

نحوه و غایت عروج نفس در فلسفه فلوطین

سارا منوچهری مقدم^۱، محمدرضا ریخته‌گران^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۶/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۲۳)

چکیده

در نظام فلسفی فلوطین، تنها سعادت ممکن برای انسان، یگانگی با احد با آگاهی و اشراقی معرفت‌شناختی است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی، روش، اقتضائات و غایت عروج نفس و نحوه تحقق آن را تبیین می‌کند. از جمله یافته‌های پژوهش این است که یگانه مسیر عروج نفس در نظر فلوطین، دیالکتیک عقلانی فرارونده از اندیشه‌های جزئی به ایده‌های ناب است و مؤلفه‌هایی چون هدایت، کسب فضایل اخلاقی و ادراک زیبایی به این فرآیند یاری می‌رسانند. در فرآیند عروج نفسانی، تحقق هر مرتبه از معرفت برای نفس، مساوق با برکشیده شدن نفس به مرتبه وجودی هم‌سطح آن مرتبه معرفتی است. نهایت معرفت ممکن در پایان سیر عقلانی نفس، یگانگی ضروری با عقل کل است که به مثابه از قوه به فعل آمدن بنیان ذاتی انسان تلقی می‌شود. یگانگی با احد، تبیین‌ناپذیر، پیش‌بینی‌ناپذیر و مشمول اراده نامعطوف به غایت احد است.

کلیدواژه‌ها: دیالکتیک عقلانی، عروج نفس، فلوطین، یگانگی.

۱. دانش‌آموخته دکترای فلسفه هنر، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات،

Email: saramanuchehri@gmail.com

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)؛

Email: rikhteg@ut.ac.ir

۱. مقدمه

فلوطین به جهت توجه به فلسفه افلاطون و ارائه قرائتی نو از آن، به‌عنوان بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی شناخته می‌شود. او در توضیح نحوه صدور کثرات از وحدت، نظریه فیضان^۱ و اعطای لاینقطع^۲ را ارائه داد. در فلسفه او، هستی‌بخش یا اصل اول هستی‌یافتگان را در پی فیضان وجودی پدید می‌آورد و اشتیاق هستی‌یافتگان به او اصل محرک بنیادین هستی است. اما انسان در جهان موجودی ویژه است. او دارای توانایی ادراک سنخیت خود با احد یا اصل اول است. همین ادراک سبب اشتیاق آگاهانه او به احد و حرکت مقتضی با این اشتیاق به‌سوی او می‌شود. حال باید دید حرکت به‌سوی احد در نظر فلوطین چگونه ممکن است؟ نفس انسان به‌مثابه اصل وجودی او، با چه روشی به‌سوی احد عروج می‌کند؟ نفس در فرآیند عروج از چه مؤلفه‌هایی بهره می‌برد و زمینه اصلی سیر آن چیست؟ نفس تا کجا پیش می‌رود و آیا یگانگی با احد که فلوطین به‌مثابه غایت مطلوب انسان از آن یاد می‌کند، ممکن است؟ در این جستار چگونگی عروج وجودی - معرفتی نفس و اقتضات آن در نظر فلوطین بررسی می‌شود. همچنین، غایت ممکن و قابل‌دستیابی برای انسان و نحوه تحقق آن در فرآیند عروج نفسانی و عقیده او در مورد امکان و نحوه یگانگی نفس با احد تبیین می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

در مقاله «وحدت شخصی وجود و بازتاب آن در معرفت احد» به این مطلب اشاره شده است که فلوطین احد را برای همگان شناخت‌ناپذیر حصولی و شهودی می‌داند و تنها راه رسیدن به او را در فراتر رفتن از شهودی که حاکی از دوگانگی شاهد و مشهود است، معرفی می‌کند [۱]. در مقاله‌ای با عنوان «شهود عقلانی از منظر افلاطون و فلوطین» بر این نکته تأکید شده است که شهود همواره برای عقل حاصل می‌شود؛ اما شهود مورد نظر فلوطین علاوه بر تکاپوی نظری، مستلزم مقدمات عملی یا تهذیب نفس است. مقدمات عملی در نظر فلوطین، نه به‌نحوی تخلف‌ناپذیر و طبیعی، بلکه با عنایت احد می‌توانند واسطه شناخت شهودی واقع شوند [۹]. نویسنده مقاله «مفهوم برتر از هستی و فقدان ارتباط در اندیشه فلوطین» بر این باور است که در الهیات تنزیهی فلوطین، برتر از هستی چنان متعالی فرض می‌شود که امکان هرگونه رابطه‌ای با او ناممکن می‌کند. لذا

1. emanation

2. undiminished giving

هرچند گذار از خرد و به‌کارگیری مفهوم دیدار به اندیشه فلسفی فلوطین جهت‌ی عرفانی می‌بخشد، به علت نبود مفهوم ارتباط، خدای او به خدایی خاموش بدل می‌شود [۱۰]. در مقاله‌ای با عنوان «بررسی دلایل وجودشناختی الهیات سلبی» این نکته مطرح می‌شود که احد فلوطین با مقام ذات عرفانی تطبیق‌پذیر است و به همین علت تنها مرتبه شناختنی اقنوم عقل است [۲]. در مقاله‌ای با عنوان «سلب یا سکوت؟ بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطین»، چنین بیان شده است که فلوطین میان موجودبودن، تعیین داشتن و محدودیت، مساوقت قائل است؛ اما وجود در زمره مفاهیم غیرماهوی است و می‌تواند به احد نیز تعلق گیرد [۷]. نویسنده مقاله «بررسی نظریه معرفت و شهود فوق هستی نزد فلوطین» مطرح می‌کند که انسان با نوری که از ذات فوق‌هستی به ذات او می‌تابد، به دیدار و شهود او نائل می‌شود. راه معرفت فوق‌هستی باز است؛ اما نه از طریق برهان و شناخت حصولی، بلکه از راه کشف معنوی و شهود روحانی و معرفت حضوری که از طریق تهذیب نفس و انصراف از عالم طبیعت و التفات تام به عالم برین حاصل می‌شود [۵]. در مقاله‌ای با عنوان «بررسی پارادوکس صفات احد در اندیشه فلوطین»، چنین مطرح شده است که با توجه به عینیت صفات و ذات احد، دیدگاه کسانی که فیض فلوطینی را ضروری و به دور از آگاهی، اراده و اختیار احد تصور کرده‌اند، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ بلکه فیض همواره با علم، اراده و اختیار بوده است [۶].

جستار حاضر در مواردی چون: بیان تنها امکان یگانگی با احد در فرارفتن از دوگانگی شناسنده و شناختنی با [۱]، عدم رابطه عاشقانه احد با مخلوقات با [۱۰]، در نظر گرفتن مرتبه عقل به‌عنوان مرتبه نهایی قابل‌شناخت (عقلانی) با [۲]، تلقی وجود به‌عنوان مفهومی غیرماهوی با [۷] همسو و در مواردی چون: به‌شمارنیاوردن دیالکتیک عقلانی به‌مثابه مسیر اصلی عروج نفس با [۹]، تبیین‌نشدن نحوه التفات به عالم برین و نادیده‌انگاشتن مسیر عقلانی برای عروج به عالم برین با [۵] و قائل‌بودن به اراده احد در موضوع فیض با [۶] ناهمسو است.

۳. نظام فلسفی فلوطین

در نظر فلوطین کیهان از دو چیز در برابر یکدیگر تشکیل شده است: کیهان حقیقی یا جهان معقول و تصویر کیهان یا جهان محسوس [۸، ص ۹۱۰]. جهان محسوس، هستی‌یافته از جهان معقول، بی‌آغاز و برکنار از محدودیت زمان است: «همه‌چیز از آغاز

حاضر بود و همیشه حاضر بود و به‌نحوی حاضر بود که در آینده بتوان گفت این به آن علت پدید آمده است» [۸، ص ۹۸۷]. همچنین، جهان معقول و سایه آن (جهان محسوس) که در وجود خود به‌ضرورت به آن جهان وابسته است، ابدی و همیشگی‌اند: «آنچه به‌نحو ازلی و ابدی رسیده و کامل است، به‌نحو ازلی و ابدی چیزی ازلی و ابدی تولید می‌کند» [۸، ص ۶۶۹]؛ منشأ جهان نه در معنای زمانی، بلکه در معنای وجودشناختی پیش از جهان است [24, p97]؛ جهان نه حادث زمانی، بلکه حادث ذاتی است؛ زیرا «هاله‌ای است از درخششی که از او می‌تابد» [۸، ص ۶۶۹] و درخششِ احد ذاتی احد است.

در نظام فلسفی فلوطین، احد یا نیک یا نخستین، علت هستی است؛ برای خود، بسنده است و معیار و حد همه چیز است [۸، ص ۱۳۴]؛ فراسوی هستی [۸، ص ۷۴۷]، برتر از خرد [۸، ص ۱۰۹۳]، برتر از فعالیت، برتر از عقل و برتر از اندیشیدن [۸، ص ۱۲۷] و برتر از خودآگاهی [۸، ص ۷۴۵] است. فلوطین در موارد زیادی او را با صفات سلبی توصیف می‌کند: «نه مفهومی از او هست و نه دانشی برای شناختن او هست» [۸، ص ۷۱۵]؛ «همین قدر می‌گوییم که او چه نیست^۱ ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست» [۸، ص ۷۰۶]. باینکه اعتقاد دارد معرفت احد ممکن و در دسترس شناسایی بشر است [22, p27]؛ هم‌زمان بر نارسایی تفکر استدلالی در شناخت احد تأکید می‌کند؛ از نظر او، معرفت احد نحوه‌ای از شناخت عقلانی است که «احتیاجی به قیاس کردن و پی‌بردن ندارد؛ زیرا همواره در نزد خود خویش است» [۸، ص ۶۹۹] و تنها در صورتی ممکن است که ما «به سوی او بالا برویم» [همان جا]. باید بتوان بدون نیاز به نام‌ها و بدون اسناد صفتی، آن ذات متعالی را در نظر آورد. حتی نام احد تنها برای اشاره به «ذات تقسیم‌ناپذیر او» [۸، ص ۱۰۸۵] به کار می‌رود و بر این حقیقت تأکید دارد که او «بسیط و نامرکب است» [21] و «هیچ‌گونه اختلاف و دویی را حاوی نیست» [۸، ص ۶۸۱].

احد آن است که «جوهر و هستی از او پدید می‌آید» [۸، ص ۷۲۷]؛ اما جوهر^۲ (ماهیت) او همان وجود^۳ او است: «احد جوهری یکتا دارد که همانندی در بیرون از او ندارد و این جوهر هرگز در مفهوم [و مصداق] از وجود او متمایز نبوده است» [19, p15]. نیک یا خیر در احد «نه همچون اسنادی به ذات او، بلکه خود ذات او است» [13, p 59]. به این ترتیب، فلوطین به خدایی می‌رسد که اصل و مبدأ موجودات از منظر وجودی و

۱. تأکید از نویسندگان است.

2. essence
3. existence

غایت مطلوب آن‌ها از منظر معرفت‌شناختی است: «احد منشأ تمام موجودات و به‌عنوان خیر، مطلوب اشتیاق آنها - اعم از انسان و غیر انسان - است. احد به‌عنوان منشأ اثبات‌ناپذیر موجودات، به‌عنوان وجود ابدی متعال و به‌عنوان موضوع والای عشق، مرکز مفهوم پویای واقعیت است» [15, p38]. به این ترتیب، دو واقعیت در جهان فلوطین وجود دارد: «حرکت بیرون‌رونده از وحدت به کثرتی فزاینده و بازگشت به وحدت و یگانگی» [12, p xiii]. اما بازگشت مستلزم شرایطی است که در ادامه، درباره آن‌ها سخن خواهیم گفت.

۴. صدور یا فیضان

احد موجود نیست، بلکه «آغازکننده وجود» [16, p13]؛ «پدیدآورنده هستی» [۸، ص ۶۸۱]؛ «مبدأ همه چیزها» [۸، ص ۱۰۸۲]؛ «اصل همه چیز» [۸، ص ۱۰۸۴] و «سرچشمه کامل‌ترین چیزها، یعنی نیرویی است که هستی را پدید می‌آورد» [۸، ص ۱۰۸۵]. از او جهان هستی صادر می‌شود؛ اما «به‌ضرورت» [۸، ص ۶۶۸] و نه به میل و اراده او و «درحالی که تصمیمی نگرفته و به هیچ نوعی از انواع حرکت متحرک نیست» [۸، ص ۶۶۹]. خارج‌شدن از حالت آرام و مطمئن پیش از صدور به حالت هستی‌بخش و آفریننده، طلب و تصمیم و نیازی را در احد آشکار می‌کند که با نحوه وجودی او مغایر است. او «کامل و پر است و چیزی نمی‌جوید و نیازمند چیزی نیست» [۸، ص ۶۸۱]؛ بلکه به سبب کمال و استغنای وجودی لبریز می‌شود و موجودات پس از خود را پدید می‌آورد. نظریه فیضان هم‌زمان با استغنای احد از آفرینش، بر آفرینش ضروری - به معنای ضرورت وجودی صدور موجود فروتر از برتر [۸، ص ۸۷۷] - و بی‌اراده [۸، ص ۷۱۶] احد؛ به سبب وجود ویژگی کمال مطلق در او، - کمالی که نمی‌تواند در خود متوقف بماند، - استوار است: «آنچه پس از او پدید آمد، به‌ضرورت پدید آمد؛ درحالی که او بی‌حرکت و بی‌آنکه به سویی بنگرد روی در خود خویش داشت» [۸، ص ۶۶۸]. «آنجا که فلوطین در پی برهانی است بر اینکه اراده خدا برحسب ضرورت در کار است، دلیلی بر ذات و محدودیت‌های اراده خدا نمی‌جوید؛ بلکه یک مفهوم پیشینی و قطعی از آنچه رخ خواهد داد، در نظر دارد، احتمالاً این امر شامل این عقیده می‌شود که محدودیت اراده [احد] غیرطبیعی نیست و یا نقطه مقابل آن الزامی نیست» [24, p103]. ضرورت در فیضان احد به معنای فیضان قطعی به‌مثابه بی‌آیند الزام‌آور کمال مطلق او است و چون احد برکنار از اندیشه است؛ آفرینش او بر اساس غایتی از پیش‌اندیشیده نیست. از آنجاکه

پدیدآمدن جهان در پی میل و اراده‌ای معطوف به غایت نیست، جهان پدیدآمده برای احد بی‌اهمیت است، «مورد توجه و خواست او نیست» [۸، ص ۱۰۸۷]؛ «او در طلب ما نیست» [۸، ص ۱۰۹۰] و «چیزی وجود ندارد که آرزوی داشتن آن را داشته باشد» [۸، ص ۷۰۴].

اصل فیضانی که فلوطین مطرح می‌کند وابسته به تعمق [21] است؛ یعنی اگرچه احد منشأ علی موجودات است؛ اما نه اینکه علت بودن صفت او باشد؛ بلکه با تعمق در اینکه وجود موجودات نیازمند فیضان احد است، نوع خاصی از علیت را می‌توان با عنوان اصل فیضان مشاهده کرد؛ بدین معنا که همه هستی‌ها منشأ خود را از او دارند و می‌توانند وجود خود را به عنوان معلول‌های او به او نسبت دهند: «وقتی که واحد [احد] را علت می‌نامیم، این سخن به معنی بیان صفت عرضی او نیست؛ بلکه صفت عرضی خودمان را بیان می‌کنیم و می‌خواهیم بگوییم که ما چیزی از او داریم» [۸، ص ۱۰۸۲].

آنچه بی‌واسطه از احد صادر می‌شود، عقل است که بیشترین سنخیت را با احد دارد. عقل نخستین اثر احد، نخستین جوهر و شامل همه موجودات حقیقی است [۸، ص ۳۲]. عقل در پی صدور از احد، به او آگاه می‌شود و جایگاه وجودی او هم‌زمان با ادراک او از خود و احد به عنوان دو موجود مجزا تثبیت می‌شود: «حقیقت نخستین آفریده از هستی دگرگون‌ناشدنی پدید آمد، همان حقیقت پدیدآمده، به خود بازایستاد و دیدگانش را بر حقیقت یکتا انداخت [...]، آنگاه با نگرستن (به) آفریدگار نخست، همان ماهیت پدیدآمده به صورت خرد پدیدار شد» [۳، ص ۳۰۱]. در عقل دوگانگی وحدت و غیریت - اندیشنده و اندیشیده - وجود دارد و همین دوگانگی ماهیت عقل است. عقل در نگرستن - یا اندیشیدن - به احد، همه صور معقول و ایده‌ها را دارا می‌شود؛ اما معقولات در عقل مانع یگانگی و یکپارچگی وجودی او نمی‌شوند. عقل همچون احد ساکن و آرام است و حرکتی - به جز تعقل - ندارد. عقل و احد «تنها به علت غیریت با هم جدایی دارند» [۸، ص ۶۶۹]؛ یعنی عقل «نخستین» نیست و از حیث وجودی چیزی برتر از او وجود دارد؛ نه اینکه عقل تباینی با احد داشته باشد: «عقل او را جدا از خود نمی‌بیند؛^۱ زیرا بی‌فاصله پس از او است و چیزی در میانشان نیست» [همان‌جا]. احد - به صورت بالقوه و پیشینی از منظر وجودی - منشأ کثرت موجودات است: «همه چیزها در او خواهند بود^۲ [...] و همه چیز می‌تواند از او برآید» [۸، ص ۶۸۱]؛ اما کثرات در شکل

۱. تأکید از نویسندگان است.

۲. تأکید از نویسندگان است.

ماهیات و چگونگی‌ها، نخستین‌بار در عقل از یکدیگر متمایز می‌شوند. همین‌که عقل دارای صور معقول گشت، نیروی آفرینشگر و هستی‌بخش نیز در او پدیدار می‌شود و از فیضان ضروری او نفس پدید می‌آید؛ اصل ضرورت صدور موجودی فروتر از موجودی برتر [۸، ص ۶۶۹] که وابسته به نیروی آفرینش بی‌کرانه است، سبب پیدایش نفس می‌شود. نفس با نگرستن - یا اندیشیدن - به عقل دارای صور معقول می‌شود و آن صور را در ایجاد جهان طبیعت به کار می‌گیرد.

فلوطین وجودداشتن را مستلزم داشتن صورت می‌داند؛ چه وجود معقول و چه وجود محسوس را: «چیزهای معقول از طریق صورت و محدودیت وجود می‌یابند» [۸، ص ۶۷۰]. در باب تعیین یافتن محسوسات، فلوطین بر اتحاد صورت معقول با چیزی تأکید می‌کند که به خودی خود وجود ندارد؛ اما برای وجودیافتن محسوسات ضروری است و آن ماده است. ماده نقطهٔ مقابل احد است، وجود حقیقی ندارد؛ اما قابلیت پذیرش صورت را دارد: «وجودداشتن برای ماده، به آنچه به آن تعیین خواهد پذیرفت معوق شده است [و زمانی وجودش محقق می‌شود که چیزی متعین شود]. موجود بالقوه موجود معینی نیست؛ اما بالقوه همه‌چیز است» [16, p17]. در سلسلهٔ مراتب وجود هرچه از مبدأ موجودات دور شویم، کثرت و تاریکی بیشتر می‌شود؛ اما حتی در دورترین مرتبه هم پرتو ذات احد می‌تابد؛ به این ترتیب، نیکی و زیبایی و کمال و وحدت احد در همهٔ مراتب وجود سریان می‌یابد. اما هر مرتبه از وجود تنها در محدوده‌های وجودی خود پرتو ذات احد را می‌پذیرد. احد در پی سریان پرتو ذات خود کاستی نمی‌پذیرد و همواره در مقام اعلائی خود باقی می‌ماند؛ اما به نظر می‌رسد فلوطین برای حفظ تعالی احد حین فیضان وجودی محدودیت دارد. او هم‌زمان بر تعالی احد از موجودات و فیضان او تأکید دارد که جهان هستی را در پیوند ضروری وجودی با او قرار می‌دهد: «ساده نیست دریابیم ویژگی مفهوم فیضان یا صدور چیست، [...] و چگونه احد به ضرورت وجودی برتر و متمایز از موجودات است؛ وقتی این فرآیند [فیضان] ضروری و همیشگی است» [14, p52]. این موضوع ضرورت تصور دو اعتبار وجودی را برای احد در فلسفهٔ فلوطین نشان می‌دهد: جنبهٔ متعالی احد و جنبهٔ محیط بر موجودات که مُعطی وجود به آن‌ها است. به نظر او، احد تنها به اعتبار دوم، دارای فیضان ضروری و همیشگی، جامع همهٔ تعینات و حاضر و ظاهر و متجلی در موجودات است: «هستی واحدی است با اشکال و صور کثیر» [۸، ص ۸۳۸].

۵. بازگشت و یگانگی

بازگشت موجودات به سوی احد غایت و سرنوشت نهایی و مطلوب آنها است و تنها به این صورت معنی تواند داشت که موجودات یگانگی و سنخیتی با احد داشته باشند و پرتو ذات احد در وجودشان امتداد یافته باشد: «نهاد اصلی هر چیز و کوشش برای رسیدن به نیک فی نفسه که در آن نهفته است، آن چیز را به سوی احد سوق می‌دهد» [۸، ص ۹۳۵]. از میان موجودات، تنها انسان نسبت به غایت مطلوب خلقت خود و دیگر موجودات آگاه می‌شود و مسیر بازگشت را با آگاهی معرفت‌شناختی طی می‌کند. به این ترتیب، فلسفه فلوطین دو جهت دارد: جهتی که در آن انسان همچون دیگر موجودات از فیضان ضروری احد پدید آمده است و جهتی که انسان آگاهانه و با اراده شخصی در آن ایفای نقش می‌کند و آن را با تلاش برای یگانگی، با اشراقی معرفت‌شناختی به انجام می‌رساند.

۶. زمینه و مؤلفه‌های مؤثر بر عروج نفس

نفس از زمانی که به عالم مادی هبوط کرده است، گرفتار تاریکی و پستی ماده شده است و رهایی از اسارت ماده مستلزم تلاشی معرفت‌شناختی است. مؤلفه‌هایی که از نظر فلوطین در مسیر عروج نفس مؤثراند عبارت‌اند از: هدایت، کسب فضایل اخلاقی و ادراک زیبایی که در زمینه اندیشیدن فلسفی به رهایی انسان و عروج نفس کمک می‌کنند. اندیشیدن فلسفی مسیر اصلی و دیگر مؤلفه‌ها تسهیل‌کننده عروج نفس به سوی احد هستند.

۶-۱. اندیشیدن فلسفی به مثابه مسیر بازگشت و یگانگی

اندیشیدن فلسفی یا دیالکتیک عقلانی به مثابه تنها امکان فرارفتن از دنیای محسوس، مسیری است که فلوطین به سوی احد پی می‌گیرد: «برای رسیدن به این سطح والا از وجود که همان یگانگی با احد است، به استدلال فلسفی و پرورش نفسانی نیاز است» [15, p40]. نقطه آغاز اندیشیدن درباره احد را با رجوع به خود و درک اشتیاق درونی به احد می‌توان دریافت؛ یعنی این واقعیت که تمایلات درونی انسان اندیشنده آنچه را در جست‌وجوی آن است، نمایان می‌کنند. احد کمال وجودی انسان است و انسان به کمال وجودی خود مشتاق است، بنابراین، نقطه آغاز اندیشه فلوطین کشف درونی اندیشنده است، به سوی منشأ کمال خود. اما برای دریافت محتوای اندیشه فلوطین باید روش

اندیشیدن او را در نظر آورد. فلوطین معتقد است که ما برای اندیشیدن حقیقی از ایده‌های نابی که در درون داریم، استفاده می‌کنیم: «تعقل راستین به کار انداختن فکر است و غالباً عبارت است از مقایسه آنچه در بیرون است، با آنچه در درون است» [۸، ص ۵۲]؛ یعنی در اندیشیدن فلسفی، موضوع اندیشه از خود آن مجزا است و اندیشیدن تنها در کثرت و غیریت رخ می‌دهد؛ غیریت موضوع اندیشه از انسان اندیشنده و سنجش آن با ایده‌های درونی. به این ترتیب، هدف اندیشه فلوطین نزدیک شدن هر چه بیشتر به عقل و ایده‌های آن است. روش اندیشه فلوطین فرارفتن از موضوعات جزئی به ایده‌های کلی و رسیدن به دنیای برتر از تجربه و دریافتنی است. محتوای اندیشه فلوطین نیز سلسله‌مراتبی از شناسایی تجربه‌های دریافتنی است که همواره به سوی تجربه‌های برتر از آن‌ها فرارفته می‌شود. نفس در پی فرارفتن در مراتب شناسایی، در نهایت، به تجربه بیان‌ناشدنی می‌رسد که از هر شکل معلوم و معین و از هر توصیفی فراتر است و فلوطین آن را یکی شدن با احد یا یگانگی می‌نامد. در مرحله یگانگی، دوگانگی نگرنده و نگریده شده، یعنی نفس انسان و احد از میان برداشته می‌شود و انسان خود را به‌عنوان موجودی الهی با آن ذات الهی یکی می‌بیند. در یگانگی با احد حالتی از آگاهی مطلق بدون قید زمان و مکان بر انسان رخ می‌نماید؛ آگاهی از یکی بودن پیشینی نفس انسان و احد در حقیقت ذاتی: «نگرنده آنچه را نگریده می‌شود - اگر بتوان نگرنده و نگریده شده را دو چیز نامید نه یکی - در آن دم نمی‌بیند و فرقی میان خود و او نمی‌نهد [...]، بلکه او خود چیزی دیگر شده است و دیگر خود نیست» [۸، ص ۱۰۹۳].

در این روش اندیشیدن، مراتب شناسایی منطبق با مراتب وجود است؛ شناسایی مرتبه بالاتر هم‌زمان با عروج نفس از مرتبه وجودی خود به مرتبه بالاتر رخ می‌دهد. در مرتبه نهایی، تمامی مراتب وجودی فراتر که برای انسان از حیث امکان وجود دارد، فعلیت می‌یابند و یگانگی وجودی انسان و احد همچون حقیقتی جاوید و پیشینی نمایان می‌شود: «آدمی از حیث امکان، همه چیز است. از این رو، در حضور و فعلیت پله-های شناسایی‌اش، مراتب هستی از نیستی ماده تا هستی برتر از هستی احد نمایان می‌شوند» [۱۱، ص ۵۴].

۲-۶. هدایت

از نظر فلوطین، نفوس در آرزوی تعلق یافتن به خود [17, p38] و در نتیجه گستاخی و

هوس «شدن» و غیریت نخستین و حرص استقلال [۸، ص ۶۶۱]، هیبوط کرده و در دام دنیای مادی گرفتار شده‌اند و نمی‌توانند اصل و منشأ خود را به یاد آورند. اینجا فلوپین اهمیت هدایت نفس را یادآور می‌شود؛ بدین معنا که با یادآوری حقیقت وجودی انسان به او، انسان اصل خود را بازمی‌شناسد و مترصد رسیدن به آن می‌شود. نیرویی که نفس نیاز دارد تا به کمک آن خود را رهایی بخشد در درون او است؛ اما او دچار کمون و فراموشی است. اگر اصل خود را به یاد آورد، امکان بالقوه یگانگی را در خود محقق می‌سازد. این امکان برآمده از حقیقت والای نفس است: «نفس می‌تواند مستقل از بدن وجود داشته باشد و حتی آنگاه که در جسم وارد شده است، به آن وابسته نباشد. نفس جوهری مستقل و ناآمیخته است» [17, p38]. زمانی که نفس به مرتبه یادآوری اصل خود رسید، مرحله دیگر سیر معرفت‌شناختی او آغاز می‌شود. این مرحله رهایی تدریجی از تعلقات دنیوی و خواهش‌های نفسانی است.

۳-۶. کسب فضایل اخلاقی

نفس دو ساحت دارد و همین موضوع اهمیت اندیشیدن و هدایت نفس را آشکار می‌کند. اگر نفس تنها دارای ساحت فروتر که روی به سوی دنیای مادون دارد، می‌بود، امیدی به تعالی و بازگشت او نبود؛ اما نفس دارای یک ساحت برتر نیز هست که روی در آفریننده خود دارد و اشتیاق او را در سر می‌پروراند و آرزوی بازگشت به سوی او را دارد. همین ساحت نفس است که در صورت هدایت یافتن و اندیشیدن به ایده‌های ناب به آنچه در درون او است، تحقق می‌بخشد و به جهان معقول و درنهایت، به احد می‌پیوندد. در این راه، فلوپین به یک مؤلفه دیگر نیز معتقد است و آن کسب فضایل اخلاقی است. فلوپین توانایی بازگشت را بر ضرورت ترکیه نفس مبتنی می‌سازد و آن را نیز از طریق انجام فضایل فردی و اجتماعی میسر می‌داند؛ فضیلت به نفس برای چیره‌شدن بر ماده یاری می‌رساند [۸، ص ۱۳۹] و او را از نظم و هماهنگی و تناسب عالم بالا بهره‌ور می‌سازد [۸، ص ۶۱]. نفس دارای فضیلت «همانند خدا»، در حالت فعالیت عقلی فارغ از هیجان [۸، ص ۶۲] قرار دارد. فضیلت ما را شبیه خدا می‌کند، چون هماهنگی و تناسب ذات معقول را در ما ایجاد می‌کند. فضیلت ما به میزان بهره‌مندی ما از هماهنگی و تناسب عالم بالا بستگی دارد. هرچه بیشتر از هماهنگی معقول بهره‌مند شویم، فضایل بیشتری خواهیم داشت و بیشتر شبیه به احد خواهیم شد. کسب فضایل اخلاقی در پی ترکیه نفسانی و به‌مثابه عامل مکمل آن محقق می‌شود؛ این دو عامل لازم و ملزوم یکدیگرند.

۴-۶. ادراک زیبایی

جهان محسوس حاصل نیروی آفریننده و صورت‌دهنده نفس است که صور معقول را در ترکیب با ماده تجسم می‌بخشد؛ بنابراین، زیبایی احد از طریق صورت بخشیدن به ماده و چیره‌شدن بر بی‌شکلی و بی‌تعینی آن به طبیعت منتقل می‌شود. به این معنا، احد منشأ وجودی جهان محسوس است. زیبایی موجودات همچون وجود آن‌ها در پی فیضان احد متجلی و محسوس و متمایز و محدود می‌شود و در سلسله مراتب وجود سریان می‌یابد: «احد همان طور که علت نهایی پیچیدگی واقعیت معقول است، علت لذتی که در زیبایی صوری تجربه می‌کنیم نیز هست» [18].

فلوطین معتقد است هیچ موجودی بدون شکل یا بدون دارا بودن قابلیت شکل‌پذیری نمی‌تواند زیبا باشد. او نیروی شکل‌دهنده موجودات را نیروی الهی [12, p 239] می‌نامد که فقدانش با زشتی مطلق برابر است: «زشتی ماده‌ای است که صورت بر آن چیره نگردیده است» [۸، ص ۱۳۸]. البته موجودات محسوس نمی‌توانند تمامی زیبایی صورت معقول شکل‌دهنده خود را متجلی کنند؛ چراکه کاستی و نقص ذاتی ماده بر این اتحاد مؤثر است. به این ترتیب، فلوطین اصل مهمی را در مراتب زیبایی بیان می‌کند که بر اساس آن میزان نزدیکی موجود به احد بر میزان بهره‌مندی آن از وحدت و زیبایی مؤثر است: «دوری از ایده زشتی مطلق است» [۸، ص ۱۱۳]. بدین معنا ماده، یعنی «مایه و ماده شکل‌ها و صورت‌ها و اندازه‌ها و حدها» بدی نخستین و بد مطلق می‌شود [۸، ص ۱۳۶]، چون از صورت و وحدت «هیچ بهره‌ای ندارد؛ نیکی در ذات خود ندارد؛ انکار نیک و بی‌بهرگی کامل از نیک است» [۸، ص ۱۳۷] و در دورترین مرتبه از ذات احد و در شأن وجودی مقابل آن قرار دارد - حقیقت جوهر نیک ضد بی‌حقیقتی جوهر بد است [۸، ص ۱۴۰] - و نقیض ویژگی‌هایی که در احد وجود دارند و با ذات احد این - همان‌اند، قابل اطلاق به ماده است؛ یعنی بدی و زشتی و نقص و شر در ماده با ذات ماده برابراند.^۱ ماده پس از ترکیب با صورت معقول، به‌مثابه زیبایی محسوس منشأ ادراک زیبایی معقول به کمک معیار درونی توسط نفس می‌شود. نفس زیبایی رفتارها و کردارها و دانش‌ها را نیز با کمک معیار زیبایی درونی درمی‌یابد: «نفس چیزی را که از طریق ادراک حسی دریافته است، به ایده‌ای که در خود او جای دارد، می‌سنجد» [۸، ص ۱۱۴]. به این ترتیب، نفس از طریق ادراک زیبایی به اصل و منشأ خود رهنمون

۱. اصطلاح «ذات» برای احد و ماده با تسامح به کار رفته است.

می‌شود و مشتاق و مترصد رسیدن به زیبایی مطلق و یگانه‌شدن با آن می‌شود؛ چراکه درمی‌یابد زیبایی حقیقت وجودی خود او است.

فلوطین هنرها را نیز همانند زیبایی‌های محسوس از زیبایی معقول بهره‌مند می‌داند؛ از نظر او، هنرها آفریده انسان‌اند و انسان نیز به نفس و عقل کل متصل است؛ پس آفریده‌های او نیز در نهایت، از عقل نشئت گرفته‌اند و چون عقل اصلاح‌کننده نقص‌ها است به کمک معیاری که در خود دارد، پس «طبیعت آفرینش هنری دارای ارزشی معرفت‌شناسانه است» [20, p16]؛ او هنرها را نیازمند کنشی عقلانی در هنگام آفرینش و دارای کارکردی عقلانی در زمان ادراک و هدایت‌کننده نفس به منشأ زیبایی می‌داند: «هنرمندان [...] آنجا که سرمشق نقصی دارد، آن نقص را از میان برمی‌دارند؛ زیرا خود مالک زیبایی‌اند. فیدداس پیکره زئوس را [...] به همان صورتی پدید آورده است که اگر زئوس به جهان ما فرود می‌آمد، به دیده ما نمایان می‌گردید» [۸، ص ۷۵۸].

به این ترتیب، ادراک زیبایی همچون هدایت و کسب فضیلت، مؤلفه‌ای است برای توجه و طی طریق ارادی نفس به سوی احد. نفس که در سیر عقلانی خود مدام در حال فرارفتن از اندیشه‌های جزئی به سوی ایده‌های ناب است، در سیر دیالکتیکی خود از این مؤلفه‌ها بهره می‌برد. اندیشیدن فلسفی از نظر فلوطین یگانه راه عروج نفس به سوی احد است و این مؤلفه‌ها به مثابه هموارکننده مسیر اندیشه‌های فرارونده، به بازگشت نفس و یگانه‌شدن او با احد یاری می‌رسانند.

۷. موهبت یگانگی

هنگامی که نفس در خلال اندیشیدن، مدام اشکال معین و محدود را از خود دور می‌کند، لحظه‌ای فرا می‌رسد که فرارفتن نفس از اندیشه‌های جزئی در پی تحول وجودی او، به مشاهده و ادراک احد منتهی می‌شود. مشاهده احد برای نفس نه در حال اندیشیدن فلسفی، بلکه درحالی که هیچ اندیشه‌ای - اندیشه معین و محدودی - ندارد و از اندیشه وابسته به مفاهیم رها شده و به اصل وجودی خود بازگشته است؛ در مرحله‌ای فراتر از «تفکر تحلیل‌کننده» [۸، ص ۷۱۰] رخ می‌دهد: «همه این مراحل - کاتارسیس [رها ساختن خود از سلطه جسم و حواس]، تعقل و شهود - تنها تمهیدی برای مرحله نهایی ستایش احد است، از طریق فرارفتن، جذبه، خلسه» [23, p376].

یگانگی در پایان سیر عقلانی عروج نفس، به **ضرورت وجودی** و غیرمسیوق به اراده

نفس و احد در حال بی‌خویشی یا رهاشدن کامل نفس از محدودیت و بازگشت به اصل وجودی خود رخ می‌دهد و در آن تعقل به معنای مصطلح کاربردی ندارد؛ «در آنجا برخورداری عقلی و معنوی کافی است» [۸، ص ۷۱۰].

تعبیر «موهبت یگانگی» از جهت نفس است؛ یعنی نفس یگانگی را به سبب سعادت‌ی که با خود همراه دارد، همچون موهبت و بخشش ادراک می‌کند، نه اینکه احد موهبتی به نفس اعطا کند. اینجا نقطه پایان تفکر مفهومی و رسیدن به معرفت وجودی است. موهبت یگانگی تنها زمانی رخ می‌دهد که اندیشه‌های مفهومی به اندیشه ناب شهودی - مستقل از مفاهیم و مقولات اندیشیدنی - فراروند. هدایت، کسب فضایل اخلاقی و ادراک زیبایی مستقل از مفاهیم و مقولات محقق نمی‌شوند؛ درحالی‌که در ساحت یگانگی، نفس از همه این مؤلفه‌ها و مقولات فرارفته است.

۸. یگانگی با عقل کل به مثابه امکان نهایی یگانگی در دیالکتیک عقلانی

فلوطین در توضیح نحوه سیر دیالکتیکی اندیشه‌های فرارونده تأکید می‌کند که آنچه در بازایستادن اندیشه - یا در حد نهایی آن - به آن می‌توان رسید، دیگر اندیشیدن با مقولات نیست؛ بلکه بازشناخت حقیقت وجودی خود ما است که در پی تحول وجودی بر ما آشکار می‌شود؛ یعنی «بازگشت به خود خویش» [۸، ص ۱۰۹۵]: «فرآیند بازگشت شامل روی‌گرداندن از جهان بیرون و متمرکز ساختن قوای فردی بر ساحت درونی و بازشناخت حقیقت خود به وسیله نظم عقلانی و اخلاقی است تا بدین‌گونه آماده تجلی احد شود. بازشناخت حقیقت خود همان بازگشت به عقل است؛ چراکه وجود ما در بالاترین مرتبه به عقل تعلق دارد [...] و فعالیت ما برای یگانگی عقلانی است» [12, pp xxvi- xxvii]. فرآیند بازشناخت حقیقت وجودی و از بیرون متوجه درون شدن غلبه ساحت برتر نفس بر ساحت فروتر، مبدل شدن آن به وجود عقلانی محض و بسیط شدن تعقل است. این تعقل بسط‌یافته و فرارفته از اندیشیدنی‌ها اندیشیدن در ساحت عقل کل و یگانه شدن نفس با تمامیت وجودی خود با عقل کل است که به مثابه نقطه پایان اندیشیدن فلسفی، امکان تحقق موهبت یگانگی را برای نفس ایجاد می‌کند؛ حالتی که «نوعی دیگر از دیدن است و از خود به‌دررفتن و بسیط شدن و سکون و درخود فرورفتن» [۸، ص ۱۰۹۴].

به این ترتیب، یگانگی ادراکی است متعالی از مصادیق و معطوف به ناب‌ترین ایده قابل

دستیابی، یعنی عقل کل. معرفت عقل کل و اندیشیدن در ساحت آن به مثابه تعالی و ارتقای وجودی نفس به مرتبه عقل کل است. تعینات فردی در مقام یگانگی نابود نمی‌شوند؛ بلکه «به‌عنوان جرئی از عقل کل در نحوه مقتضی وجود آن که عبارت است از اندیشه شهودی و یگانگی درعین گوناگونی، به‌نحو پایدار باقی می‌ماند» [12, p xxviii].

فلوطین عقل کل را دارای دو اعتبار برین و فرودین می‌داند: احد با «روی‌درخود آوردن و خود را نگرستن» [۸، ص ۶۷۰]، یعنی با اندیشیدن به خود، عقل را تولید می‌کند و عقل با اندیشیدن به احد و خود، وجود خود را به‌عنوان عقل - که هم‌زمان دارای گوناگونی و یکپارچگی است - تثبیت می‌کند. بنابراین، عقل با احد متباین نیست؛ بلکه پدیدآمده از «او» [۸، ص ۶۶۸]، بی‌فاصله پس از «او» و اثر «او» و به‌ضرورت در نزد «او» [۸، ص ۶۶۹]، تصویر «او» و به معنایی خاص، «او» [۸، ص ۶۷۰] است. اما هم‌زمان فروتر از او و «کثرتی از هم‌جدانشدنی است که [...] درعین حال واحد است» [۸، ص ۱۰۸۴]. همچنین، فلوطین دو اعتبار متعالی از معرفت و وحدت در کثرت برای احد قائل است که هنوز در فلسفه او کاملاً از یکدیگر متمایز و آشکار نشده‌اند.^۱ یگانگی در پایان طی طریق عقلانی نفس، یگانگی با عقل کل است. بقای تعین وجودی نفس در عقل کل و یگانگی با او نه تنها ناقض یگانگی با احد نیست؛ بلکه همان بازگشت به آرامش پیش از صدور و تنها امکان یگانگی از طریق سیر عقلانی است. این نوع معرفت از سنخ معرفت وجودی - شهود ناب - در وحدت اندیشه شهودی است. به‌این ترتیب، تعین وجودی انسان که مبدل به یک وجود عقلانی محض شده است، در اقوم عقل محض به‌عنوان جزئی از آن به زیست عقلانی خود ادامه می‌دهد. زیست عقلانی نفس، یعنی شهود ناب و معرفت محض احد در ساحت وجودی عقل کل همان یگانگی و رسیدن به سکون آغازین پیش از صدور است.

در مرحله بعد فلوطین به فرارفتن از عقل - یعنی نظاره و مشاهده احد درحالی‌که نفس در آن نظاره مستغرق است - قائل است؛ به معنای «متعلق به او بودن» [۸، ص ۱۰۹۳]؛ و «خود خدا گردیدن» [۸، ص ۱۰۹۲]: «روح [نفس] در لحظه شهود حق نه‌تنها

۱. با نظر به اصرار فلوطین بر سلب همه صفات و ماهیات از احد و قائل بودن هم‌زمان ویژگی‌های مطلق برای او، به نظر می‌رسد اگر او دو ساحت تشبیهی و تنزیهی احد را به‌وضوح در طبقات هستی از یکدیگر متمایز می‌ساخت؛ دچار دشواری‌های مربوط به حفظ تعالی احد حین فیضان وجودی و محدودیت یگانگی نفس با احد نمی‌شد.

با خود یکی می‌شود و تضاد و دویی میان عقل و روح ناپدید می‌شود، بلکه با واحد [احد] نیز. در این هنگام دیگر نه از شهود خدا، بلکه از «خدا بودن باید سخن گفت» [۴، صص ۶۰۵-۶۰۶]. اما سازوکار یگانگی با احد در فلسفه فلوطین تنها با بیانی استعاری، چون «عروج از طریق عقل به سوی خدا» و «انتظار برای نظاره او» [۸، ص ۱۰۹۴] مطرح می‌شود. یگانگی با عقل کل رخدادی عقلانی و حد غایی یگانگی برای نفس است که با زیست عقلانی محض و در پایان سیر عقلانی نفس به ضرورت محقق می‌شود؛ اما گذار از عقل به احد یا «خدا شدن» بر خوردی تبیین‌نشده و پیش‌بینی‌ناپذیر است.

۹. ضرورت تحقق یگانگی در پایان دیالکتیک عقلانی

اصل اول به جهت استغنا و کمال وجودی خود به موجودات اشتیاقی ندارد؛ چراکه چنین اشتیاقی خود سبب حرکت و خروج او از آرامش و بی‌نیازی مطلق و مغایر با کمال وجودی او است. کمالی تحقق‌نیافته برای احد وجود ندارد؛ «جوهر و هستی او عین تحقق او است» [۸، ص ۱۰۵۰]. فلوطین برای اثبات اینکه احد مستغنی از غیر و بی‌نیاز از بازگشت آن‌ها است، به کرات استدلال می‌کند: «نیک خود نباید به چیزی بنگرد یا برای رسیدن به چیزی بکوشد» [۸، ص ۱۲۷]؛ «ذاتی است کاملاً بسنده برای خویش» [۸، ص ۱۰۸۶]؛ «در طلب ما نیست و نمی‌خواهد در پیرامون ما باشد» [۸، ص ۱۰۹۰]؛ «نیاز ندارد به چیزهایی که پس از او هستند» [۸، ص ۱۰۸۷] و «چه کمالی برای او می‌تواند بود جز خود او؟» [۸، ص ۱۰۸۶]. بنابراین، فلوطین به خواست احد، به معنایی که ما از خواستن مراد می‌کنیم و تمایل او برای یگانگی، معتقد نیست. از آنجاکه خواست و اراده احد عین ذات او است و نه صفتی عارض بر ذات او، ضروری ذات او است و نه معطوف به غایتی بیرون از ذات او. حتی با اینکه فلوطین بیان می‌کند که خواست انسان برای یگانگی برآمده از وجود احد است. «خواستن از این جهت پیدا می‌شود که نیک وجود دارد» [۸، ص ۱۰۲۲] و سیر معرفتی نفس رخ نمی‌دهد مگر به سبب اینکه «پرتوی از نیک اشتیاق عشق را در دل نظارگیان برمی‌انگیزد» [۸، ص ۱۰۱۶]؛ اما این بیان نیز حاکی از توجه ارادی و پیگیرانه احد نسبت به سیر معرفتی نفس نیست. این بیان توضیحی برای چرایی اهمیت یگانگی برای نفس انسانی است؛ نه بیان تأثیر خواست و اراده احد در آغاز و انجام دیالکتیک وجودی نفس. عقیده او در مورد فرجام کسی که برای نزدیک شدن به احد می‌کوشد، حاکی از سازوکاری اجتناب‌ناپذیر است: «احد برای کسی که استعداد دریافتن او را دارد، حاضر است» [۸، ص ۱۰۸۸].

نفس به احد مشتاق است؛ چون احد نهاد و اصل او و نیک فی نفسه، کمال و غایت وجودی او است. بنابراین، اشتیاق به احد برای نفس یک ضرورت وجودی است؛ اما کشش از جانب احد - اگر بتوان به آن قائل بود - کششی **ضروری** است؛ یعنی چنین نیست که احد با تصمیمی اندیشیده و اراده‌ای معطوف به غایت، موهبتی به نفس اعطا کند؛ بلکه به این معنا است که اگر نفس مقدمات یگانگی را (آماده‌سازی خود از طریق کسب فضایل و تزکیه نفس و بریدن از تعلقات و تلاش برای زیباشدن) فراهم کند و در طریق یگانگی یا تفکر عقلانی فرارونده قرارگیرد، در پایان راه به **ضرورت** به مرتبه عقل کل خواهد رسید. یعنی در صورتی که نفس در مسیر عقلانی گام بردارد، در گذار فرارونده او و رسیدن او به مرتبه عقل کل عدم قطعیتی نیست؛ اما گذار از عقل به احد پیش‌بینی‌ناپذیر است. نفس تنها در صورت ارتقا به مرتبه «برتر از خرد» [۸، ص ۱۰۹۳]، در مرتبه‌ای که «غیریتی» میان او و احد نیست و «هریک برای دیگری حاضر است» [۸، ص ۱۰۹۰]، در ساحت شهود ناب یا علم حضوری با احد یگانه می‌شود؛ اما چگونگی ارتقا به مرتبه برتر از خرد تبیین نمی‌شود. بنابراین، بر مبنای اقتضائات ذاتی فلسفه فلوطین، می‌توان در موضوع یگانگی به انگیزش و کششی قطعی و ضروری از جانب احد برای صعود نفس و گذار آن به سوی احد قائل بود؛ بدون آنکه این کشش مسبوق به اراده اندیشیده احد و معطوف به غایتی و یا صعود نفس برای ذات برین او مطلوب باشد. گذار عقلانی به مرتبه عقل و یگانگی با احد مشمول خواست ضروری و الزام‌آور احد است.^۱ یگانگی با عقل کل برای نفسی که دیالکتیک وجودی - معرفتی را به پایان برده مشمول **قطعیتی وجودی** است.

بدین معنا در فلسفه فلوطین رسیدن به اصل اول موضوعی مربوط به انسان و تضمین‌کننده سعادت او و مستلزم اشتیاق و اراده و تلاش و امکانات عقلانی او است. یگانگی موضوعی برای اراده معطوف به غایت احد نیست. با اینکه جهان هستی در نظر فلوطین سراسر شوق است - شوقی ذاتی موجودات و معطوف به احد؛ این شوق - به شکل آگاهانه و اندیشیده - درباره «برتر از هستی» صادق نیست. در فلسفه فلوطین، هم پدیدآمدن موجودات و هم یگانگی - اگر محقق شود - ناشی از ضرورتی وجودی است. به این ترتیب، سیر معرفتی نفس از اندیشه جزئی به ایده ناب بر شناخت اصل و منشأ نفس مبتنی است که شناختی کلی، پیش از آغاز این دیالکتیک وجودی - معرفتی

۱. تعبیر «خواستن» برای احد با تسامح به کار رفته است.

است. برای نفس، شناخت اصل و منشأ خود به کمک هدایت و ادراک حقیقت وجودی خود از راه ادراک زیبایی و تحقق هماهنگی معقول در خود از راه کسب فضایل اخلاقی به مثابه تسهیل‌کننده‌های عروج عقلی و شرط لازم آغاز دیالکتیک وجودی - معرفتی است. بازشناخت خویشاوندی خود با زیبایی و کسب فضیلت و معرفت‌یافتن به اصل از طریق هدایت، تا زمانی که نفس سیر معرفت‌شناختی از اندیشه‌های جزئی به اندیشه ناب را در بستر تفکر مفهومی طی نکرده است؛ معرفتی کلی، مبهم و ناکافی است. چنین معرفتی انگیزه و الزامی برای آغاز سیر معرفت‌شناختی نفس پیش می‌نهد؛ اما به غایت معرفت و یگانگی منجر نمی‌شود. برای یگانگی با عقل کل، سیر عقلانی تدریجی نفس از اندیشه مفهومی به معرفت وجودی شرط لازم و کافی است. برای یگانگی با احد یا «حضور در ساحت احد» کشش و خواست احد شرط کافی است که مطلوب، اندیشیده، مسبوق به اراده یا معطوف به غایتی نیست. یگانگی با احد به مثابه معرفت ناب شهودی در امتداد ارتقای معرفت حاصل از دیالکتیک عقلانی است.

نتیجه‌گیری

در نظام فلسفی فلوطین، احد به عنوان اصل وجودبخش و برتر از اندیشه و ادراک انسان، پدیدآورنده جهان و انسان از منظر وجودی و نیز غایت مطلوب انسان از منظر معرفت‌شناختی محسوب می‌شود. احد از فرط کمال وجودی فیضان کرده و به ضرورت وجودی و بدون میل و اراده، جهان هستی را پدید می‌آورد. آفرینش بی‌اراده و ضروری احد فلوطین به بی‌علاقگی و بی‌توجهی او به موجودات منجر می‌شود. اما اشتیاق موجودات به احد برای آن‌ها امری ضروری و ذاتی است؛ زیرا احد کمال وجودی آن‌ها است. در میان موجودات، انسان با آگاهی معرفت‌شناختی به سوی احد در تکاپو است. بازگشت و یگانگی با احد ضرورت وجودی و موضوع اصلی برای اراده و خواست انسان است. مسیر اصلی عروج نفس سیر عقلانی از جزئیات به ایده‌های ناب است. سنجش زیبایی محسوس با ایده درونی توسط نفس و درک سنخیت وجودی خود با ایده زیبایی، هدایت به منظور یادآوری منشأ وجودی نفس به او و کسب فضایل اخلاقی برای شبیه‌شدن به احد به عنوان شروط آغاز دیالکتیک وجودی - معرفتی نفس عمل می‌کنند. یگانگی با احد در پایان سیر عقلانی نفس پس از فرارفتن از اندیشه مفهومی و در ساحت متعالی شهود ناب رخ می‌دهد و برای نفس به جهت سعادت که همراه دارد،

همچون موهبت نمایان می‌شود. یگانگی در فلسفه فلوپتین به هر دو معنای ۱- یگانگی ضروری نفس عروج‌یافته با عقل کل در پایان دیالکتیک عقلانی و زیست عقلانی و ابدی تعیین فردی او در اقوم عقلانی محض و ۲- فرارفتن از عقل و حضور در مرتبه شهود ناب و نظاره احد است. بنابراین، اگرچه فلوپتین در آموزه‌های خود تفکر مفهومی را به رسمیت می‌شناسد و آن را آغاز و مسیر دیالکتیک عقلانی می‌داند، هم‌زمان بر اهمیت ارزش و شرافت ذاتی و اصالت تفکر شهودی و فراتر از مفاهیم تأکید می‌کند. به این ترتیب، در فلسفه او شاهد دو سطح از معرفت هستیم، معرفتی از سنخ آگاهی وجودی و شهود ناب - از سنخ علم حضوری در حکمت اشراقی و معرفتی مبتنی بر مفاهیم - از سنخ علم حصولی در حکمت مشائی که از ادراک حسی و مواجهه با محسوسات آغاز و در دیالکتیک اندیشه‌های فرارونده به طریق عقلانی محقق می‌شود. این دو در طول یکدیگرند. معرفت متعارف یا مفهومی نقطه آغاز و شرط لازم معرفت احد است و هم‌زمان با دیالکتیک صعودی نفس به اشراق وجودی - معرفتی فراتر از مفاهیم ارتقا می‌یابد. دیالکتیک فرارونده فلوپتین دربرگیرنده الزامات هر دو نوع معرفت است. فرارفتن نفس به اقوم عقل کنشی وجودی - معرفتی و وابسته به امکانات عقلانی - وجودی انسان و فرارفتن از عقل به احد، تبیین‌ناپذیر، پیش‌بینی‌ناپذیر و وابسته به خواست نااندیشیده احد است.

اهمیت تحول وجودی نفس از طریق حکمت عملی نیز در فلسفه فلوپتین مشهود است؛ یعنی قائل بودن او به تأثیر وجودی کسب فضایل اخلاقی بر نفس و نقش معرفتی تزکیه نفسانی، از این جهت که در دیالکتیک صعودی نفس به مثابه کنشی وجودی ایفای نقش می‌کند. بنابراین، به جهت انطباق مراتب وجود و معرفت در فلسفه فلوپتین، آراستگی به فضایل به معنای معرفت به آنها و هم‌زمان به منزله حضور در مرتبه فضایل است.

در فلسفه فلوپتین انسان در آخرین حد و مرتبه وجودی خود - در حد نهایی تحقق خود - با احد وحدت و سنخیت دارد. یگانگی با احد - در صورتی که تحقق یابد - به فعل آمدن بنیان ذاتی و امکان بالقوه وجودی انسان است.

منابع

- [۱]. حسینی شاهرودی، مرتضی؛ استثنایی، فاطمه (۱۳۹۲). «وحدت شخصی وجود و بازتاب آن در معرفت احد از دیدگاه افلوپین»، جستارهای فلسفی، تهران، دوره ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۵-۲۶.
- [۲]. _____ (۱۳۹۱). «بررسی دلایل وجودشناختی الهیات سلبی»، اندیشه دینی، شیراز، دوره ۱۲، شماره ۴۳، تابستان، صص ۲۷-۵۴.
- [۳]. حمصی، ابن ناعمه (۱۳۸۸). اتولوجیا. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش، چاپ دوم.
- [۴]. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۹). دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی. ج ۹: مدخل افلوپین. تهران: مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی.
- [۵]. رحمانی، غلامرضا و رحمت‌اللهاف، نظرالله (۱۳۹۶). «بررسی نظریه معرفت و شهود فوق‌هستی نزد فلوطین»، عرفان اسلامی، زنجان، دوره ۱۴، شماره ۵۳، پاییز، صص ۲۶۵-۲۸۳.
- [۶]. رضازاده جودی، محمد کاظم و رضازاده جودی، مهدی (۱۳۹۳). «بررسی پارادوکس صفات احد در اندیشه فلوطین»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، تهران، دوره ۳، شماره ۷، بهار و تابستان، صص ۵۱-۸۲.
- [۷]. علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۳). «سلب یا سکوت؟ بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطین»، اندیشه دینی، شیراز، دوره ۴، شماره ۱۲، پاییز، صص ۱۰۱-۱۲۲.
- [۸]. فلوطین (۱۳۸۹). دوره آثار. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- [۹]. مسعودی، جهانگیر و عنبرسوز، محمد (۱۳۹۶). «شهود عقلانی از منظر افلاطون و فلوطین»، هستی و شناخت، قم، دوره ۴، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۵۷-۷۴.
- [۱۰]. مسگرهروی، طاهره (۱۳۸۸). «مفهوم برتر از هستی و فقدان ارتباط در اندیشه فلوطین»، پژوهشنامه ادیان، تهران، دوره ۳، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۹۹-۱۲۴.
- [۱۱]. یاسپرس، کارل (۱۳۸۸). فلوطین. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- [12]. Armstrong, A. H. and Henry, Paul (1989). Plotinus. Great Britain: Harvard University Press.
- [13]. Armstrong, A. H. (1962). Plotinus. New York: Collier Books.
- [14]. Armstrong, A. H. (1940). The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: an analitical and historical Study, New York: Cambridge University Press.
- [15]. Bussanich, John (1999). "Plotinus` Metaphysics of the One". In: The Cambridge Companion to Plotinus, Ed. By Lloyd P. Gerson. New York: Cambridge University Press.
- [16]. Corrigan, Kevin (2005). "Reading Plotinus: a practical Introduction to Neoplatonism". In: Purdue University Press Series in the History of Philosophy. United States of America: Purdue University Press.
- [17]. Emilsson, Eyjolfur K. (2017). "Plotinus". In: Routledge Philosophers Series, New York: Routledge Publications, 1st published.
- [18]. Gerson, Lloyd P. (2018). "Plotinus". In: The Stanford Encyclopedia of

- Philosophy, (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), (Access date: 2016/14/04) URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/Plotinus/>>.
- [19]. Gerson, Lloyd P. (1994). Plotinus, the Arguments of the Philosophers, London and New York: Routledge Publishing, 1st published.
- [20]. Iozzia, Daniele (2015). Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism from Plotinus to Gregory of Nyssa. London and New York: Bloomsbury Publishing Plc.
- [21]. Moore, Edward. "Plotinus". In: Internet Encyclopedia of Philosophy, James Fieser and Bradly Dowden (ed.), (Access date: 2017/27/09). URL=<<https://iep.utm.edu/Plotinus/>>.
- [22]. Rappe, Sara A. (2000). Reading Neoplatonism: non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius, New York: Cambridge University Press.
- [23]. Stace, W. T. (1920). Critical History of Greek Philosophy, London: MacMillan and Co., Limited.
- [24]. Wilberding, James (2006). Plotinus` Cosmology: a Study of Ennead II.1 (40). New York: Oxford University Press.

