵-۵-۹.

و هیچ جایی نیست که او در آن نباشد، چه، اگر در چیزی یا جایی نباشد نمی‌تواند آن را نگاه بدارد. اما چون نگاه داشته نمی‌شود پس در هیچ جا نیست. بدین سان حاضر است و حاضر نیست. ۱۰۷ حاضر نیست چون محاط نیست و چیزی بر او محیط نیست، ۱۰۸ ولی چون از همه چیز آزاد است ۱۰۹ در هیچ جا مانعی برای حضور او نیست. چه اگر از حضور درجایی ممنوع بود این خود بدین معنی بود که دیگری محدودش کرده است. ... پس معلوم می‌شود او دور از هیچ چیز نیست، و چون دور از هیچ چیز نیست و در عین حال، در هیچ جا نیست، پس باید در همه جا در خود خویش باشد... بنابراین تمام او در همه جاست و هیچ چیز او را ندارد و در عین حال، هر چیزی او را دارد، یعنی او همه چیز را دارد» ۱۱۰

## فهرست منابع

۱. افلاطون، تیمائوس، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷.

۲. افلاطون، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.

۳. سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، انتشارات دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۸۱.

۴. صائغ الدین ابن ترکه، تمهید القواعد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۱.

۵. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، انتشارات مصطفوی، قم، بی‌تا.

۶. عبدالرحمن بدوی، الافلاطونية المحدثه عند العرب، مکتبه النهضة المصرية، قاهره، ۱۹۵۵ م.

۷. عبدالرحمن بدوی، خریف الفکر الیونانی، مکتبه النهضة المصرية، قاهره، ۱۹۴۳ م.

۸. عبدالرحمن بدوی، موسوعة الفلسفة، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بیروت، ۱۹۸۴ م.

۹. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیة، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۱.

۱۰. غسان خالد، افلوطین رائد الوجدانية، منشور عویدات، پاریس و بیروت، ۱۹۸۳ م.