

احد افلوپینی و مقام ذات عرفانی

مهدی کهنوجی^۱

چکیده

شناخت هستی همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی بوده است. برای رسیدن به چنین شناختی از روشهای متعددی بهره برده‌اند. افلوپین یکی از متفکران مطرح در تاریخ فلسفه، همانند عارفان مسلمان تبیین منسجم و منطقی‌ای از هستی و مراتب آن ارائه می‌دهد. افلوپین بر آن است که عالم معقول از سه اقنوم یا سه اصل تشکیل شده است. اقلانیم عبارتند از: احد، عقل و نفس. عارفان مسلمان نیز برای نظام هستی چنین خاصی را یافته‌اند. مقام ذات از نظر ایشان اولین مرتبه و بهتر است بگوییم فوق تمام مراتب هستی است. نویسنده بر آن است که با روش اسنادی و تحلیلی "احد" از منظر افلوپین را با "مقام ذات" عرفانی مقایسه کند. دستاوردهای مهم این تحقیق یافتن وجوه مشترکی بین احد و مقام ذات است؛ همانند: تعالی، اطلاق، بدون اسم و رسم، غیر قابل شناخت و کلید واژه‌ها: افلوپین، عرفان اسلامی، احد، مقام ذات، مراتب هستی، فیض.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دانش آموخته حوزه علمیه و دکترای فلسفه واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد

مقدمه

بی گمان یکی از مهمترین دغدغه‌های تفکر بشری شناخت حقیقت هستی است. هستی‌شناسی سابقه‌ای به طول تاریخ تفکر بشر دارد. عده‌ای مثل پارمنیدس هستی را واحد دانسته و برخی همانند هراکلیتوس آن را کثیر پنداشته‌اند. افلاطون سعی کرد بین این دو نظریه جمع کند که در نتیجه برای هر کدام از وحدت و کثرت موطن ویژه‌ای را اختصاص داد.

پس از چند قرن افلوپین رئیس مکتب نو افلاطونیان همین دیدگاه را با وضوحی بیشتر بیان می‌کند. او معتقد است حقیقت واحد در عین وحدت، کثیر و دارای مراتبی چون احد، عقل و نفس است. این تصویر از هستی، منحصر در یونان باستان نیست، بلکه در تاریخ تفکر اسلامی عرفای مسلمان با استفاده از روشهای متعدد کسب معرفت به بهترین نحو به تبیین هستی و مراتب آن پرداخته‌اند. مقایسه بین آراء افلوپین و فیلسوفان مسلمان قبل از این، در برخی از آثار علمی صورت گرفته است (اعوانی، ۱۳۵۵؛ رحیمیان، ۱۳۸۱)، اما بین افلوپین و عرفای مسلمان مطالعه تطبیقی‌ای به چشم نمی‌خورد. در این نوشته سعی داریم در حد توان ویژگیهای احد افلوپینی و مقام ذات عرفانی را مقایسه کنیم.

در مورد اهمیت افلوپین^۱ باید بگوییم که وی نه تنها به علت افکار فلسفی و عرفانی در میان حکمای مسلمان حائز اهمیت است، بلکه به تعبیر یاسپرس یکی از چهره‌های ابدی باختر زمین است. (۱۳۶۳: ۱۴۳) و نیز دارای یک نظام منسجم فلسفی است. و در مورد تأثیراتش بر عرفان باید بگوییم که «پدر همه انواع عرفان اندیشنده» است (راسل، ۱۳۷۳: ۴۱۰) حتی نمی‌توان تأثیرات عمده فلوپین را بر متفکرین مسلمان انکار کرد. او نزد ابن ندیم به «فلوپیئس» (۱۳۴۳: ۴۶۵) و نزد برخی به «شیخ یونانی» مشهور است.^۲

۱. افلوپین در حدود سال ۲۰۳ یا ۲۰۴ میلادی در شهر لوکوپولیس واقع در مصر غلیا متولد شد و سر انجام در سال ۲۶۹ میلادی در کامپانیا در گذشت. (فروریوس، ۱۳۶۶: ۱۰۹۹-۱۱۲۷)
۲. شهرزوری می‌گوید: «یکی از حکماء معروف و فلاسفه مشهور شیخ یونان است که معاصر و شاگرد دیوجانس کلبی است. این حکیم صاحب مواعظ حسنه و حکم و آداب شریف است.» (۱۳۱۶: ۱۹۳)

چندین قرن کتاب *اثولوجیای افلوپین*، به ارسطو نسبت داده می‌شود. این اثر در شکل گیری تفکر فلسفی در جهان اسلام نقش بسیاری داشت. (خراسانی، ۱۳۷۹: ۶۰۶) یقیناً این کتاب بر شهرت ارسطو می‌افزود تا افلوپین.

اگر خواسته باشیم تاریخچه نظرات و قواعد فلسفی‌ای چون نظریه "فیض" (صدور)، قاعده "الواحد" و "بسیط الحقیقه" - را بررسی کنیم، می‌توان آنها را در آثار افلوپین مشاهده کرد. بسیاری از فلاسفه اسلامی به خصوص ملاصدرا به این نظرات و قواعد آشنا بودند و آنها را به کار بسته‌اند.^۲

یاد آوری این نکته مهم است که هر چند در این مقاله سعی کردیم عمدتاً به ویژگیهای مشترک "احد" افلوپینی و "مقام ذات" عرفانی بپردازیم و خواهیم دید که به موارد زیادی بر می‌خوریم، اما به هیچ وجه قصد نداریم عرفان نظری اسلامی را برخاسته از نو افلاطونیان معرفی کنیم. چرا که بسیاری از محققین بر آنند که خاستگاه حقیقی عرفان اسلامی، کتاب و سنت است، البته تأثیراتی که فرهنگها از یکدیگر می‌پذیرند قابل انکار نیست.

حتی پژوهشگران غربی‌ای چون لویی ماسینیون، رینولد نیکلسون، هانری کربن و پل نوبیا نیز سر چشمه‌ای جز کتاب و سنت برای عرفان اسلامی معرفی نمی‌کنند.

عده‌ای از متفکران غربی سعی کردند حتی لفظ "صوفی" را که به معنای عارف است، بر گرفته از واژه "سوفوس" یونانی معرفی کنند که این را نیکلسون روا نمی‌داند. همان سان که می‌گوید: «برخی از دانشمندان اروپایی آن [یعنی "صوفی"] را با کلمه سوفوس یونانی به مفهوم "حکیم و عارف" یکی گرفته‌اند، اما نولدکه^۳ در مقاله‌ای که بیست سال پیش^۴ به رشته تحریر کشید به طور قاطع نشان داد که این نام از واژه "صوف" (پشم) مشتق گردیده، در اصل به

1 Emanation

۲. برای نمونه در *مفاتیح الغیب* می‌خوانیم: «قال هذا الفيلسوف الرباني في كتابه المعروف بمعرفة

الربوبيات كلاماً هكذا...» (ملا صدرا، ۱۳۶۳: ۴۰۰)

3. Noldeke

۴. یعنی در سال ۱۹۱۴م

زاهدان مسلمان اطلاق می‌شده. ...» (نیکلسون، ۱۳۷۲: ۴۴)

نیکلسون بعد از رد یابی مضامین و مفاهیم عرفانی در کتاب و سنت می‌گوید: «پژوهشهای نوین ثابت کرده است که منشأ تصوف و رد پای آن در گذشته و انتساب و ارتباط آن را به انگیزه و علتی معین نمی‌توان به سادگی جست، چه تعمیمهایی که برای نمونه خاستگاه تصوف را واکنش دماغ آریایی در مقابل دینی سامی و فاتح و از بن و بنیاد زاییده اندیشه هندی یا ایرانی می‌داند، اعتباری ندارد.» (همان: ۴۴)

او در ادامه عنوان می‌کند که صرف مشاهده شباهتهای دو نظام، مثلاً الف و ب، بدون نشان دادن رابطه واقعی بین آن دو نمی‌تواند دلیل متقنی باشد بر اینکه این دو یکی هستند و یا اینکه شیء ب هیچ منشأی جز الف ندارد. زرین کوب نیز به درستی به این بحث پرداخته است و هیچ منشأ غیر اسلامی برای عرفان قائل نیست. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۳)

مراتب هستی

افلوپین هستی ناب یا عالم معقول را منحصر در سه اصل یا سه اقوم^۱ می‌داند. این سه اقوم عبارتند از احد^۲، عقل^۳ و نفس (روح)^۴: «پس از واحد، عقل یعنی نخستین اصل متفکر است و پس از عقل نفس. این ترتیب واقعی است و در جهان معقول نه بیشتر از این را باید پذیرفت و نه کمتر از این را.»^۵ البته درباره عالم ماده یا حس نیز بحث می‌کند که پایین ترین

۱. واژه‌ای که افلوپین به کار می‌برد hypostasis است. این واژه معمولاً به اقوم، اصل، رکن و بنیاد، ترجمه می‌شود.

2. To hen (The Alone; The One; The Unique)
3. Nous (The intellectual-principle)
4. Psukhe (The All-Soul)
5. II, 9, 1 & 2 (33)

جای ذکر است که برای استفاده بهتر و دقیق تر از اثناد (نه گانه‌ها) ترجمه‌های انگلیسی مک کنا و آرمسترانگ و فارسی محمد حسن لطفی و همچنین عربی فرید جبر ملاحظه شده است و ارجاع به اثناد به جهت اختصار نویسی با شیوه مرسوم عمل شده؛ یعنی از سمت چپ، شماره هر یک از شش اثناد با اعداد لاتین و شماره رساله و بند (فصل) به ترتیب در سمت راست آن قرار می‌گیرد.

مرتبه جهان هستی است، اما نه هستی ناب.

در مقابل، عارفان مسلمان معتقدند عالم هستی دارای پنج حضرت (مرتبه یا عالم) است. فرغانی در اینباره گوید: «ایشان را مراتب و عوالم و حضرات خوانند و این مراتب کلی در چهار قسم محصورند، و الخامس هو الجامع لها اجمالاً و تفصيلاً. اما اول را حضرت و مرتبه غیب و معانی گویند و آن حضرت ذات است التجلی و التعین الأول... و دوم را که در مقابله اوست، مرتبه شهادت و حس خوانند... و سوم را که تلو مرتبه غیب است متنازلاً، مرتبه ارواح گویند. و چهارم را که تلو عالم حس است متصاعداً، عالم مثال و خیال منفصل خوانند. جامع ایشان تفصیلاً حقیقت عالم است، و اجمالاً صورت عنصری انسانی.» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۳-۱۴۴)

بنابراین، عوالم به ترتیب نزولی عبارتند از: ۱. عالم غیب ۲. عالم ارواح ۳. عالم خیال (مثال) ۴. عالم شهادت (حس) ۵. انسان کامل (جامع همه تعینات). چنانکه شیخ کبیر صدر الدین قونوی می‌فرماید: «اولها عالم المعانی ثم عالم الأرواح ثم عالم المثال المذكور ثم عالم الحس الظاهر، و فی الإنسان یجتمع هذه الأربعة المذكورة» (قونوی، ۱۳۸۴: ۱۰۶؛ خوارزمی، ۱۳۸۴: ۲۰۵؛ سید حیدر آملی، ۱۳۶۸: ۵۵۹)

حضرات یا عوالم، تنزل یافته "مقام ذات" اند و این مقام فوق هر مرتبه و هر تعینی است، لذا بدیهی است که به عنوان یکی از عوالم به حساب نمی‌آید. چونکه، عالم در لغت از علامت اخذ شده است؛ پس عالم نشانه‌ای برای اوست نه خود او: «العالم مأخوذ من العلامة و هو عبارة عن کل ما سوی الله.» (قونوی، ۱۴۲۳: ۱۶۸)

بنابر این، با توجه به ویژگیهای "احد" و "مقام ذات" که خواهد آمد، می‌توان نتیجه گرفت که "احد" با هیچ یک از حضرات خمس عرفانی برابر نیست، بلکه مطابق با "مقام ذات" عرفانی است.

عدد داخل پرانتز بیانگر ترتیب تاریخی هر رساله است. مثلاً در ذکر منبع بالا، (33) & 1, 9, II؛ یعنی اثناد دوم، رساله نهم، فصل یا بند اول و دوم (سی و سومین رساله ارائه شده توسط افلوپین).

ویژگیهای احد و مقام ذات

فوق وجود

افلوپین معتقد است که "احد" فوق "وجود" است. "وجود" در نگاه افلوپین با یک نحوه محدودیت و تنزل همراه است و از آنجا که اطلاق دارد، نمی‌توان وجود را بر آن اطلاق کرد: «حتی نباید گفت که او وجود دارد، زیرا او به وجود نیامده و وجود نیافته است، بلکه چیزهای دیگر، پس از او و به علت او، به وجود آمده‌اند؛ آنچه پیشتر از هر وجودی است چگونه ممکن است وجود یافته باشد، خواه از طریق دیگری و "خواه از طریق خود"؟... هستی را در چیزهایی می‌توان دریافت که فروتر از او هستند.»^۱

رابطه بین "وجود" و "احد"، همان رابطه بین واحد و عدد است. همانگونه که عدد از واحد بهره‌مند است، هستی از احد بهره‌مند می‌باشد: «همان گونه که در همه اعداد صورت اصلی واحد وجود دارد، منتها به نحو درجه اول و دوم و همه اعداد که پس از واحدند به یک اندازه از واحد بهره‌ور نیستند، اینجا نیز هر یک از چیزها که پس از "نخستین" اند نوعی شکل و صورت از او دارند. آنجا بهره‌وری سبب شد که چندی اعداد هستی بیابد، و اینجا بهره‌وری، به چیزها وجود می‌بخشد به طوری که وجود پرتو ضعیفی از واحد است. اگر کسی وجود را ناشی از واحد بداند سخنش درست است.»^۲

پس اگر بنا است "احد" هیچ گونه حد و تعیین و صورتی، نداشته باشد، نمی‌توانیم وجود را به او نسبت دهیم: «او "عقل نیست، بلکه برتر از عقل است، زیرا عقل "چیزی" است در حالی که "او" چیزی نیست، بلکه پیشتر از هر چیز است؛ موجود هم نیست، زیرا وجود دارای صورت هستی است در حالی که "او" عاری از صورت است. ذات احد چون مبدأ همه چیزهاست، خود او هیچ یک از چیزها نیست.»^۳

به طور یقین، منظور افلوپین از "فوق وجود" بودن احد معدوم بودن آن نیست. به عبارت

1. VI, 8, 10 & 11 (39)

2. V, 5, 5 (32)

3. VI, 9, 3 (9)

دیگر، به این معنا نیست که او سعی می‌کند نقیض وجود یعنی "عدم" را به "احد" نسبت دهد. (Bussanich, 1996: 39, 25) هر سخنی در مورد احد صحیح نیست، چونکه او فوق وجود است و در عین حال حقیقتاً موجود است. (ریکو، ۱۹۸۶: ۱۰۴) به تعبیری، اگر روا نیست وجود را یا هر امر دیگری را به او نسبت دهیم، به این دلیل نیست که کمتر از این هاست، بلکه بیشتر از اینها و فوق همه چیز و متعالی است. (کاپلستون، ۱۳۹۸: ۵۳۶؛ Jilson, 1967: 25)

تا اینجا دیدیم که "وجود" نزد افلوپین با نوعی "تنزل"، "محدودیت" و "تعین" همراه است. اگر او "احد" را فوق وجود می‌داند یا اینکه سعی می‌کند وجود را به او نسبت ندهد، به این دلیل است که می‌گوید: «وجود باید متعین و در نتیجه محدود باشد»^۱

اگر خواسته باشیم برای لفظ وجود افلوپینی معادل مناسبی در فرهنگ عرفانی بیابیم، می‌توان وجود را معادل "کون" دانست. کاربرد "کون" بین فلاسفه و اهل تحقیق متفاوت است. فلاسفه وجود را با "کون" یکی می‌دانند و لذا "وجود" را در تعریف لفظی به "کون" معنا می‌کنند و مقصودشان مطلق وجود خارجی و ذهنی است. (صائن الدین، ۱۳۷۲: ۱۹۱-۱۹۴)

اهل حکمت برای رد دیدگاه معتزله، "کون" و "ثبوت" را مرادف با وجود می‌دانند، اما اهل عرفان "کون" را مغایر با وجود لحاظ می‌کنند. اهل عرفان "کون" را به ماسوی الله و هر چه منسوب به حق است اطلاق می‌کنند. (همان: ۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۹۵-۱۹۶)

بنابر این، نسبت بین وجود حقیقی و "کون" از نظر عرفا متباین است، چونکه وجود حقیقی تنها از آن اوست و موجودات غیر او، مظهر اویند. پس کون تنها برای غیر خدا به کار می‌رود، لذا اگر "وجود" افلوپینی را با "کون" عرفانی یکی لحاظ کنیم، نا صواب نخواهد بود. بر همین وزن "مقام ذات" عرفانی فوق هر تعینی است و از هر قیدی مطلق است. همانطور که قونوی گوید: «ان اول المراتب و الاعتبار العرفانیة غیب هویة الحق و الإطلاق الصرف عن القید و الإطلاق» (۱۴۲۳: ۱۳۰) همچنین جندی گوید: «أنَّ أوَّل المراتب الذاتیة الإطلاق و اللاتعیّن، و هو غیب غیب ذات الذات الإلهیة» (۱۳۶۱: ۷۰۷)

واضح است که به کار بردن "مرتبّه" و "اول المراتب" برای چنین مقامی، تسامحی است

1. V, 5, 6 (32)

و می‌دانیم هر قیدی که آن را از مقام لا تعینی تنزل دهد، - حتی قید اطلاق - در مورد آن به کار نمی‌رود.

اطلاق مقسمی

یکی دیگر از خصوصیات احد و مقام ذات اطلاق است. آنگونه که در فلسفه مطرح است، اطلاق بر دو نوع است: اطلاق قسمی و اطلاق مقسمی. اطلاق قسمی آنست که "اطلاق" برای ماهیت قید است و این اطلاق در مقابل مقید است، اما در اطلاق مقسمی، حتی از قید اطلاق نیز آزاد است، یعنی خود اطلاق هم به عنوان قید محسوب نمی‌شود و این اطلاق مقابل ندارد. به بیان دیگر در اطلاق مقسمی از قید مطلق هم مطلق است.

بیان شد که احد یا مقام ذات فوق هر تعینی است و در نتیجه از هر قیدی مطلق است. یعنی دارای "اطلاق مقسمی" است.

افلوپین بر آن است که هر نحوه قیدی موجب می‌شود که احد از مقام خود تنزل کند و در زمره موجودات واقع شود و این با اطلاق مقسمی ناسازگار است: «... درباره او خواهی گفت که او هیچ یک از آنها نیست، بلکه اگر اصلاً لازم باشد چیزی بگویی خواهی گفت او نیرویی است که بر تمام قدرت خود محیط است؛ چون آن است که می‌خواهد باشد. ولی همین " می‌خواهد باشد" نیز او را به جهان اشیاء موجود تنزل می‌دهد.»^۱

عرفای مسلمان نیز معتقدند اطلاق حق، اطلاقی نیست که ضد آن تقیید باشد، بلکه مطلق از وحدت و کثرت و از هر قیدی است: «تصور اطلاق الحق یشرط فیه ان یتعقل، بمعنی انه وصف سلبی لا بمعنی انه اطلاق ضده التقیید، بل هو اطلاق عن الوحدة و الکثرة المعلومین و عن الحصر أیضاً فی الإطلاق و التقیید.» (قونوی، ۱۳۷۱: ۷)

نباید فراموش کرد که اطلاق مقسمی در فلسفه مربوط به ماهیت و مفاهیم ذهنی است، اما در عرفان وقتی سخن از اطلاق یا عدم تناهی ذات حق است، قطعاً بحث هستی‌شناختی و مربوط به خارج است، نه ذهن.

بنابراین، اگر ذات واحد را به صورت مطلق در نظر بگیریم، مقید به هیچ قیدی و متعین به هیچ حدی نخواهد بود. هرکدام از صفات حق را که لحاظ کنیم، برای او حدی خواهد بود. البته روا نیست که فکر کنیم هیچکدام از صفات را ندارد؛ یعنی تمام صفات را به نحو اطلاق دارد.

بساطت

یکی از ویژگیهای دیگر احد و مقام ذات بساطت است. افلوطین با استفاده از این اصل احکام متعددی را نتیجه می‌گیرد. بسیط بودن در آراء پیشینیان وجود داشته و افلوطین هم بر این امر واقف است. همان سان که می‌گوید: «آناگساگوراس نیز که عقل را ناب و پاک می‌نامد واحد را بسیط و متعالی می‌داند»^۱

در میان اقلانی که افلوطین بر می‌شمارد، تنها اقلون اول یعنی احد، بسیط است: «جهان عقل، برتر از روح است و با این همه "نخستین" نیست زیرا واحد و بسیط نیست درحالی که واحد، به عنوان اصل همه چیز کاملاً بسیط است.»^۲

افلوطین معتقد است که احد با وحدت و بساطت خود تمام هستی را در دامن خود جای داده است: «نخستین باید بسیط باشد و پیش از همه چیز، و غیر از همه چیزهایی که پس از اوست، باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او، و در عین حال باید به نحوی خاص قادر باشد به اینکه در همه چیزها باشد، او باید واحد به معنی راستین باشد...؛ چون بسیط و مستقل از هر چیز است، نخستین است.»^۳

چنانکه گفتیم، ثمرات فراوانی را می‌توان از این اصل به دست آورد. یکی از آنها بی‌نیازی اوست از همه چیز؛ بی‌نیاز از جزء و بی‌نیاز از علت و ... «آنچه مطلقاً بسیط است و به معنی واقعی بسنده برای خود، نیازی ندارد... آنچه به خود نیاز دارد هنگامی بسنده برای خود می‌گردد که به کمال خود برسد، یعنی همه جزئیات خود را به حد کافی دارا شود و در نزد خود بماند و روی در خود خویش آورد.»^۴ امر بسیط به علت، نیاز ندارد: «بسیط از چیزی

1. V, 1, 9 (10)
2. VI, 9, 5 (9)
3. V, 4, 1 (7)
4. V, 3, 13 (49)

دیگر بر نمی آید.^۱

قاعده "بسیط الحقیقه" در فلسفه اسلامی نیز مطرح است، مفاد این قاعده قبل از ملا صدرا، در آثار عرفا به چشم می خورد، البته نباید نقش ملاصدرا را در تنظیم و تنقیح این قاعده نادیده گرفت. بر اساس این برهان، موجود بسیط باید تمام اشیاء را در خود داشته باشد و الا لازم می آید که ذاتش مرکب باشد از وجود و عدم؛ یعنی "بودن" برخی از موجودات و "نبودن" برخی دیگر در او. (دینانی، ۱۳۷۰: ۱۰۸-۱۰۹)

شاید در میان متون موجود، اولین کسی که به این قاعده اشاره کرده است افلوطین باشد و باید ملاصدرا را اولین کسی دانست که به اهمیت این مسئله پی برده و این قاعده مهم را پرورانده است. (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۸۴)

در صفاتی که افلوطین به "احد" نسبت می دهد، بساطت از مهمترین ویژگی هاست و با نظام یکپارچه ای که او بنا کرده است، بدون بساطت محال می نماید.

بنابراین، احد نزد افلوطین همه اشیاء را در خود دارد. این قاعده را اینگونه تکمیل کرده اند: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» (زکوی، ۱۳۸۴: ۱۴۳)، حقیقت بسیط از جهتی همه اشیاء است و از جهت دیگر هیچ یک از آنها نیست: «نخستین باید بسیط باشد، و پیش از همه چیز و غیر از همه چیزهایی که پس از اوست، ... چون بسیط و مستقل از هر چیز است، نخستین است.»^۲

او در جای دیگر کلا لاشیاء بودن او را اینگونه بیان می کند: «اکنون که این مطلب روشن شد به آغاز بحث باز می گردیم و متذکر می شویم که کل هستی، یعنی موجود حقیقی در آن بالا، هم وجود است و هم عقل و هم موجود زنده کامل که همه موجودات زنده را حاوی است.»^۳ بنابر این، بسیط بودن او اقتضاء می کند که تمام موجودات را در خود داشته باشد و در عین حال هیچ یک از آنها نباشد: «پس "او" در هیچ چیز نیست و بنا براین در هیچ جاست. چیزهای دیگر کجایند؟ در "او"! پس او دور از چیزهای دیگر نیست و با اینهمه در آنها نیست،

1. V, 6, 4 (24)
2. V, 4, 1 (7)
3. VI, 6, 15 (34); ; VI, 8, 21 (39); I, 6, 7 (1)

و چیزی نیست که او را داشته باشد، بلکه او همه چیز را دارد.^۱

این اصل و تمام فروع آن در عرفان اسلامی به تمامه قابل قبول است و حتی استاد دینانی قاعده "بسیط الحقیقه" را که ملا صدرا عنوان کرده است، برگرفته از آراء عرفا می‌داند.

قیصری در شرح فصوص، بسیط بودن مقام ذات را مسلم دانسته و یکی از ویژگیهای بساطت را که عدم تجزیه است، متذکر می‌شود. (۱۳۷۵: ۳۸۳) در هر دو دیدگاه موجود، بسیط، زمانی که تنزل می‌کند به صورتهای متعددی ظهور و تجلی می‌کند، بدون اینکه از مقام اصلی خود تجافی کند. او در هر شیئی به تمامه حاضر است، اما هر کدام از مراتب و ممکنات او را به قدر استعداد خود نشان می‌دهد: «ان الموجود المطلق إذا أخذ بشرط المحوثة فهو عين المرتبة البسيطة الاحدية، و إذا تنزل، أي تجلی، فی مراتب کمالاته و تبدی بصور أسمائه و صفاته یصیر عقلاً و نفساً بلا تجاف عن مقامه الأصلي. و لیس یتجزی عند ظهوره بصور الممكنات لأنه بسیط من جمیع الوجوه بل یظهر بتمامه فی تمام الأشياء و الأشياء لتقصانها لا یحکی عنها الا بقدر استعدادها، و هو عين كل مرتبة فی تلك المرتبة لسعته و حیطة کماله» (همان: ۲۹)

ابن ترکه نیز شریفه قرآنی را اشاره‌ای به این حکم می‌داند: «کما قال تعالی مشیرا إلى تلك الهوية المطلقة البسيطة المحيطة الأحديّة الجمعیة الجامعة بین الأطراف المتقابلة، الماحية لثنوية المقابلة و التقابل: أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ [٤١ / ٥٤]» (صائن الدین، ۱۳۷۸: ۱۱۴)

نکته زیبایی که عرفا به آن اشاره می‌کنند این است که بساطت برای حق حجاب است، و زمانی که ترکیب پیش می‌آید یعنی ذات و حدانی، خود را در مراتب مادون بروز می‌دهد، حجاب کنار می‌رود و پری‌رو سر از روزن در می‌آورد: «لما مرّ نقلًا عن الشيخ قدس سره [ای القونوی]: ان البساطة حجاب، و التركيب مع انه ستر على الحقائق و امر نسبی اعتباری لا محقق یرفع ذلك الحجاب، و هذا هو العجب العجاب و لا یبعد.» (فناری، ۱۳۷۴: ۳۳۷)

حضور همه جایی

یکی از ویژگیهای مهم احد حضور همه جایی اوست. این حکم یکی از فروعات مطلق به اطلاق مقسمی است. او در همه چیز حضور دارد و در عین حال، وراى همه چیز است و هیچ چیز عین او نیست. افلوطین در این باره می‌گوید: «آنجا که همه نیروهایش اثر می‌بخشند، خود او حاضر است، و با اینهمه از آنچه در آن حاضر است جداست... این نباید مایهٔ تعجب باشد که او، بی آنکه در مکانی باشد، در هر چیزی که در مکانی است، حاضر است. به عکس، اگر او خود نیز مکانی خاص خود داشت و با اینهمه در شیئی که در مکان دیگری است حاضر بود، جای تعجب بود.»^۱

صدر الدین قونوی، نیز گوید: «و له الکبرياء فى السموات و الارض. نوشش باد آن که گفت: "ما رأیت شیئا الا و رأیت الله فيه" (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۳۱)

فیاضیت

یکی از ویژگیهای دیگر احد و مقام ذات فیاض بودن این مقام است.^۲ هر چند افلوطین این ویژگی را در مورد هر یک از مراتب هستی یعنی سه اقنوم قائل است، (افلوطین، ۱۴۱۳: ۱۰۹) اما از آنجا که این موضوع یکی از دیدگاههای مهم افلوطین است مناسب است به مبحث فیض و فیاضیت احد اشاره‌ای بکنیم.

اگر سؤال شود چگونه کثرات از واحد پدید آمده‌اند، افلوطین در پاسخ به این سؤال یا در تبیین رابطهٔ کثرات با وحدت، نظریهٔ فیض یا صدور را مطرح می‌کند.

1. VI, 4, 3 (22) ; VI, 4, 2 (22); V, 1, 11(10)

۲. واژهٔ فیض در لغت به معنای آب زیاد است به گونه‌ای که از اطراف محل خود جاری یا لبریز گردد. و فیض از نظر صوفیه (عرفا) به معنای تجلی الهی است. «الفیض: بالفتح فى اللغة كثرة الماء بحيث یسبیل عن جوانب محله و الفیض عند الصوفیه عبارة عما یفید التجلی الالهی» (جرجانی، بی تا: ۱۹۲) در نو افلاطونیان «فیض»، «انبشاق» و «صدور» به یک معناست. (مروه، ۱۹۸۸: ۷۵؛ الفیومی، ۱۹۹۹: ص ۱۲۴)

بر اساس نظریه فیض، تمام مراتب موجودات از مبدأ نخستین صادر یا افاضه می‌شود و یا تشعشع و تجلی اویند، بدون اینکه از مبدأ چیزی کم شود. (زکریا، ۱۹۷۰: ۴۱؛ حانیه و شیای، ۱۹۶۱: ۱۲۵؛ پور جوادی، ۱۳۷۸: ۲۸) این عمل بدون قصد و بدون نیاز به زمان صورت می‌گیرد. (صلیبا، بی تا: ۹۴-۹۵؛ مروه، ۱۹۸۸: ۷۶) اهمیت نظریه فیض یا صدور، کمتر از اهمیت کل فلسفه افلوپین - برای نظام‌های فلسفی پس از او در عالم مسیحیت و اسلام - نیست. هر چند پیشینه این نظریه را در آراء افلاطون، غنوصیان، فلوطرخوس و فیلون یهودی دانسته‌اند، اما افلوپین و برخی دیگر از نوافلاطونیان بودند که این رأی را به صورت مدون به عالم علم عرضه کردند. (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۳۸-۳۹، ۶۸)

بسیاری از فلاسفه مسیحی و مسلمان و یهودی نظریه فیض را پذیرفتند و آن را تکمیل کردند. از فلاسفه مسلمان می‌توان فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر الدین طوسی و ملا صدرا و از مسیحیان، اریگن، آکویناس، اکهارت، و از یهودیان، ابن میمون و صاحب کتاب ژهر را نام برد. (همان: ۶۸-۶۹) و حتی از نظر فارابی این بهترین نظریه است در مورد خلق عالم از خدا. (الفیومی، ۱۹۹۹: ۱۲۲)

مطابق این نظریه، هر کدام از مراتب هستی، مرتبه پس از خود را افاضه می‌کند. بنابر این، باید اولین مفیض "احد" باشد که با فیض خود عقل را افاضه کرده و عقل، روح را. در جریان فیض نیاز به هیچ امر دیگری جز ذات حق نیست. (صلیبا، ۱۹۹۵: ۱۵۰)

افلوپین در اولین رساله در باره نظریه فیض این گونه می‌گوید: «از "او" عقل فیضان می‌یابد که از هر حیث و هر جهت زیباست»^۲
نظریه فیض را نمی‌توان همان فعل خلقت الهی آنگونه که عامه ادیان معتقدند، دانست. (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۲۸۳-۲۸۵؛ اعوانی، ۱۳۵۵: م، ۲۲۶-۲۲۸) و همچنین نباید آن را

۱. افلوپین برای نشان دادن ارتباط عقل با واحد از واژه لوگوس (logos) استفاده می‌کند یعنی اینکه عقل قوه‌ای برای واحد است. آرمسترانگ معتقد است که لفظ لوگوس نزد نوافلاطونیان به معنای قوه مصوره و صادر شده از مبدأ اعلی است. (Armstrong, 1953: 35)

2. I, 6, 7 (1)

با حلول یکی گرفت. در آثار برخی این اشتباه مشاهده می‌شود. (هملین، ۱۳۷۷: ۶۸)

یاسپرس می‌گوید: «در سخنان افلوپین جهان نه به دست "صانع" افلاطون به تقلید از ایده‌ها، از ماده ساخته شده است و نه توسط خدای کتاب مقدس از هیچ آفریده شده و نه به سبب تحول هستی بالقوه بدان سان که ارسطو معتقد است. چگونگی پیدا شدن جهان را بنا به عقیده افلوپین بعدها فیضان Emanation نامیده‌اند.» (۱۳۶۳: ۲۱). اما نو افلاطونیان متأخر برای بیان این نظریه از واژه procession یعنی جریان یافتن مرتبه عالی به مرتبه دانی سخن می‌گویند. (Emilson, 2003: 370)

به‌هرحال، فیض را به این صورت باید تصویر کرد که "نخستین" کمال مطلق است و تمام نیرو را دارد و از فرط کمالی که دارد عوالم مادون از او سرریز می‌شود. (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۳)

به تعبیری: «احد غنی و سرشار است و همین سرشار بودن است که موجب فیضان می‌شود. پری‌رویی است که تاب مستوری ندارد و از هر روزن سر بر می‌آورد. حسنی است که روی نموده و جمالی است که آشکار گشته است.» (پور جوادی، ۱۳۷۸: ۲۶۸؛ مروه، ۱۹۸۸: ۷۵)

این فیضان و تشعشع بطور دائمی و ازلی صورت می‌گیرد نه به صورت زمانی، لذا می‌توان او را فیاض خواند. افلوپین می‌گوید: «او سرچشمه کامل‌ترین چیزهاست؛ یعنی نیرویی است که هستی را پدید می‌آورد. در حالی که خود او به کلی در خویش است، بی آنکه چیزی از او کم شود یا او به ذواتی که پدید می‌آورد، تبدیل گردد.»^۲

برخی معتقدند افلوپین برای نظریه فیض مفهوم خاصی ندارد، بلکه برای بیان معمای پیدایی جهان تنها از تشبیهات و تمثیلات متعددی کمک می‌گیرد. (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۲) بهترین تشبیهی که زیاد به کار می‌برد این است: «نیروی اثر بخشی را که از او فیضان می‌یابد باید همچون نوری تصور کنیم که از خورشید می‌تابد. در این صورت تمام جوهر معقول آرام ایستاده است و بر تمام جهان معقول همچون پادشاهی حکم می‌راند. بی آنکه نوری را که از او می‌تابد از خود براند، بلکه نور می‌افشانند در حالی که در نزد خود ساکن و آرام است. آنچه از

1. III, 2, 2 (47)
2. VI, 9, 5 (9)

او می‌آید جدا از او نیست در عین حال خود او هم نیست.^۱

فیض در نظر او دارای ویژگیهایی همچون ذاتی بودن، حضور مبدأ فیاض در دل مفاض، نفی کاستی، و اتصال مراتب هستی است. یکی دیگر از ویژگیهای فیض این است که این فرایند با تعقل ذات احد همراه است، چون که صور اشیاء یا مثل^۲ که علم الهی را تشکیل می‌دهند، نزد خداوند حاضرند و با تعقل ظهور می‌یابند.^۳

امیلسون معتقد است باید نظریه فیض را درست فهمید. اگر اصطلاح "صدر" یا "فیض" را به معنای بسط و جریان یافتن "علت" در نظر بگیریم، ممکن است به نوعی بد فهمی دچار شویم. برای همین دائماً متذکر می‌شود که علت^۴ در فرایند صدور همچنان تغییر ناپذیر باقی می‌ماند و در این فراگرد چیزی از او کاسته نمی‌شود. (Emilson, 2003: 370)

دعرفان اسلامی به خصوص در آثار شیخ کبیر از فیض و اقسام آن زیاد بحث شده است. می‌توان مفادی را که افلوطین برای فیض قائل است، در متون عرفانی نیز پیدا کرد. همان‌گونه که قونوی می‌گوید: «اما المراتب فعبارة عن تعینات کلیه تشمل علیها اللزوم الواحد الذاتی الذی هو العلم و هی کالمحال لما یمر علیها من مطلق الفیض الصادر عن الذات باعتبار عدم مغایرة الفیض المفیض.» (قونوی، ۱۳۶۲: ۵۷) فیض را به دو نوع تقسیم می‌کنند: فیض اقدس و فیض مقدس. فیض اقدس شامل ظهور اسماء و ماهیات یا اعیان ثابتة آنها می‌شود، اما فیض مقدس آنست که بر حسب اقتضائات و استعدادهای آنها، موجب تجلی آنها در عالم خارج است. به تعبیر دیگر فیض اقدس، که تقدس بیشتری دارد، صقع ربوبی (عالم اله یا غیب) را می‌گیرد و فیض مقدس عالم خلق (عالم عین و خارج) را شامل می‌شود. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸-۹)

1. V, 3, 12 (49)

۲. «ان الله يتأمل ذاته فيعقل بذلك نفسه (يعلم انه موجود) حينئذ يفیض (او یصدر) عنه کائن واحد هو العقل الاول، هذا العقل هو صورة الله و لكنه لی الله نفسه ... و يعود هذا العقل الاول فيتأمل ذاته فیصدر عنه کائن آخر هو النفس الكلية التي يملأ العالم و ترجیع النفس الكلية بالتأمل فی العقل الاول فیفیض منها کوائن متعددة هی نفوس الكواكب ... حتی تفیض الهیولی و هی ادنی درکات الفیض (لأنها مادة مطلقة فوضی لا صورة لها البتة)» (فروخ، ۱۹۸۶: ۶۸؛ رحیمیان، ۱۳۸۱: ۷۱ - ۸۰)

حب معرفیت

سؤالی که می‌توان مطرح کرد این است که چرا مقام ذات با اطلاقی که دارد و همه جا را فراگرفته است و همه چیز را به نحو جمعی و اجمالی در خود دارد، متعین به حدی می‌شود؟ به تعبیر دیگر سرّ ظهور و تجلی حق چیست؟ و یا علت پیدایش تعینات و مراتب هستی چیست؟ در عرفان اسلامی اساس عالم را بر پایه حرکت حبی یا عشق حق به خود و یا حب معرفیت بنا می‌کنند. افلوطین نیز به این مسئله معتقد است و می‌گوید: «او هم بر انگیزنده عشق است و هم عین اشتیاق عشق؛ او عشق به خود خویش است و زیبایی اش از خودش در خودش است. ... او چنان پدید نیامده است که دیگری می‌خواست، بلکه چنان پدید آمده است که او خود می‌خواست.»^۱

بنابر این، عشق و حب در نظام هستی افلوطین جایگاه ویژه‌ای دارد و این عشق بر کل مراتب هستی حاکم است: «روح در حالی که مجذوب این لذت و این نظاره مشتاقانه بود چیزی زاید که در خور خود او و موضوع نظاره اش بود.»^۲

بنابراین، طبق مبانی عرفانی، ذات حق در مقام ذات، همه چیز را در خود به صورت مندمج (اجمالی) دارد. اما برای اینکه آن ذات، حب و عشق معرفیت دارد، لازم است خود را متجلی کند تا اینکه خود را برای خود و غیر خود - اگر چنین تسامحی روا باشد - نشان دهد: «مقتضای ذات آن بود مطلقاً که خودش را در خودش تعینی باشد، که به آن تعین خودش بر خودش تجلی کند و خودش را بیابد.» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۳)

جامی نیز در این باره می‌گوید: «شاهد خلوتخانه غیب هویت خواست که خود را بر خود جلوه دهد: اول جلوه‌ای که کرد به صفت وحدت بود. پس اول تعینی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیت است، و او را ظهور و بطون مساوی بود. و به اعتبار آن که قابل ظهور و بطون نیز بود، احدیت و واحدیت از وی منتشی شدند.» (۱۳۷۰: ۳۴)

1. VI, 8, 15 (39)

2. III, 5, 3 (50)

بدون اسم

قبل از اینکه به ویژگی "بی اسمی" احد بپردازیم، بی مناسبت نخواهد بود که معنای "اسم" را از دیدگاه عرفای مسلمان بیان کنیم. قیصری اسم را ترکیبی از ذات و صفت خاص یا تعیین خاص می‌داند: «الاسم عبارة عن ذات مع صفة خاصة.» (۱۳۷۵: ۶۵۵) یعنی تا زمانی که ذات از مقام اطلاقی خود تنزل نکرده باشد، هیچ یک از اسماء حق تجلی و ظهور نمی‌کند، وقتی که تنزل و تعیینی صورت می‌گیرد، اسماء الهی بروز می‌کنند.

بنابر این، می‌توان نتیجه گرفت که اسم عرفی یعنی الفاضلی را که واضع بر معنایی وضع می‌کند، نسبت به اسم عرفانی "اسم الاسم" هستند. چنانکه فناری می‌گوید: «اللفظ الدال علی المعنی المميز الدال علی الأصل هو اسم الاسم.» (۱۳۷۴: ۲۷۸)

این ویژگی که به تعبیر عرفا "مقام لا اسم و لا رسم" بودن احد و مقام ذات است برای افلوطین و عرفا اهمیت زیادی دارد. افلوطین در اکثر رساله‌ها به این ویژگی اشاره کرده است: «در باره 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.»^۲

پیش تر گفتیم که "او" فوق و اصل و قبل از همه چیز است. بنابراین، چیزهایی که پس از او هستند نمی‌توانند نامی و نسبتی برای او باشند: «او آن است که اوست،^۳ و پیشتر از هر چیز است؛ حتی "است" را نیز باید از او دور کرد و همچنین هر نام و عنوانی را که برای اشاره به چیزهای دیگر به کار می‌رود.»^۴ فونوی گوید: «ان الحق من حیث اطلاقه و احاطته لا یسمی باسم و لا یضاف الیه حکم و لا یتعین بوصف و لا رسم.» (۱۳۶۲: ۱۰ و ۱۴؛ ۱۳۷۱: ۲۱۶ و ۱۸۴)

۱. اشاره به سخن افلاطون در رساله پارمنیدس ۱۴۲: «نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش

گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور در می‌آید»

2. VI, 9, 4 (9); VI, 8, 19 (39)

۳. او آن است که هست، مانند یهوه که می‌گوید: من آنم که هستم یعنی خصوصیت و صفتی ندارد،

زیرا هر خصوصیت و هر صفتی در خور چیزهایی است که پس از او هستند. (یاسپرس، 1363: ۷۶)

4. VI, 8, 8 (39)

افلوپین زمانی که به "او" نامی می‌دهد، خود را مقصر می‌داند، چونکه دائما تذکر می‌دهد که او بی نام و بی وصف است: «امیدوارم از این تقصیر ما چشم ببوشند که هر گاه می‌خواهیم درباره آن ذات برین سخنی بگوییم از روی اضطرار اصطلاحاتی به کار می‌بریم که خودمان به کار بردن آنها را مجاز نمی‌شماریم، و بهتر است که در هر موردی هر اصطلاحی را به معنی تقریبی بفهمند.»^۱

بنابر آنچه گفته شد، هر کدام از اسمایی که به او نسبت می‌دهیم هیچ کدام اسم حقیقی یا به تعبیری اسم عرفانی نیست. با هر چه او را بخوانیم "او" نیست، بلکه تنها اشاره‌ای به او کردیم. همان سان که می‌گوید: «پس چگونه می‌توانیم درباره او سخنی 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 درباره‌اش سخن بگوییم؟ اینکه ما او را در شناسایی خود نداریم، بدین معنا نیست که او را به هیچ وجه نداریم. او را بدین اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت ولی آنچه می‌گوییم او نیست. همین قدر می‌گوییم که او چه نیست، ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست، وهنگامی که سخنی درباره او می‌گوییم نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند. با این همه از داشتن او محروم نیستیم هر چند او را به زبان نمی‌توانیم آورد.»^۲

افلوپین معتقد است علت این که ما می‌گوییم او غیر قابل اشاره است و غیر قابل بیان و توصیف است و در عین حال از او حرف می‌زنیم، توانایی ذهنی ماست؛ یعنی ذهن ما این قدرت را دارد که حدود یک شیء را یکی پس دیگری کنار بزند و به خود آن دست یابد: «وقتی می‌خواهی درباره او سخنی بگویی یا او را در بیابی همه چیز را کنار بگذار و دور کن. چون چیز را دور کردی و او را تنها گذاشتی، در این اندیشه مباش که چیزی بر او بیفزایی، بلکه بیندیش که شاید هنوز چیزی مانده است که در ذهن خود از او دور نکرده‌ای. زیرا تو نیز قادری بر اینکه چیزی را در بیابی که نه درباره‌اش سخن می‌توان گفت و نه تصورش را می‌توان کرد.»^۳

1. VI, 8, 13 (39)

2. V, 3, 14 (49)

3. VI, 8, 21 (39)

بدون حکم

شاید عده‌ای فکر کنند در بحث بالا از آنجا که اسم حقیقی تنزل و تعیین لازم دارد، مانع می‌شود از اینکه بر آن مقام نامی بنهیم و حکم کلی کردن و ویژگی خاصی را بیان کردن، منعی ندارد، اما به عقیده افلوطین و عرفا حتی نسبت دادن حکم نیز روا نیست.

نه تنها اسم موجب تقید آن مقام می‌شود، بلکه هر حکم دیگری و بیان صفتی از صفات آن اقتضای تعیین و تقید مقام ذات را دارد و هیچ کدام از احکام وحدت، وجوب یا مبدئیت و غیره با اطلاق مقسمی سر سازش ندارد: «واعلم ان الحق من حیث اطلاقه الذاتى لا یصح ان یحکم علیه بحکم او یعرف بوصف او یضاف الیه نسبة ما من وحدة او وجوب وجود او مبدئیه او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منه بنفسه او غیره. لان کل ذلك یقضى بالتعین و التکید. و لا یرب فی ان تعقل کل تعیین یقضى بسبق اللاتعین علیه، و کل ما ذکرناه ینافی الاطلاق.» (قونوی، ۱۳۶۲: ۶-۷) هر حکمی را خواسته باشیم به او نسبت بدهیم به اعتبار تعیینی از تعینات اوست: «تعقل الحق باعتبار أنه واحد، أو أنه مبدأ للموجودات أو أنه مسلوب عنه الكثرة و الاشتراك مع شیء فی وجوده أو أنه یستحیل أن تكون له ماهیه وراء وجوده کل ذلك لا یصح إلا باعتبار تعیینه.» (همو، ۱۹۹۵: ۱۴۲) از نظر قونوی هیچ فرقی بین حکم ایجابی و سلبی نیست، هیچ کدام از این احکام را نمی‌توان به آن ذات نسبت داد: «أنها باعتبار اطلاقها لا یتعین علیها حکم بسلب شیء عنها، أو إثباته لها، أو الجمع بین السلب و الاثبات.» (۱۳۷۲: ۶۳؛ ۱۳۶۲: ۳۰ و ۳۳)

همان اشکالی که در بالا گفته شد، ممکن است کسی در اینجا نیز مطرح کند. با اینکه احکام زیادی مثل وحدت، وجود، وجوب و ... به مقام ذات نسبت می‌دهیم، با این حرف که هیچ حکمی ندارد، منافات دارد.

جوابی که در مورد اسم گفته شد، در اینجا نیز می‌توانیم تکرار کنیم؛ یعنی احکامی که مقابل دارند و موجب محدود کردن ذات می‌شوند، به مقام ذات نسبت نمی‌دهیم، اما احکام اطلاق و صفات اطلاق قابل حمل بر آنند. همانطور که قونوی می‌گوید: «قولنا: وحدة، للتنزیة و التفهیم و التفخیم، لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصوره فی الأذهان المحجوبة.» (همان: ۷۰)

به بیان دیگر، گرچه سلب احکام از ذات واجب یک حکم است، ولی در واقع سلب

حکم محسوب می‌شود و برای سلب یک حکم مبده اعتباری و غیر حقیقی کافی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۰۷)

مؤید الدین جندی (شاگرد قونوی) حمد، حامد و محمود را از اوصاف حق سبحانه مطرح می‌کند و سپس اشکال مقدری را پاسخ می‌دهد. می‌گوید اگر کسی اشکال کند مقام ذات هیچ وصفی را نمی‌پذیرد شما چگونه این صفت را به آن مقام نسبت داده‌اید؟ پاسخ می‌دهد: وصفی که موجب تمیز و تنزل از آن مقام شود، نمی‌توان به آن مقام نسبت داد، اما احکام و صفات اطلاقی قابل حمل بر مقام ذات هستند. (جندی، ۱۳۶۱: ۲۹)

تمام صفات کمالیه موجود، به نحو اندماجی در ذات حق وجود دارد، اما به نحو خاص و متمایز از هم نیستند: «اسمه عین صفته و صفته عین ذاته - إذا اعتبرت فیه - فکماله نفس وجوده الذاتی الثابت له من نفسه لا من سواه، و حیاته و قدرته عین علمه.» (قونوی، ۱۳۷۴: ۲۲)

این اشکال را ابن ترکه نیز در قواعد التوحید مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد: «فلئن قیل: ان الحقیقة المطلقة لو كانت واجبة لذاتها قائمة بنفسها، لما كانت مطلقة، بل كانت مقيدة بالوجوب الذاتي. قلنا: ان الحقیقة المطلقة من حیث هی مطلقة، قد تكون لها احکام ضرورية، لا یخرجها عن حد الإطلاق، و لا یوجب تقیدها بشیء منها فی الأعیان» (۱۳۶۰: ۹۹)

بنابر این، روشن شد مراد از اینکه مقام ذات هیچ حکمی را نمی‌پذیرد منظور حکم خاص و متعین است، و الا تمام صفات و احکامی که به نحو اطلاقی در نظر گرفته شوند، قابل حمل و نسبت به مقام ذات‌اند. اگر کسی وجود مطلق و نامتناهی را بپذیرد، باید تمام ویژگیهای آن را نیز که به نحو مطلق و نامتناهی است، تأیید کند. پذیرش احکام و صفات نامتناهی به گونه‌ای است که موجب افزایش و تعدد وجود نمی‌شود. همه اینها به همان وجود حق موجودند بدون هیچ تعدد و تمیزی.

بدون اندیشه

شیخ یونانی احد را مبرا از اندیشه می‌داند. برای اینکه نشان دهد، چگونه نمی‌توان اندیشیدن را به او نسبت داد، چند دلیل را اقامه می‌کند:

دلیل اول: از نظر افلوپین اندیشیدن یک نوع تحقق و وجود - به معنای خاص خود - است، اما حقیقتی که فوق هر تحقق و هستی است باید فوق اندیشیدن هم باشد: «می‌دانیم که

خود اندیشیدن، نخستین تحقق است، و چون تحقق است، پس نباید تحقق بیشتری وجود داشته باشد. بنا براین، آنکه این تحقق را سبب می‌شود، فراسوی این تحقق است، و اندیشیدن پس از اوست و دومین چیز است.^۱

همانطور که بارها تکرار کردیم، همینکه احد برتر از همه چیز است، می‌تواند نتایج گوناگونی را به دست دهد؛ یکی از آن نتایج این است که او فوق اندیشه است: «او پیشتر از عقل و بیشتر از اندیشیدن است، چه اگر می‌اندیشید نمی‌توانست برتر از عقل باشد، بلکه عقل می‌بود، و اگر عقل بود ناچار بود کثیر باشد.»^۲

دلیل دوم: اگر احد دارای اندیشیدن باشد، دیگر بساطت خود را از دست می‌دهد. چرا که وقتی اندیشیدن را به او نسبت می‌دهیم، در حقیقت دو چیز را یعنی "جوهر" و "اندیشیدن" را به او نسبت داده‌ایم و برای یک حقیقت بسیط، اجزاء قائل شدیم و این خلاف فرض است: «اگر او را جوهری می‌دانند که دائم می‌اندیشد، پس درباره او به دو چیز قائلند: جوهر و اندیشیدن و بدین سان بساطت را از او سلب می‌کنند.»^۳

به هر حال وقتی که به ذات حق، اندیشیدن را نسبت می‌دهیم، ناچاریم "او" را کثیر بدانیم و این با بساطت و وحدت احد^۴ نمی‌سازد: «بدین سان دویی در اندیشنده راه می‌یابد، حال آنکه نیک به هیچ روی دارای دویی نیست. ... اندیشیدن از هستی جدایی پذیر نیست و از این رو کثیر است نه واحد، ولی نیک چون چنین نیست اندیشیدن نیست.»^۴

دلیل سوم: اندیشیدن بدون حرکت و طلب معنا ندارد، اما ذاتی که هیچ حرکت و نقصی ندارد، باید از اندیشیدن مبرا باشد: «نخستین» دارای اندیشیدن نیست. آنچه حتی درباره خود می‌اندیشد، دو گانه و ناقص است، زیرا کمال را تنها در اندیشیدنش دارد نه در وجودش.»^۵

تا اینجا روشن شد که وقتی اندیشیدن را به ذات احد نسبت می‌دهیم، باید نوعی

1. III, 9, 9 (13)
2. V, 3, 11 (49)
3. VI, 7, 37 (38) ; V, 6, 2 (24)
4. V, 6, 6 (24); III, 9 7 (13)
5. III, 9 7 (13)

نیاز، 'دو گانگی، غیریت و حرکت را که با چنین ذاتی ناسازگار است، به او منسوب کنیم و هیچ کدام از اینها در او راه ندارد.

بنا بر عقیده افلوطین علم امری است متحد، اما همین حقیقت متحد باز نوعی تعیین است و حال آنکه احد را حدی نیست، وحدتی که تحدید و مقید شده باشد، نمی تواند با احد یکی باشد. (پور جوادی، ۱۳۷۸: ۴۱)

حال آیا معنای این حرف این است که او به ذات خود نا آگاه و غافل است؟ به هیچ وجه مراد افلوطین از نیاندیشیدن احد این نیست که او به خود یا اشیاء دیگر عالم نیست، چونکه افلوطین این را یک تالی فاسد می داند. همانطور که در عبارات او داریم که می گوید: « لازم می آید که پیش از اندیشیدن به خود نادان باشد»

بنابراین، یکی از صفات مهم احد، "عدم اندیشه" است، البته همانطور که دیدیم نیاندیشیدن با جهل مساوی نیست، بلکه تصویری که افلوطین از تفکر و اندیشه دارد با کمال و وحدت "احد" قابل جمع نیستند، از این رو، باید بگوییم که "او" به چیزی نمی اندیشد. و در نتیجه پیدایش عالم نتیجه تدبیر و رویت یا حسابگری نیست. (اعوانی، ۱۳۵۵: م)

از سوی دیگر از بررسی ویژگیهای مقام ذات فهمیدیم که، قونوی و دیگر عرفا سخنی از اندیشیدن مقام ذات به میان نمی آورند. البته اندیشیدنی که نوعی تنزل و تعین را به همراه داشته باشد، و دیدیم که مراد افلوطین نیز همین است.

اولین مرتبه ای که ذات حق به ذات خود می اندیشد و علم پیدا می کند، تعیین اول است. تمام این ویژگیها، از اطلاق مقسمی این مقام ناشی می شود: «اول المراتب و الاعتبار العرفانية المحققة لغيب الهوية الاعتبار المسقط لسائر الاعتبار، و هو الاطلاق الصرف عن القيد و الاطلاق و عن الحصر في امر من الامور الثبوتية والسلبية كالاسماء والصفات، و كل ما يتصور و يعقل و

۱. واحد چون بی نیاز از غیر است و مطلق است، از هر اندیشه ای برتر است، چون به هیچ چیز نیاز ندارد از معرفت هم بی نیاز است. (شارل ورنر، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادر زاده، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۲۲۷)

یفرض بأی وجه تصور أو تعقل أو فرض. و ليس لهذا المقام لسان، و غاية التنبيه عليه هذا و مثله. ثم اعتبار علمه نفسه بنفسه و كونه هو لنفسه هو، فحسب، من غير تعقل تعلق، أو اعتبار حکم أو تعین امر ثبوتی أو سلبی.» (قونوی، ۱۴۲۳: ۱۱۶)

غير قابل شناخت

يكي ديگر از ویژگیهای احد یا مقام ذات این است که معلوم احدی واقع نمی‌شود و هیچ کس توانایی این را ندارد که بر آن مقام احاطه علمی پیدا کند. قونوی بر آن است که ذات حق به اعتبار وحدت حقیقیه نه کسی بر آن احاطه می‌یابد و نه شناخته می‌شود و نه متصف به صفتی می‌شود: «انه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المنبه عليها و تجرده عن المظاهر و عن الأوصاف المضافة إليه من حيث المظاهر و ظهوره فيها، لا يدرك و لا يحاط به و لا يُعرف و لا يُنعت و لا يوصف.» (قونوی، ۱۳۸۴: ۱۹؛ ۱۳۷۵: ۱۴۳)

سعید الدین فرغانی، نیز گوید: «باید دانست که کنه ذات باری تعالی و غیب هویت مطلق او تعالی، مدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نتواند بود، كما أخبر هو عن نفسه، بقوله: «و لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا.» (۱۳۷۹: ۱۲۱)

اولین مطلبی که در اینجا به ذهن می‌رسد و ممکن است کسی اشکال کند این است که این همه اسم و ویژگی که برای احدو مقام ذات، بر می‌شمارید آیا این ادعاها خود متناقض نیستند؟ در پاسخ به این اشکال باید بگوییم منظور از اینکه گفته می‌شود، احد و مقام ذات غیر قابل شناخت است، این نیست که به هیچ وجه نمی‌توان از آن علمی به دست آورد، بلکه می‌توان با علم و شهود اجمالی به نحو مجمل از آن آگاهی پیدا کرد.

کسی که می‌خواهد در آن مقام غور کند، وقت خود را ضایع کرده است. و این حکم از شریفه قرآنی نیز بر می‌آید: «و لما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه، لا نسبة بينه و بين ما سواه - كما سبق التنبيه عليه - كان الخوض فيه من هذا الوجه و التشوق إلى طلبه تضييعاً للوقت و طلباً لما لا يمكن تحصيله و لا الظفر به الا بوجه جملي، و هو ان ما وراء ما تعين

امراً به يظهر كل متعين، لذلك قال سبحانه بلسان الحرمة و الإرشاد: «و يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَوْفٌ بِالْأَعْيَادِ» (آل عمران: ۳۰) فمن رأفته ان اختار راحتهم و حذرهم عن السعي في طلب ما لا

یحصل.» (قونوی، ۱۳۸۴: ۲۶-۲۷)

درست است مقام ذات به صورت تفصیلی قابل شناخت نیست و نمی‌توان به کنه ذات او پی برد، اما می‌توان به صورت اجمالی به آن علم داشت؛ یعنی همینکه بدانیم وراء این تعینات مطلق وجود دارد و اوست که در این‌ها ظهور می‌کند و یا تعینات به وسیله او ظاهر می‌شوند: «الحق سبحانه من حيث حقیقته فی حجاب عزّه، اعنی هویتة الغیبیة الإطلاقیة اللاتعینیة، لا نسبة بینه و بین غیره، لان کل نسبة یقتضی تعیناً و المفروض فیہ عدم التعین اصلاً، فلا یمکن الخوض فیہ و التشوف فی طلبه، لأنه طلب لما لا یمکن تحصیله الا بوجه جملی، و هو ان وراء ما تعین امرأ به ظهر کل متعین» (فناری، ۱۳۷۴: ۲۵۲)

بنابر این، تنها می‌توان بالاجمال شناختی از او حاصل کرد و با همین شناخت اجمالی است که احکام و حالاتی را به آن نسبت می‌دهیم و در حقیقت تناقضی که گمان می‌رود، مرتفع می‌شود.

اما تناقض دیگری که در این باب به ذهن می‌رسد این است که گاهی گفته می‌شود: حق سبحانه اظهر الاشیاء است. چگونه با این بیان - غیر قابل شناخت بودن حق - قابل جمع است؟ در بیانات اهل الله آمده است که اگر گفته می‌شود خداوند اظهر الاشیاء است، منظور این است که به لحاظ وجود و تحقق اظهر است، اما به جهت حقیقت و ماهیت از هر شیئی پنهان تر و مجهول تر است. چنانکه قیصری می‌گوید: «و هو اظهر من کل شیء تحقّقاً و انیةً حتی قیل فیہ: انه بدیهی، و اخفی من جمیع الاشیاء ماهیة و حقیقة» (۱۳۷۵: ۱۴)

همچنین جامی با کلام روشن خود می‌گوید: «هستی خدای تعالی پیداتر از همه هستیهاست، زیرا که او به خود پیداست، و پیدایی سایر هستیها بدوست. «الله نُور السماوات و الأرض». همه اشیاء بی هستی عدم محض است، و مبدأ ادراک همه هستی است، هم از جانب مدرک و هم از جانب مدرک. و هر چه ادراک کنی، اول هستی مدرک شود، اگر چه از ادراک این ادراک غافل باشی، و از غایت ظهور مخفی ماند.» (۱۳۷: ۰: ۲۵)

قونوی ما را به این نکته توجه می‌دهد که وقتی کسی می‌گوید حقیقت حق مجهول است مرادش این نیست که حق دارای حقیقتی و رای وجودش است، بلکه مراد این است وقتی که او را عاری از تعینات در نظر بگیری او مطلق خواهد بود از تعین به وصف حکم یا نسبتی، سلبی

یا ایجابی این اطلاقی است که غیر از مقید است: «فان قال محقق ان حقیقة الحق مجهولة و المعرفة به حاصلة، فلیس یعنی بذلك ان للحق حقیقة وراء وجوده. و انما یعنی به ان الحق متی اعتبر تعقله مجردا عن الكثرة الوجودیه و الاعتباریه النسبیه و التعقلات و التعینات التقييدیه الناشئة من تعقل غیره له يكون مطلقا عن التعین بوصف او حکم او نسبة سلبیا كان ذلك او ثبوتیا. و هذا هو الاطلاق الغير المقيد.» (۱۹۵۵: ۱۴۳)

نتیجه

افلوطن عالم معقول یا واقعی را منحصر در احد، عقل و نفس می‌داند، اما مراتب هستی در عرفان اسلامی به طور کل در پنج حضرت خلاصه می‌شود. مقام ذاتی که در عرفان اسلامی مطرح است، ویژگیهای یکسانی با احد افلوطینی دارد.

از میان خصوصیات مشترک می‌توان به فوق مرتبه و تعین بودن و اطلاق مقسمی اشاره کرد که در هر دو دیدگاه حائز اهمیت است. همچنین بساطت، حضور همه جایی، فیاضیت و حب معرفیت از جمله ویژگیهایی است که افلوطن و عرفای مسلمان به احد و مقام نسبت داده‌اند. همچنین احد و مقام ذات دارای صفات سلبی ای چون: بدون اسم و رسم، بدون حکم، بدون اندیشه و غیر قابل شناخت است.

البته هماهنگی بین این دو نظام وحدت انگار نباید موجب شود که ما اولاً خاستگاه عرفان نظری اسلامی را مکتب نوافلاطونیان بدانیم که حتی مستشرقین نیز امروزه خاستگاه آن را قرآن و حدیث می‌دانند؛ ثانیاً نباید تحولاتی که در عرفان نظری اسلامی به برکت قرآن و روایات پدید آمده است، نادیده گرفته شود.

شاید علت این همه شباهت این باشد که حقیقت یک چیز بیش نیست و کسانی که توانسته‌اند با کشف و شهود آن حقیقت را درک کنند بین تعبیری که از مشاهدات خود داشته‌اند هماهنگی زیادی وجود دارد. چرا که افلوطن نیز همانند عرفای مسلمان دارای مکاشفات عرفانی بوده است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیمی دینانی غلامحسین، ۱۳۷۰، قواعد کلی فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم.
۳. ابن ترکه ابو حامد، ۱۳۶۰، قواعد التوحید، (در تمهید القواعد)، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. ابن عربی محیی الدین، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تهران، انتشارات الزهراء (س)، چ دوم.
۵. ابن ندیم محمد بن اسحاق، ۱۳۴۳، الفهرست، ترجمه رضا تجدد، تهران، کتابخانه ابن سینا.
۶. اعوانی غلامرضا، ۱۳۵۵، عقل و نفس در فلسفه پلوتینوس و شرح آن در فلسفه اسلامی (حکمت اشراق)، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فلسفه، رساله دکتری.
۷. افلوپین، اتولوجیا، ۱۴۱۳، در افلوپین عند العرب، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار، ط الثالثه.
۸. _____، ۱۹۹۷، تاسوعات، ترجمه فرید جبر، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ط الاولى.
۹. _____، ۱۳۶۶، دوره آثار فلوطین (تاسوعات)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ اول.
۱۰. پور جوادی نصر الله، ۱۳۷۸، در آمدی بر فلسفه افلوپین، تهران، نشر دانشگاهی، چ سوم.
۱۱. جامی عبد الرحمن، ۱۳۷۰، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ دوم.
۱۲. الجبوری عماد الدین، ۱۹۸۶، الله و الوجود والانسان، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات والنشر، ط الاولى.
۱۳. الجرجانی علی بن محمد السید الشریف، بی تا، کتاب التعریفات، تحقیق عبد المنعم الحفنی، دار الرشاد.

۱۴. جندی، مؤید الدین، ۱۳۶۱، شرح فصوص الحکم، تعلیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۱۵. جوادی آملی عبد الله، ۱۳۷۲، تحریر تمهید القوائد، انتشارات الزهراء (س)، چ اول.
۱۶. حانیه پول و جبریل شیای، ۱۹۶۱، مشکلات مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی هویدی، قاهره، مکتبه الابخلو المصریه.
۱۷. خراسانی شرف الدین، ۱۳۷۹، مقاله افلوطین، در دائره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر موسوی بجنوردی، تهران.
۱۸. خوارزمی تاج الدین حسین بن حسن، ۱۳۶۸، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات مولی، چ دوم.
۱۹. راسل برتراند، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، انتشارات کتاب پرواز، چ ششم.
۲۰. رحیمیان سعید، ۱۳۸۱، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.
۲۱. ریکو البیر، بی تا، الفلسفه اليونانیة اصولها و تطوراتها، ترجمه عبد الحلیم محمود، قاهره، مکتبه دار العروبی.
۲۲. زرین کوب عبد الحسین، ۱۳۶۹، ارزش میراث صوفیه، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چ ششم، تهران.
۲۳. زکریا فواد، ۱۹۷۰، التساعیة الرابعة لأفلوطین فی النفس، مراجعة محمد سلیم سالم، هیئة المصریة العامه للتألیف و النشر.
۲۴. زکوی علی اصغر، ۱۳۸۴، بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لایبنتیز، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.
۲۵. سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، جامع الاسرار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چ اول.
۲۶. شهرزوری، ۱۳۱۶، کنز الحکمه، ترجمه ضیاء الدین دری، طهران.
۲۷. صائن الدین علی بن محمد الترمک، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، با مقدمه و تصحیح سید جلال

- الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲۸. _____، ۱۳۷۸، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، چ اول، قم.
۲۹. صدر المتألهین، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، صححه و قدم له محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعت و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چ اول.
۳۰. صلیبا جمیل، ۱۹۸۲، المعجم الفلسفی، بیروت، دار الكتاب اللبنانی و مكتبة المدرسة.
۳۱. فرغانی سعید الدین، ۱۳۷۹، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ دوم.
۳۲. فروریوس، ۱۳۶۶، زندگی نامه افلوطین، در دوره آثار فلوطین (تاسوعات)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ اول.
۳۳. فروخ عمر، ۱۹۸۶، بحوث و مقارنات فی تاریخ العلم و تاریخ الفلسفه فی الاسلام، بیروت، دار الطلیعه للطباعة و النشر، ط الاولى.
۳۴. الفناری حمزه، ۱۳۸۴، مصباح الانس، صححه و قدم له، محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، چ دوم.
۳۵. الفیومی محمد ابراهیم، ۱۹۹۹، تاریخ الفلسفه الاسلامیه، بیروت، دار الجیل، ط الثالثة.
۳۶. قونوی صدر الدین، ۱۴۲۳، اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، قدمه و صححه سید جلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ط الاولى.
۳۷. _____، ۱۳۷۵، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، چ اول.
۳۸. _____، ۱۳۸۱، تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی، تصحیح و تقدیم: نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بخشایش، چ اول.
۳۹. _____، ۱۳۶۲، رساله النصوص، با تعلیقات آقا میرزا هاشم اشکوری، و به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. _____، ۱۹۹۵، رساله الهادیه، در المراسلات بین صدر الدین قونوی و نصیرالدین طوسی، تحقیق کودرون شوبرت، بیروت، یطلب من دار النشر فرانتس شتاينر شتونگارت، ط الاولى.

۴۱. _____، ۱۳۷۲، شرح الاربعین حدیثاً، حقه و علق علیه حسن کامل ییلماز، قم، انتشارات بیدار، ط الاولی.
۴۲. _____، ۱۳۷۱، کتاب الفکوک، مقدمه و تصحیح و ترجمه، محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی، چ اول.
۴۳. _____، ۱۳۸۴، مفتاح الغیب، در مصباح الانس، صححه و قدم له، محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی، چ دوم.
۴۴. قیصری محمد داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ اول.
۴۵. کاپلستون فردریک، ۱۳۶۸، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چ دوم، جلد اول.
۴۶. مروه حسن، ۱۹۸۸، النزاعات المادیه فی الفلسفة العربیه الاسلامیه، بیروت، دار الفکر، ط السادسة.
۴۷. نصر سید حسین و البور لیمن، ۱۳۸۳، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید محمد حکاک، تهران، انتشارات حکمت، چ اول.
۴۸. نیکلسون ر.ا، ۱۳۷۲، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسد الله آزاد، ویرایش و تعلیقات سید علی نقوی زاده، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
۴۹. هانکوک راجر، ۱۳۷۹، تاریخ مابعد الطبیعه، در دائرة المعارف پل ادوارز، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵۰. همیلین دی. دبلیو، ۱۳۷۷، فلسفه یونانی پس از ارسطو، ترجمه خشایار دهیمی، تهران، نشر کوچک.
۵۱. ورنر شارل، حکمت یونان، ۱۳۶۷، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
۵۲. یاسپرس کارل، فلوطین، ۱۳۶۳، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.

1. Armstrong A. H, 1953, *Plotinus*, London.
2. E. Jillson, 1967, *Being and some philosophers*, Toronto.

3. Emilson Eyjolfur K., 2003, *Neo- Platonism*, cit in “*Routledge History of Philosophy*” Edited by Furley David, (Vol.II, From Aristotle to Augustine), Routledge, London.
4. John Bussanich, 1996, *Plotinus’s metaphysics of the One*, cit in, *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press.
5. Plotinus, 1994, *Enneads*, Translated by Stephen MacKenna, cit in “*Great Books of The Western World*”, Mortimer J. Adler Editor in Chief, Encyclopaedia Britannica, Inc.
6. _____, 1966, *Enneads*, Translated by A. H. Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
7. Prophyry, 1966, *On the life of Plotinus and the order of his books*, cit in, *Enneads* Translated by A. H. Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

