

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی مراتب وجود در نظام فلسفی فلوطین


سعیده امینی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

saedeamini203@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-7344-5885

hamed.naji@gmail.com

حامد ناجی اصفهانی / دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۷ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷

چکیده

نظام فلسفی فلوطین جزو تأثیرگذارترین فلسفه‌هاست که نه تنها بر فلسفه مسیحی بلکه بر فلسفه اسلامی نیز تأثیرات فراوانی دارد. هستی‌شناسی و جهان‌شناسی فلوطین بر پایه سه بنیاد استوار است: احد، عقل و نفس. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که به باور فلوطین، «احد»، فراهستی، شناخت‌ناپذیر و واحد حقیقی است؛ چنان‌که «عقل» به عنوان هستی حقیقی، وحدت در عین کثرت است و از جامعیت وجودی برخوردار است و با معقولاتش اتحاد دارد و ترسیم‌کننده جهانی نورانی است که هیچ حد و مرزی ندارد. سومین بنیاد در نظام فلسفی فلوطین، نفس است که سه مصداق دارد: نفس کلی، نفس فردی و نفس عالم. در فلسفه فلوطین، طبیعت با عالم ماده متفاوت است.

کلیدواژه‌ها: احد، عقل، نفس، فلوطین، اکتوم، فراهستی.

فلوطین، *افلوطین* یا *پلوتینوس* (۲۰۴-۲۷۰م) که در فرهنگ اسلامی «الشیخ الیونانی» نیز نامیده می‌شود، در مصر متولد گردید و در مکتب اسکندریه با فلسفه آشنا شد. *فلوطین* به همراه *اورینس*، *شاگرد آمونیاک ساکاس* مؤسس مکتب نوافلاطونی است. نام «فلسفه نوافلاطونی» گویای این حقیقت است که این فلسفه با اینکه در اصل، بر نظریات *افلاطون* استوار است، خود یک نظام فکری جدید است (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۱۴۲). فلسفه نوافلاطونی آمیخته‌ای از عقاید *افلاطون*، *ارسطو* و رواقیون با اندیشه‌های عرفانی شرقی و ایرانی است (فاخوری، ۱۳۷۳، ص ۹۴). در این میان، بازخوانی مراتب وجود در نظام فلسفی *فلوطین* جایگاه ویژه‌ای دارد. بنیاد مابعدالطبیعه *فلوطین* سه اقوم یا اصل یا جوهر است: «احد»، «عقل» (هستی راستین یا نوس) و «نفس» یا روح کلی. اصطلاح اقوم در اندیشه *فلوطین* «به معنی هر موضوع موجود، خواه متعین خواه غیر متعین است» (بریه، ۱۳۷۴، ص ۲۴۸). هستی‌شناسی و جهان‌شناسی *فلوطین* گرد این سه محور می‌چرخد که می‌توان آنها را سه بنیاد نامید. در نظام فلسفی *فلوطین*، پس از این سه مبدأ، طبیعت یا جهان محسوس قرار دارد. به باور وی، از این مراتب، مرتبه نخست، فوق هستی و مراتب بعدی، هستی‌اند. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بازخوانی مراتب وجود در فلسفه *فلوطین* پرداخته، می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. احد به‌مثابه «فرا هستی» چیست؟ و مؤلفه‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی آن کدام است؟
 ۲. عقل به عنوان «هستی حقیقی» چیست؟ و چه مؤلفه‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی دارد؟
 ۳. نفس به‌منزله «اقنوم سوم» چیست؟ و مؤلفه‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی آن کدام است؟
- نظام فلسفی *فلوطین* به‌ویژه هستی‌شناسی و جهان‌شناسی آن بر پایه سه بنیاد پیش‌گفته بنا شده، جزء تأثیر‌گذارترین فلسفه‌هاست که نه‌تنها بر فلسفه مسیحی، بلکه بر فلسفه یهودی و فلسفه اسلامی نیز تأثیرات آن مشهود است که به اجمال به برخی از آنها اشاره می‌نماییم:
- مسیحیت نخستین مایه‌های فکری خود را از فلسفه *فلوطین* به دست آورد. *آگوستین*، که در کنار سنت *توماس* از مشهورترین متفکران کلیسای کاتولیک است، به‌شدت وام‌دار فلسفه *فلوطین* است. *آگوستین* با تأثیر از سه اقوم «واحد»، «هستی» و «روح» *فلوطین*، به توجیه تثلیث مورد اعتقاد مسیحیان دست زد. «واحد» برای *آگوستین* خدا شد، «هستی» عیسی علیه السلام و «روح» روح‌القدس. شاید اگر *فلوطین* آن سه اقوم را در فلسفه‌اش تدوین نمی‌کرد، *آگوستین* و کلیسای کاتولیک هیچ‌گاه به راه پذیرش تثلیث نمی‌رفتند. به‌رحال روح فلسفه کلیسای کاتولیک کم‌وبیش تا امروز نوافلاطونی است و همین نشان‌دهنده تأثیر و اهمیت *فلوطین* به عنوان مهم‌ترین فیلسوف این نحله فکری است.
- الهیات مسیحی به‌روشنی از نظریه *فلوطین* تأثیر پذیرفت و با افزوده‌های الهی‌دانان مسیحی تکامل یافت؛ به عنوان نمونه، می‌توان به دیدگاه *یامبلیخوس* (۲۴۵-۳۳۰م) فیلسوف سوری نوافلاطونی اشاره نمود که شاگرد *فرقیریوس* بود و مسیر فلسفه نوافلاطونی متأخر را تعیین کرد. *یامبلیخوس* نه‌تنها ایده الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی را با تأثیرپذیری از آموزه‌های *فلوطین* پذیرفت، بلکه در راستای تکمیل آن تلاش‌هایی انجام داد. *یامبلیخوس* مدعی الهیات سلبی پیشرفته‌تری نسبت به *فلوطین* است و قائل به واحدی برتر از واحد *فلوطین* است *فلوطین* هستی‌شناسی

صفات ایجابی را نمی‌پذیرفت، اما اتصاف ذات الهی به صفات سلبی را به‌عنوان تنها راه شناخت خدا، قبول می‌نمود (فلوپتین، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۵)؛ اما یامبلیخوس از این نیز پا را فراتر گذاشته، نه‌تنها هستی‌شناسی صفات ایجابی را نمی‌پذیرد، اتصاف ذات الهی به هرگونه صفتی را نفی می‌نماید (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۴۷).

تأثیر‌گذاری فلسفه فلوپتین بر فلسفه یهودی نیز به‌روشنی مشهود است. برای نمونه نشتال بن فیومی، فیلسوف یهودی یمنی، با تأثیرپذیری از آموزه‌های فلوپتین، بر این باور بود که برخی از صفاتی که به خداوند نسبت داده می‌شود، درواقع صفات عقل اول است نه صفات خداوند؛ براین‌اساس عقل اول علت‌العلل است نه خداوند (شرباک، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱).

علاوه بر فلاسفه مغرب‌زمین، فلسفه فلوپتین در شرق نیز مورد توجه متفکران قرار گرفت؛ اما این تأثیرگذاری به نام خود فلوپتین نبود، بلکه در قالب کتاب مهم *اتولوجیا* و به نام *ارسطو* ثبت شد که بر پایه برخی پژوهش‌های اخیر، برگرفته از تاسوعات چهارم، پنجم و ششم فلوپتین است. بنابراین *اتولوجیا* به لحاظ محتوا برگرفته از آرای فلوپتین است (ر.ک: فلوپتین، ۱۴۱۳ق، مقدمه، ص ۲؛ کردفیروزجایی، ۱۳۸۵) و فلوپتین، بدون آنکه نامی از او در کتب فلاسفه ما باشد، در آرای آنان حضور دارد. الهیات اسلامی نیز شاهد تأثیرپذیری از نظریه هستی‌شناسانه فلوپتین است. این نظریه مورد پذیرش برخی الهی‌دانان مسلمان قرار گرفت که نمونه برجسته آن، الهی‌دانان اسماعیلی‌اند که زوایای مختلف آن در نوشتار حاضر بررسی می‌شود (کرمانی، ۱۹۷۶، ص ۱۵۳).

همه اینها از سویی گواه بر اهمیت فلسفه فلوپتین است و از سوی دیگر، بر ضرورت بازخوانی مسئله حاضر دلالت دارد.

۱. احد (فرا هستی)

سلسله مباحث «فرا هستی» بخش ویژه‌ای از نظام فلسفی فلوپتین را تشکیل می‌دهد؛ در اینجا تنها سلسله مباحث هستی‌شناسانه فرا هستی را با شیوه پدیدارشناسانه کانون بحث قرار می‌دهیم.

فلوپتین احد را «هستی» نمی‌داند؛ زیرا هستی صفت موجودات است، درحالی‌که او علت هستی است و علت، فراتر از معلول است؛ به تصریح خودش، واحد، همه چیز است و درعین‌حال هیچ‌یک از چیزها نیست؛ زیرا اصل و مبدأ همه چیز، نمی‌تواند خود آن چیزها باشد، بلکه او همه چیز بدین معنی است که همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او (فلوپتین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۵۲و۶۸۱).

فلوپتین بر این نکته تأکید می‌کند که هستی نبودن واحد به معنای معدوم بودنش نیست، بلکه او فوق وجود و عدم است (فلوپتین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۸۱؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۳۵)؛ براین‌اساس فرا هستی‌انگاری احد در نگاه فلوپتین، بدان معنا نیست که احد هیچ یا غیر موجود است، بلکه به این معناست که احد برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه داریم. مفهوم وجود از متعلقات تجربه ما مأخوذ است، اما احد از همه آن اشیا و متعلقات برتر است و در نتیجه، از مفهومی هم که بر آن اشیا استوار است، برتر و متعالی است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۵۳۶). او فوق وجود است و درواقع، اصل و مبدأ وجود است و برتر از وجود و بنابراین نمی‌تواند عدم باشد که نقیض آن و نیز برتر از نقیض آن است. به دیگر سخن وجود چیزی بیش از اثری از احد نیست. اگر چنین بگوییم که لغت هستی

(ژیلسون، ۱۹۶۷، ص ۲۵). حال که وجود اثری از اوست، بنابراین نمی‌توان اثر را به جای مؤثر گذاشت و آنها را یکی گرفت؛ زیرا اثر محدود است و مؤثر نامحدود؛ وجود باید متعین و در نتیجه محدود باشد (همان، ص ۵۶-۵۵).

هستی در نگاه فلوطین ویژگی‌هایی دارد که مهم‌ترین آنها، تعین و محدودیت است. صورت‌داری که بیانگر تعین و محدودیت است، از دیگر ویژگی‌های هستی است؛ بنابراین «واحد» که فاقد تعین، محدودیت و صورت است، فراهستی است. به تصریح خود فلوطین، همه چیزها را می‌بیند، درحالی‌که «او» هیچ‌یک از آن چیزها نیست. همه چیزها بدین جهت می‌توانند از «او» برآیند که «او» تحت احاطه هیچ صورتی نیست؛ زیرا تنها «احد» است و اگر همه چیز بود موجود می‌بود و به همین جهت او هیچ‌یک از چیزهایی که در عقل‌اند، نیست؛ بلکه همه این چیزها از او پدید می‌آیند و جوهرند، زیرا هر یک صورت خاص خود را دارد و در نتیجه، متعین است: برای موجود سزاوار نیست که در حال بی‌تعینی، به اصطلاح، به این سو و آن سو در جریان باشد، بلکه باید از طریق تعین و محدودیت، استوار و ثابت باشد و ثبات برای چیزهای معقول، محدودیت و صورت است و اصلاً چیزهای معقول از طریق صورت و محدودیت وجود می‌یابند (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۷۰). مهم‌ترین مؤلفه‌های «احد» از قرار زیر است:

۱-۱. شناخت‌ناپذیری فراهستی

برتر از هستی چیست و چگونه می‌توان آن را تصویر کرد و شناخت و شناساند؟ تصویر برتر از هستی، از دید فلوطین، تصویری سلبی است نه ایجابی؛ برتر از هستی را می‌توان چنین توصیف کرد که او چه چیزهایی نیست تا اینکه بگوییم چه چیزهایی هست. هستی هم می‌تواند واحد باشد هم کثیر، اما احد واحد محض است و کثرت در او راه ندارد حتی به کار بردن نام احد هم نایجاست؛ زیرا این هم از صفات موجودات است. از دید وی تنها سخنی که درباره وی می‌توان گفت این است که احد، برتر از هستی و در فراسوی هستی است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۹۵).

احد همه چیز است و هیچ چیز نیست، همه‌جا هست و هیچ‌جا نیست. آن بنیاد تمام موجودات است و غایت همه آنان. احد، توصیف‌ناپذیر و اثبات‌ناشدنی است و حقیقتی لغزنده است که در برابر تحلیل‌های گوناگون رخ نهان می‌کند؛ از این روی کوشش برای تعریف حقیقت احد، ناشدنی است. آنچه ما درباره احد می‌گوییم نشانه‌هایی است که ما می‌سازیم نه اینکه او را به چنگ می‌آوریم. با آنکه وی توصیف‌ناپذیر و ناشناختنی است؛ فلوطین از او سخن می‌گوید و توصیفش می‌کند (بوسانیس، ۲۰۰۶، ص ۳۸).

هر سخن‌گفتنی درباره او به معنای اندیشیدن درباره اوست و اندیشیدن درباره او به معنای شناخت اوست و این خلاف آن است که می‌گوییم او توصیف‌ناپذیر است و ما ناگزیریم درباره او تناقض‌آمیز سخن بگوییم؛ زیرا ما ناچاریم به او بیندیشیم و از او سخن بگوییم نه اینکه او اندیشیدنی و توصیف‌پذیر است؛ به دیگر سخن، سخن‌گفتن از او برای آموزش و تنبیه است، و گرنه ماهیت او برای همیشه دست‌نیافتنی است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۰۴). حتی نمی‌توان او را با نام احد هم خواند؛ زیرا چنین نامی هم درباره او نادرست است و براین‌اساس نه مفهومی برای او هست و نه دانشی برای شناخت او (همان، ص ۷۱۵). با آنکه لفظ احد هم لیاقت ندارد نام او باشد اما از آن روی

چنین نامی به او می‌دهیم که لفظ احد کثرت را از ذات او سلب می‌کند و این لفظ گویای آن است که در او چندگانگی نیست (همان، ص ۲۲۸)؛ بنابراین «احد» نامیدن او نیز در راستای نظریه الهیات سلبی فلوطین است. «الهیات سلبی» نظریه‌ای مهم و پرطرفدار در میان الهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان است که از جمله پیروان آن می‌توان در حوزه الهیات مسیحی که برجسته‌ترین آنها دیونوسیوس مجعول که مراتب الهیات سلبی خود را رساله الهیات عرفانی بیان می‌کند (بنانی، ۱۳۸۸، ص ۹). آگوستین، بازیلیس و کلمنس و در حوزه الهیات یهودی به سعیدبن یوسف گائون یهودی (سعدیا، ۱۸۸۰، ص ۸۵)، داوودبن مروان راقی یهودی (ولفسن، ۱۳۸۷، ص ۲۴؛ شریاک، ۱۳۸۳، ص ۸)، موسی بن میمون بن عبیدالله قرطبی یهودی (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۱۵)، و در حوزه الهیات اسلامی به ملارجیلی تبریزی (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹) و قاضی سعید قمی (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۶۶) اشاره نمود (اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۷). در این میان، نقش فلوطین در پی‌ریزی بنیان‌های الهیات سلبی پررنگ است و همان‌گونه که در مقدمه گفته شد، تأثیرگذاری اندیشه‌های وی در فلسفه‌های بعدی کاملاً مشهود است.

از سوی دیگر، برداشت فلوطین از احد در سنت فلسفی پیش از فلوطین سابقه دارد. بخش دوم رساله پارمنیدس / افلاطون درباره این مسئله است که درباره احد نمی‌توان سخن گفت؛ زیرا هرچه درباره آن گفته می‌شود ما را از وحدت به کثرت می‌رساند؛ زیرا هرگونه سخن ایجابی درباره احد او را متکثر می‌کند. / افلاطون در این رساله بیان می‌کند که احد نه می‌تواند موجود باشد و نه به نحوی از انحا از هستی بهره‌مند باشد. احد، نه بزرگ است و نه کوچک؛ نه برابری و شباهت به او راه دارد و نه غیریت؛ نه ساکن است و نه متحرک. در نتیجه احد نه کائن می‌شود و نه فاسد و نیز دستخوش هیچ‌گونه تغییر و تحولی نمی‌گردد. / افلاطون می‌گوید: احد نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور درمی‌آید (نقیب‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳).

زوايه ديگر دیدگاه فلوطین این است که به باور وی، برتر از هستی به راستی هیچ نامی ندارد و نباید او را به نامی خواند؛ زیرا در اندیشه نمی‌گنجد و اگر نامی بر او بنهیم او را محدود می‌کنیم اما با آنکه او بی‌نام است، اما ما ناچاریم برای او نام‌هایی در نظر بگیریم؛ زیرا ما در جهانی هستیم که هر چیزی نامی دارد. فلوطین از نام مطلقاً بسیط، مطلقاً واحد، فوق هستی، غیرمتناهی، مطلق و غیرمتعین، غیرقابل ادراک، غیرقابل توصیف، بیان‌ناپذیر و... برای نامیدن او یاد می‌کند (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۱۵، ۷۲۸، ۱۰۸۶، ۱۰۲۶، ۷۰۵، ۱۰۵۵، ۷۲۸). و با اینکه اینها هیچ‌کدام رساننده حقیقت او نیستند، ولی به اعتبارهای گوناگون می‌توان بر او اطلاق شوند (پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۱۸-۱۹).

از دید / افلاطون معیار علم از غیر علم، ثابت بودن است و چیزهای ثابت را تنها با عقل می‌توان به دست آورد. جهان ایده‌ها، جهانی است ازلی، ابدی و تغییرناپذیر و یکی از این ایده‌ها، ایده نیک است که برترین ایده و مافوق موجودات است و مانند خورشید در این جهان، آن را بنیاد هستی و علت شناخت هستی می‌داند. براین اساس تنها ایده‌ها هستند که شناختنی هستند و از دیگر سوی / افلاطون ایده احد را ناشناختنی می‌داند و چنین برداشتی ظاهراً متناقض است. درواقع تناقضی در کار نیست؛ زیرا احد بنیاد و اصل ایده‌هاست و از این روی برتر از ایده‌هاست و همه ایده‌ها از اویند و او فراتر از همه آنهاست. به دیگر سخن باشندگان حقیقی همانا ایده‌ها هستند که حد و نهایت و

تعیین دارند اما ایده نیک و مبدأ نخستین هستی ندارد؛ زیرا خود او مرتبه هستی مرتبه‌ای است دون مرتبه احدیت و هستی بخش باشندگان است (پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۲۰).

فلوطین نیز از احد به عنوان «برتر از هستی» ناگفتی، ناشناختنی و نیندیشیدنی یاد می‌کند که درباره آن نمی‌توان هیچ سخنی گفت و هیچ خبری داد و حتی نمی‌توان به آن اندیشید؛ زیرا در این صورت او از احد بودن تنزل می‌یابد. فلوطین در این باره می‌گوید:

احد، آفریدگار همه چیزهاست و هستی او همانند هستی هیچ‌یک آنها نیست، بلکه هستی پدیدآورنده نخست، آغاز هستی است، و همانا هستی او، همان هستی چیزها نخواهد بود، بلکه هستی همه چیزها در هستی اوست، و هستی آفریدگار نخست در هستی هیچ‌یک از همان هستی‌ها جای نخواهد داشت، و نبودن هستی پدیدآورنده نخست در هستی پدیدآمده‌های خود، بدان سبب است که هستی همه پدیدآمده‌ها از هستی او پدیدار گشته است، و پایداری و پا برجایی و استواری همه حقیقت‌ها و نمودها به هستی او وابسته است، و بازگشت همه هستی‌ها به هستی او خواهد بود (فلوطین، ۱۳۸۹، ص ۲۹۹).

از دید فلوطین هر چه کوشش کنیم که به او نزدیک شویم از او دورتر می‌شویم؛ زیرا درباره او نه می‌توانیم سخن بگوییم و نه می‌توانیم درباره‌اش چیزی بنویسیم. برای رسیدن به احد باید از شهود مدد جست نه از دانش مفهومی؛ زیرا او با آنکه هیچ نیست اما در دور هر انسانی هست (همان، ص ۳۰۴).

۱-۲. وحدت حقه فراهستی

فلوطین بر این نکته تأکید دارد که برتر از هستی را با اینکه واحد می‌خوانیم اما وحدت او وحدتی عددی نیست، بلکه وحدت حقه است که هیچ‌گونه کثرتی در او راه ندارد (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۳۴). او واحد حقیقی است و ذاتش بسیط است و هیچ جزئی در او راه ندارد؛ خواه جزء عقلی خواه خارجی و عددی. دلیل این مدعا آن است که اگر او یکی نبود و دو تا بود هیچ‌یک از آنها واحد نبود بلکه چند تا بودند و این دو تا پس از یکی هستند (همان، ص ۷۲۵)؛ و نیز اگر در طول و عرض او چیز دیگری که برتر از هستی باشد و همانند او در این صورت آنها یکی هستند نه دو تا؛ از این روی او واحد است (همان، ص ۷۱۵).

وحدت حقه یا قاعده بسیطه الحقیقه در *تولوجیا* به این صورت مطرح می‌شود: «الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها، و ليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء، و ليس هو الأشياء بل الأشياء كلّها فيه؛ و ليس هو في شيء من الأشياء، و ذلك أن الأشياء كلّها إنما انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إليه مرجعها» (فلوطین، ۱۳۹۶، ص ۳۷۹).

خداوند، علت همه اشیا می‌باشد، هستی خداوند مانند هستی اشیا نیست به دلیل اینکه علت و معلول دو مؤلفه جدا هستند، بلکه او پدیدآورنده و علت اشیا می‌باشد. به همین دلیل می‌گوید او همان اشیا نیست، بلکه همه اشیا در او هستند. «لیس هو الأشياء بل الأشياء كلّها فيه» یا می‌توان در روشن کردن این عبارت که همه اشیا در او هستند می‌توان چنین گفت که واجب تعالی تمام کمال‌های هستی و اوصاف وجودی را داراست. در *تولوجیا* از خداوند تعبیر به «انیه هی الفضائل کلها» (فلوطین، ۱۳۹۶، ص ۲۵۷) می‌کند. همه اشیا از او پدید آمده و ثبات و قوام و بازگشتش به اوست.

۱-۳. علم فراهستی به ذات و به هستی

احد به خاطر بساطت و صرافت ذاتی‌اش به هیچ چیزی (چه خود و چه دیگران) نمی‌اندیشد و براین اساس علم به ذات و به غیر ندارد. البته درباره علم احد به خودش، دیدگاه فلوپتین روشن نیست و گاهی چنین می‌گوید که احد به خود آگاهی دارد و به آگاهی خود نیز آگاهی دارد. وی در این باره می‌گوید: «او به نیروی خودآگاهی خویش آگاه است و اندیشیدنی در سکون و ثبات دائم دارد غیر از اندیشیدن عقل» (فلوپتین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۱۷). و گاهی دلایلی می‌آورد که وی نمی‌تواند خودآگاه باشد زیرا:

الف) خودآگاهی وی مستلزم کثیر بودن اوست؛

ب) خودآگاهی همان علم به کثرت است (همان، ص ۷۰۴).

ج) درحالی که او بسیط‌ترین چیزهاست و بسیط‌ترین چیزها درباره خود نمی‌اندیشد (همان، ص ۵۰۷).

د) چون او نیک است باید پیش از خودآگاهی باشد، وگرنه باید خودآگاهی مقدم بر نیک باشد و چنین چیزی درباره او محال است (همان، ص ۴۶۲).

برخی پژوهشگران بر آن اند که این دو دیدگاه فلوپتین ناظر به دو قسم علم (حصولی و حضوری) است؛ به این صورت که آنچه از احد نفی می‌شود علم حصولی است نه علم حضوری؛ اما به باور ما، این دو دیدگاه فلوپتین ناظر به دو مرحله از اندیشه اوست. براساس تأکید وی بر احد بودن و سلب همه صفات از وی، نمی‌تواند به خویشتن علم داشته باشد، زیرا بنا بر تحلیل پیشین وی را ذاتی مجزا نیست تا علمی به آن تعلق بگیرد؛ براین اساس از آنچه درباره خودآگاهی احد بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که وی دیگرآگاه هم نیست و اصلاً نباید گفته شود که احد مدرک و عالم به چیزی جدای از خود است؛ زیرا جدای از او چیزی نیست که معلوم او باشد و از این رو او برتر از هر اندیشه‌ای است و خلاصه اینکه، احد اصلاً نمی‌اندیشد و این عقل است که ذاتش اندیشیدن است (فلوپتین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۴۲). دلیل اینکه احد اندیشه ندارد این است که اگر احد اندیشه داشت، باید به چیزی می‌اندیشید؛ زیرا اندیشه همیشه متعلق می‌خواهد و داشتن متعلق و چیزی جدای از احد برابر است با تکثر وی، که این خلاف بساطت و صرافت اوست. افزون بر این، اگر احد اندیشه می‌کرد ناقص می‌بود؛ زیرا اندیشه برای عقل کمال است و عقل با آن به کمال می‌رسد و چنین نقصی از احد به دور است (همان، ص ۷۰۵ و ۷۴۳). و اصلاً اگر اندیشیدن را به او نسبت دهیم او را نیازمند می‌سازیم درحالی که او بی‌نیاز است (همان، ص ۷۴۴). فرجامین سخن آنکه احد خود بنیاد تحقق اندیشه (عقل) است. احد نمی‌تواند بیندیشد، بلکه اوست که سبب اندیشه است و سبب اندیشه نمی‌تواند بیندیشد (همان، ص ۴۶۱).

۱-۴. فاعلیت فراهستی

احد با آنکه فوق هستی است، مبدأ و اصل و بنیاد همه هستی است. «عقل» هستی حقیقی است که به نحو ضروری و بی‌واسطه از احد صادر می‌شود و «نفس» هستی‌ای است که از عقل صادر می‌شود و واسطه میان عقل و جهان مادی است.

فلوپتین در نظریه اقانیم ثلاث، احد را از رساله پارمیندس و دفتر ششم رساله جمهوری افلاطون، عقل را از ارسطو که قائل به اتحاد عقل و عاقل و معقول است، و نفس را از رواقیون که معتقدند نفس عالم وجود دارد و این

نفس، عالم محسوس را تدبیر می‌کند، گرفته و از آنها تأثیر پذیرفته است (همان، ص ۲۴۷-۲۵۱). به باور وی، مراتب وجودی در همین اقلیم سه‌گانه که شر در آنها راه ندارد، متوقف می‌شود (همان، ص ۲۵۵).

۱-۵. نحوه فاعلیت فراهستی

حال که احد مؤثر است و دیگر چیزها اثر اویند، لازم است بدانیم که وی چگونه اثر را پدید می‌آورد و اثر چگونه از او صادر می‌شود. وی برای شرح این مطلب، از نظریه فیض یا صدور سود می‌برد. این نظریه گرچه به اجمال، در آرای فیلسوفان پیش از وی نیز هست ولی *فلوطین* است که آن را آگاهانه به کار می‌برد و بخشی از چارچوب اندیشه اوست. فیض کلیدواژه اساسی در اندیشه *فلوطین* است. فیض در اندیشه *فلوطین* وجودبخشی به خودی خود و بالضروره و بدون اراده و آگاهی احد است. احد نیروی پدیدآورنده چیزهاست که از سرشاری و پری لبریز می‌گردد و موجودات چیزی جز فیضان این اصل هستی‌بخش نیستند. ذات نخستین در جریان فیض چیزی از دست نمی‌دهد؛ زیرا همچون علت در معلول متجلی نمی‌شود؛ او تنها لبریز می‌شود و فیضان می‌یابد بی‌آنکه ذره‌ای از سرشاری او کم شود (خراسانی، ۱۳۷۰، ج ۹، ص ۵۹۵).

از دیدگاه *فلوطین*، عالم به نحو ضروری، از سرشاری احد پدید می‌آید نه از فعل ارادی او. احد آنچنان پر، لبریز و فیاض است که تمامی عالم تجلی و فیضان اوست؛ همانند خورشیدی که نورافشانی می‌کند و هرگز ذره‌ای از سرشاری آن کاسته نمی‌شود. بنابراین نمی‌توان نظریه فیض را با نظریه خلقت در ادیان و نیز با فلسفه‌های پیش از *فلوطین* یکی گرفت؛ زیرا در نظریه خلقت در ادیان، خالق با علم و اراده همه چیز را از هیچ می‌آفریند و برای وی ضرورتی در کار نیست و در دستگاه فلسفی *افلاطون* «دمیورژ» جهان را از روی ایده‌ها می‌سازد و در فلسفه *ارسطو* جهان با نگاه به خدا از قوه به فعل درمی‌آید. سخن *یاسپرس* در این‌باره خواندنی است که می‌گوید:

در سخنان *فلوطین* جهان نه به دست «صانع» *افلاطون* به تقلید از ایده‌ها، از ماده ساخته شده است و نه توسط خدای مقدس از هیچ آفریده شده و نه به سبب تحول هستی بالقوه بدن‌سان که *ارسطو* معتقد است؛ چگونگی پیدا شدن جهان را بنا به عقیده *فلوطین*، بعدها فیضان نامیده‌اند. اما *نوافلاطونیان* متأخر برای بیان این نظریه از واژه procession یعنی جریان یافتن مرتبه عالی به مرتبه دانی سخن می‌گویند (*امیلسون*، ۲۰۰۷، ص ۳۷۰).

از دید *فلوطین*، احد در آفرینش جهان دخالتی ندارد؛ زیرا از خود و جهان آگاهی ندارد. اینکه خداوند در کار جهان دخالت ندارد، در فلسفه *ارسطو* پیشینه دارد؛ از دید وی خدا تنها به خود می‌اندیشید و در چیزی فراتر از خود نه می‌اندیشد و نه دخالتی می‌کند نه داعی کسی را می‌شنود و نه در کار چیزی گره‌گشایی می‌کند (*ارسطو*، ۱۳۶۶، ص ۳۹۹-۴۰۲). *یاسپرس* در همین زمینه می‌نویسد:

واحد (احد) در حال سکون کامل است و به سوی آنچه پس از او می‌شود، نمی‌نگرد. اگر آنچه پس از او می‌شود، نمی‌شد برای او اهمیتی نداشت. همیشه در خویشتن می‌ماند بی‌آنکه تقسیم شود؛ چیزی از دست نداده است و به چیزی نیاز ندارد. ولی آنچه شده است روی در او می‌آورد و او را می‌نگرد و از او آکنده می‌شود (*یاسپرس*، ۱۳۶۳، ص ۳۹).

بنابراین فیض و فیاضیت احد فرایندی ازلی و ابدی است و پایان و آغازی ندارد. نخستین صادر از احد، عقل است و دومین نفس. عقل تصویر احد است؛ زیرا در جریان صدور، احد به خود می‌نگرد روی در خود دارد و خرد همانا این نگریستن است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۷۰). مسئله تصویر بودن جهان پیشینه‌ای در فلسفه/فلاطون دارد. وی نیز جهان مادی را تصویر جهان ایده می‌داند و در تمثیل غار این نکته را شرح می‌دهد (وال، ۱۳۷۰، ص ۱۱۸). در اندیشه فلوطین تصویر، سایه و پیکر بودن غیر احد، یکی از بنیادهای فلسفه وی است و بدون فهم آن، نمی‌توان فهمی درست از فلسفه وی داشت. از دید وی همه چیز سایه و تصویر اوست (همان، ص ۶۷۳) و منظور وی از سایه، تصویر و پیکر و «... همان مرآت است؛ صورتی است که از چیزی در آینه یا شیء شفاف منعکس می‌شود. پیکر، صورت خیالی هم نمی‌تواند باشد و چون صورت خیالی نیست، پس عقل وابستگی تام به احد دارد و مستقل از او نمی‌تواند باشد. صورت خیالی یک چیز را می‌توان مستقل از آن چیز حفظ کرد، اما عقل صورت خیالی احد نیست، مرآت اوست» (پورجوادی، ۱۳۶۹، ص ۳۰). بر تصویر و سایه بودن می‌توان چنین اشکال کرد که می‌توان سایه و تصویر را جدای از صاحب تصویر در نظر گرفت و این با احدیت احد ناسازگار است؛ وحدتی که بنیاد اندیشه اوست و اگر خلل یابد کل فلسفه وی فرو می‌باشد. وی چنین اشکالی را از سوء تفاهم تصویر و سایه می‌داند و بر آن است که تصویر همان وابستگی به صاحب تصویر است و آن بی‌این هیچ است و دوگانگی هم در کار نیست (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۷۰).

پدید آمدن عقل به اراده احد نیست، بلکه یک کار ضروری است و «آنچه پس از واحد می‌آید، نتیجه‌ای است ناخواسته؛ آنان که می‌گویند زمانی آفریننده‌اش تصمیم گرفت که آن را پدید آورد در اشتباه‌اند. تصویر تا زمانی هست که صورت اصلی هست» (همان، ص ۲۱).

فلوطین برای توضیح آفرینش از تمثیل نور استفاده می‌کند؛ نور در تاریکی می‌درخشد و از خودش روشنایی ایجاد می‌کند، هرچه از منبع نور فاصله می‌گیرد، ضعیف‌تر می‌گردد و سرانجام در تاریکی محض گم می‌شود. آفریده احد نیز هرچه از منبع خود فاصله می‌گیرد کم‌الش کاسته می‌شود تا در تاریکی فرو رود و به ضد خود یعنی شر یا ماده تبدیل شود (همان، ص ۶۷۱).

۲. عقل

هسته اصلی هستی‌شناسی در اصطلاح فلوطین در اکتوم دوم، یعنی عقل است؛ زیرا در این اکتوم است که هستی تحقق می‌یابد. عقل یکی از اکتوم‌های سه‌گانه فلوطین است که در درون احد قرار دارد و روح کلی یا نفس نیز در درون آن است (شهرستانی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۱). وجود عقل در فلسفه‌های پیش از فلوطین سابقه دارد و بخش بزرگی از تاریخ فلسفه را به خود اختصاص داده و از آن بحث شده است ولی تفسیر فلوطین از عقل، تفسیر خاصی است که در اینجا مهم‌ترین مؤلفه‌های آن ارائه می‌شود.

۲-۱. هویت‌شناسی عقل

فلوطین عقل را «نیروی فعال ساری در همه چیز»، «بزرگ‌تر و برتر از همه چیزها»، «مالک و محیط بر تمام کثرات»، «کل الوهیت»، «خدا»، «نخستین فیض»، «موجود حقیقی»، «کل الاشیاء»، «آفریننده جهان»، «عین

زیبایی»، «تام و تمام» خوانده است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۴۹، ۶۶۹، ۷۳۴، ۷۱۸، ۷۰۳، ۶۷۳، ۷۶۸). عقل تصویر، اثر و پرتو ضعیف احد است (همان، ص ۷۳۷-۷۲۶) که هیچ استقلالی ندارد و عین وابستگی به احد است (همان، ص ۱۰۴۷).

به تعبیر کاپلستون، عقل، دارای یک متعلق دو جنبه‌ای، (الف) «واحد» و (ب) خودش. درنوس، مثل (صور کلیه) وجود دارند، نه تنها مثل طبقات بلکه مثل افراد، هر چند تمامی کثرت مثل به‌طور تقسیم‌ناپذیر در نوس منطوی است. نوس با دمبورژ تمیائوس افلاطونی یکی گرفته شده است، و فلوطین عبارت دیگر عبارت پاتر تو آیتین (پدر علت) را درباره «واحد» به کار می‌برد و ایتین را با نوس و دمبورژ یکی می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۵۳۸).

۲-۲. راهیابی وحدت و کثرت در عقل

اقتوم عقل، واحد است و وحدت او از آن‌روست که در عالم معقول است؛ واحدی است که از وحدتش کاسته شده و روی در کثرت دارد. احدی که تنها احد بود و هیچ کثرتی در او نبود در جایگاه عقل رو به کثرت می‌گذارد و سیر نزولی آغاز می‌شود. این کثرت در وحدت است و هر چیزی شامل دیگر چیزهاست و به دیگر سخن هر چیزی همه چیزهای دیگر است (بریه، ۱۳۷۴، ص ۲۵۰).

ذات اقتوم اول یا احد تنها واحد بودن است و بس؛ اما درباره عقل چه می‌توان گفت؟ از دید فلوطین، ذات عقل تنها، هست بودن است و هستی او به این معناست که او همیشه همان است و همه چیز را در خود دارد و «بود» و «خواهد بود» در او راه ندارد؛ زیرا در او هیچ چیزی در حال گذر نیست، بلکه همه چیز قدیم و ابدی است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۶؛ پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۲۷-۳۰). این اقتوم، «وجود یا ذات است، به عبارت دیگر، همان امر انضمامی یا ثبوتی است که شیء حاوی آن می‌شود. اقتوم دوم نفس وجود است، یعنی هر آنچه سبب می‌شود، صورتی برای واقعیت حاصل آید» (بریه، ۱۳۷۴، ص ۲۵۱).

۲-۳. جامعیت وجودی عقل

عقل یا هستی راستین، همان تصویر احد است؛ زیرا از او تولید شده است و باید مضاهی وجودی او باشد (همان، ص ۶۷۰). این همانی احد و عقل در این است که عقل مانند احد همه چیز است و تنها تفاوت آنها در این است که همه چیز در احد، بالقوه است و در عقل، بالفعل؛ چنان که واحد علت است و علتی فراتر از او نیست و عقل معلول اوست (همان، ص ۷۳۶).

۲-۴. اتحاد عاقل و معقول

همان‌گونه که اقتوم اول و واحد، یک مصداق دارند یعنی آن دو مساوق هم هستند، در اقتوم دوم نیز عقل و هستی دو چیز جدا از هم نیستند که آنها دو مفهوم‌اند و یک مصداق دارند. به دیگر سخن، در اقتوم دوم، عاقل و معقول یکی هستند نه دو چیز گوناگون. همان اقتوم از آن روی که می‌اندیشد عاقل است و از آن روی که خودش را می‌اندیشد، معقول است و این غیریت عاقل و معقول، بیانگر این است که در عقل اندیشه هست و به خود می‌اندیشد (همان، ص ۶۶۶؛ خراسانی، ۱۳۷۰، ج ۹، ص ۵۹۶). فلوطین برای این ادعای خود سه دلیل می‌آورد:

۱. اقلوم دوم (عقل)، بالفعل، ازلی و ابدی است؛ عقل باید اندیشه کند و اندیشه متعلق و موضوع می‌خواهد و موضوع اندیشه او خود اوست، نه چیزی غیر از خودش؛ زیرا اگر موضوع اندیشه او چیزی غیر از خودش باشد، لازم می‌آید که ذات و ماهیت او غیر از عقل باشد و اگر چنین می‌بود او بالقوه، عقل می‌بود نه بالفعل، پس عقل و موضوع اندیشه، یک چیزند (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۸۱)؛

۲. از دید فلوطین احد جوهر نیست و جهان پایین‌تر از عقل هم جوهر نیست، بلکه سایه جوهر است؛ تنها عقل جوهر است، و چون جوهر است تنها باید به جوهر که همان خودش است بیندیشد نه چیزی دیگر (همان، ص ۷۸۱)؛
۳. عقل آنگاه می‌تواند جهان را بیافریند که به آن بیندیشد و اندیشه پیش از خلق جهان، تنها زمانی ممکن است که آن چیز در عقل باشد؛ بنابراین عقل به خودش می‌اندیشد نه به چیز دیگر (همان، ص ۷۸۳). با چنین نگرشی است که برخی پژوهشگران و مورخان فلسفه طراح بحث اتحاد عاقل و عقل و معقول را فلوطین می‌دانند و به‌راستی نیز چنین است (رحیمیان، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶). همان چیزی که عقل است همان می‌اندیشد و همان به خودش می‌اندیشد و عقل و عاقل و معقول سه مفهوم‌اند که از یک چیز به دست می‌آیند (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۹۲-۶۹۴).

آموزه فلسفی «اتحاد عقل و عاقل و معقول» در حکمت متعالیه نیز جایگاه ویژه‌ای دارد و این آموزه با تأثیرپذیری از فلسفه فلوطینی، مورد پذیرش صدرالمتألهین قرار گرفته است. وی نخست در جایی پس از بیان این نکته که مرتبه عالم به چیزی، از آن حیث که عالم به آن است، عیناً همان مرتبه معلوم است، به اتحاد عاقل و معقول اشاره می‌کند و اظهار می‌دارد که نخستین کسی که این حقیقت بر وی آشکار شده، فرفوربوس است. ظاهراً صدرالمتألهین به فرفوربوس دل بستگی داشته است، چنان‌که در چند جا از نوشته‌هایش از وی ستایش می‌کند و او را از بزرگان حکیمان متأله و راسخ در علم و توحید می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۴۲). فرفوربوس، شاگرد برجسته فلوطین است که نوشته‌های او را در ۵۴ رساله گرد آورد و فلوطین به یمن این نوشته‌ها یکی از مؤثرترین و الهام‌بخش‌ترین فیلسوفان جهان گردید.

۲-۵. مقایسه عالم عقل با عالم حس

ایده‌های افلاطون همگی در نظام فلسفی فلوطین، در «عقل» فلوطین می‌گنجد و متعلق اندیشه عقل قرار می‌گیرند و عقل جهانی می‌شود بسیار برتر و شگفت‌تر از جهان محسوسات. جهان معقول، جهانی است که در آن هیچ چیز از دیگری غایب نیست و میان آنها هیچ‌گونه حجابی نیست؛ زیرا جهان عقل جهان روشنایی است و هیچ روشنایی حجاب روشنایی دیگر نیست (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۶۱). در این جهان همه چیز یکی است و مانند جهان محسوس نیست که هر چیزی غیر از دیگری باشد، آنچه سبب غیریت می‌شود یا اعراض است (به گفته مشایبان) یا تشکیک در وجود (به گفته برخی دیگر از فلاسفه) (طباطبائی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۷۲).

اما در جهان معقول فلوطین هر ایده از نظر مصداق با ایده دیگر، یکی است و نه از حیث شدت و ضعف متفاوت‌اند و نه از حیث اعراض (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۶۱). بر این پایه تمام اجزای جهان معقول بزرگ هستند و هیچ چیز کوچک در آن یافت نمی‌شود و در آنجا کوچک هم بزرگ است و هیچ چیز از دیگری نه

کوچک‌تر است و نه بزرگ‌تر؛ زیرا در آنجا همه چیز بزرگ است (همان، ص ۶۶۹). و خورشید جهان معقول، همه ستارگان است و ستارگان نیز همگی خورشیدند و هر چیزی تمام چیزهای دیگر است (همان، ص ۷۶۱).
 جهان معقول *فلوطین*، جهانی نورانی است که هیچ حد و مرزی ندارد و هیچ آغستگی با ظلمت ندارد و چون چنین است در آنها هیچ رنجی نیست و هر چه هست همگی سرور و شادی و لذت است (همان، ص ۷۶۱) در آن همه چیز زیبا هستند و اثری از زشتی نیست (همان، ص ۷۶۰).

۲-۶. ماده و هیولا در عالم عقل

یکی از ایده‌های موجود در عقل، ایده ماده و هیولاست. هیولای این ایده برخلاف هیولای عالم عنصری که هر دم صورتی می‌پذیرد و براین اساس در حال تغییر است، ازلاً و ابداً یک صورت دارد و بر این پایه همیشه ساکن و ثابت و بی‌تغییر است و چون چنین است آن عین کمال است و هیچ نقص و شری در آن راه ندارد. ماده جهان محسوس با هر صورتی چیزی می‌شود و با از دست دادن آن صورت چیزی دیگر اما ماده آن جهانی، همه چیز است و از این روی تغییری در آن راه ندارد (همان، ص ۲۰۲-۲۰۳).

فلوطین چندین دلیل می‌آورد بر اینکه در عقل، هم ماده وهم هیولی وجود دارد و اصولاً از دید وی، جهان معقول نمی‌تواند بدون ماده باشد:

۱. ایده‌ها وجود دارند و در عین حال گوناگون هستند و چون چنین هستند همگی باید دارای وجه مشترکی باشند که این وجه مشترک با صورتی خاص ایده‌ای خاص بشود؛ آن وجه مشترک ایده‌ها، ماده جهان معقول است (همان، ص ۲۰۳)؛

۲. اگر جهان مادی تصویری از جهان معقول است و جهان مادی مرکب از ماده و صورت است، باید در جهان معقول هم ماده و صورتی باشد؛ بنابراین جهان معقول ماده‌ای دارد (همان، ص ۲۰۴)؛

۳. سخن گفتن از صورت به‌خودی‌خود دربرگیرنده ماده است. ایده‌ها صورت هستند و اگر آنها ماده‌ای نداشتند، نمی‌توانستیم از آنها سخن بگوییم و حال که سخن می‌گوییم پس اینها ماده‌ای هم دارند (همان، ص ۲۰۴). این استدلال به گزاره‌های تحلیلی می‌ماند که در آنها، محمول در موضوع مندرج است؛ در اینجا نیز «صورت»، به‌خودی‌خود، ماده را دربردارد؛

۴. جهان معقول جهان وحدت در کثرت است. و علت وحدت آن، ماده معقول است و علت کثرت آن ایده‌ها و صورت‌هاست؛ بنابراین جهان معقول، ماده‌ای معقول دارد (همان، ص ۲۰۴).

۲-۷. حدوث و قدم در عالم عقل

عقل از دید *فلوطین* هم حادث است و هم قدیم؛ تمام ایده‌های موجود در اقنوم دوم چنین هستند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه ممکن است چیزی هم حادث باشد و هم قدیم؛ زیرا چنین چیزی تناقض است؛ از نظر *فلوطین* ماده و ایده‌های جهان معقول را دو گونه می‌توان در نظر گرفت: یکی آنکه بی‌زمان هستند و به این اعتبار همگی آنها قدیم‌اند و دیگر آنکه آنها اصل و علتی دارند و از اویند و به‌خودی‌خود هیچ نیستند و از این‌رو همه موجودات جهان معقول حادث‌اند و هیچ‌یک بی‌نیاز از علت نیستند (همان، ص ۲۰۵).

۲-۸. ایده‌ها در عالم عقل

اکنون باید دید که فلوطین چه دیدگاهی درباره ایده‌ها دارد و چه برداشتی از ایده‌های افلاطونی. فلوطین نیز مانند افلاطون معتقد است که جهان مادی دارای ماده و صورتی است و صورت آن در عقل کلی است. پس این‌گونه نیست که از دید وی ایده‌ها را کلیات ذهنی یا صرف «نام» بپنداریم. کلیات حقایقی راستین هستند که در عقل جای دارد و تحصیل یافته‌اند و آنها صرفاً شکل و صورت‌اند؛ اما شکل و صورتی عقلانی، نه مادی (همان، ص ۷۸۴). البته از آنچه گفتیم نباید این‌گونه تصور کرد که ایده‌ها که در درون عقل هستند چیزی جدای از عقل‌اند و عقل هم چیزی جدای از ایده‌ها، بلکه برداشت درست آن است که ایده را عقل بدانیم و آن را جوهر معقول در نظر آوریم. به دیگر سخن، هر ایده عقل است و عقل کلی به‌خودی‌خود همه ایده‌هاست؛ زیرا عقل همه آنها را همچون ذات خودش داراست و آنها را تعقل می‌کند (همان، ص ۷۸۴-۷۸۵). رابطه عقل و ایده‌ها را می‌توان به علم و نظریه‌های گوناگون تشبیه کرد که نظریه‌ها با آنکه جدای از هم‌اند، ولی همگی جزئی از علم‌اند. به عبارت دیگر، علم همه نظریه‌هاست، ولی هر نظریه بخشی از علم است (همان، ص ۷۸۵).

۳. نفس

سومین بنیاد در نظام فلسفی فلوطین، نفس است که مهم‌ترین مؤلفه‌های از این قرار است:

۳-۱. اقسام نفس

نفس کلی، نفس قبل از بدن می‌باشد که هیچ بدنی را تدبیر نمی‌کند، تصویر آینه‌ای عقل می‌باشد اما نفس جزئی، نفسی است به بدن تعلق می‌گیرد و مدبر بدن می‌باشد. نباید نفس کلی فلوطین را با نفس جزئی که مدبر بدن است اشتباه گرفت. نفس عالم یعنی نفوس مدبر عالم محسوس، شامل نفوس جزئی انسان و ستارگان است که هر یک تکه‌های از آن نفس کل می‌باشند.

نفس در نگاه فلوطین سه مصداق دارد: نفس کلی، نفس فردی و نفس عالم. نفس کلی، نفس قبل از بدن می‌باشد که هیچ بدنی را تدبیر نمی‌کند، تصویر آینه‌ای عقل می‌باشد، اما نفس جزئی، نفسی است به بدن تعلق می‌گیرد و مدبر بدن می‌باشد. نباید نفس کلی فلوطین را با نفس جزئی که مدبر بدن است اشتباه گرفت. نفس عالم یعنی نفوس مدبر عالم محسوس، شامل نفوس جزئی انسان و ستارگان است. این سه نفس، بیانگر کثرتی است که در نفس کلی است. این نفس از آن روی که دیگر نفوس را در خود دارد، کثیر است ولی به‌خودی‌خود واحد است؛ درست مانند جنس که در عین وحدت شامل انواع گوناگون است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۷۲؛ پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۳۹-۴۰) در اینجا نفس کلی کانون بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۲. رابطه نفس با عالم عقل و عالم حس

نفس مانند عقل که از واحد زاده می‌شود، از عقل زاده می‌شود، و نفس، تصویر عقل است همان‌گونه که عقل تصویر احد است؛ پیداست که تصویر باید از جهت همانند صاحب تصویر باشد و از جهتی نه (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص

۶۶۶). نفس نمایش عقل است و از این روی پیوسته با آن در ارتباط است و پیوندی ناگسستنی دارد و دائماً به او نظر می‌کند و نفس بی‌عقل هیچ است و این جنبه حقیقی نفس است.

نفس افزون بر این جنبه، جنبه دیگری هم دارد و آن جنبه پیوند نفس با عالم پایین است؛ نفس از دید فلوطین دو مرتبه دارد؛ مرتبه والا و مرتبه پست. مرتبه والای آن روی در عقل دارد و از آن چشم بر نمی‌دارد و همانند عقل است و از عقل صادر می‌شود و به آن متصل است. مرتبه پست نفس از مرتبه والای نفس صادر می‌شود و رو به سوی عالم پایین دارد و در واقع به عالم ماده متصل می‌شود و آفریننده هیولا و جهان محسوس است و این مرتبه از نفس را فلوطین طبیعت می‌نامد (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۴۰). به تعبیر کاپلستون، فلوطین دو نفس مطرح کرد، یکی عالی و یکی دانی، اولی به نوس نزدیک‌تر است و هیچ تماس مستقیمی با عالم مادی ندارد. دومی، «گنمپسوخس پروتراس» یا مولود نفس اولی است که نفس واقعی عالم پدیدارهاست. این نفس دوم را فلوطین طبیعت یا فوزیس نامیده است (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۵۳۸).

طبیعت (فوزیس) قسمت زیرین نفس کلی است و قوه عامله و حیات بیرونی آن، فعالیتی است از نفس در نباتات و زمین که از نظر فلوطین زنده است (پورجوادی، ۱۳۶۴، ص ۴۲). کار طبیعت آفرینش است و اصلاً هستی او عینی آفرینندگی و سازندگی است و این آفرینندگی و سازندگی او حاصل توجه طبیعت به مرتبه والای نفس است؛ زیرا مرتبه پست نفس از مرتبه والای نفس صادر شده است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۴۰).

۳-۳. رابطه نفس با مدرکات

چنان که گذشت، عقل به ایده‌ها می‌اندیشد و ایده‌ها همان عقل‌اند؛ بنابراین میان عقل و عاقل و معقول فرقی نیست. این کار در نفس کاملاً متفاوت است؛ زیرا در نفس متعلق اندیشه، چیزی خارج از نفس است و میان اندیشه و متعلق آن، غیریت است نه این‌همانی. به تعبیر خود فلوطین، نفس، هم میل دارد درباره خود بیندیشد، ولی چنان که باید موفق نمی‌شود؛ زیرا اگرچه آنچه را می‌نگرد در نزد خود دارد، ولی به عنوان چیزی غیر از خود دارد (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۶۱).

۳-۴. تمایز طبیعت با عالم ماده

در فلسفه فلوطین، طبیعت و عالم ماده یکی نیستند، بلکه دو چیزند؛ زیرا فلوطین همانند ارسطو و افلاطون، جهان ماده را مرکب از ماده و صورت می‌داند. صورت را واهب‌الصور بر ماده عطا می‌کند و ماده یا هیولای اولی آن را می‌پذیرد. هیولای اولی، هیچ نیست مگر توان شدن چیزها و استعداد محض. چیزی بودن در اندیشه فیلسوفان یونانی، به صورت آن چیز است و هیولای اولی هیچ صورتی ندارد و از این روی آن هیچ نیست. ماده نخستین پذیرای هرگونه صورتی است و با پذیرفتن هر صورتی، چیزی می‌شود و با رفتن آن صورت و آمدن صورتی دیگر، چیز دیگری می‌شود و این داستان تا بی‌نهایت ادامه دارد (همان، ص ۲۲۸-۲۲۹).

۳-۵. حدوث و قدم هیولای عالم ماده

در فلسفه یونانی پیش از فلوطین، جهان مرکب است از ماده و صورت و ماده جهان، قدیم است ولی از دید فلوطین، ماده جهان را مرتبه پست نفس می‌آفریند، بنابراین ماده جهان، حادث است. مرتبه پست نفس هم ماده و هیولای اولی جهان مادی را می‌آفریند هم به آن صورت می‌بخشد، طبیعت همان واهب‌الصور محض است و از دیگر سوی ماده نیاز به هیچ صورتی ندارد و این طبیعت به آن صورت‌های گوناگون می‌بخشد و با چنین کاری ماده جهان با صورتی مثلاً انسان می‌شود و با صورتی دیگر مثلاً سنگ (همان، ص ۷۳۶).

نتیجه‌گیری

در فلسفه فلوطین سلسله مراتب وجودی در سه اقوم، احد، عقل و نفس خلاصه می‌شود. هر کدام از این مراتب تصویر و سایه مراتب فوق خود می‌باشد. در اندیشه فلوطین تصویر، سایه و پیکر بودن غیر احد یکی از بنیادهای فلسفه وی است و بی‌فهم این نمی‌توان فهمی درست از فلسفه وی داشت. از دید وی همه چیز سایه و تصویر اوست. بر تصویر و سایه بودن می‌توان چنین اشکال کرد که می‌توان سایه و تصویر را جدای از ذو تصویر در نظر گرفت و این با احدیت احد ناسازگار است؛ وحدتی که بنیاد اندیشه اوست و اگر خلل یابد کل فلسفه وی فرو می‌باشد. وی چنین اشکالی را از سوء تفاهم تصویر و سایه می‌داند و بر آن است که تصویر همان وابستگی به ذو تصویر است و آن بی این هیچ است و دوگانگی هم در کار نیست. فلوطین نحوه آفرینش و صدور کثیر از واحد را براساس فیض تبیین می‌کند. فیض کلید واژه اساسی در اندیشه فلوطین است. فیض در اندیشه فلوطین وجودبخشی به خودی خود و بالضروره و بدون اراده و آگاهی احد است. فلوطین برای توضیح فیض از تمثیل نور استفاده می‌کند؛ معتقد است که همان طور که نور از خورشید می‌تابد چیزی از خورشید کاسته نمی‌شود، از واحد نیز با صدور موجودات چیزی کاسته نمی‌شود. ولی نمی‌توان این تشبیه را معقول دانست، چون در حقیقت وقتی نور از خورشید می‌تابد از انرژی کاسته می‌شود. نمی‌توان نظریه فیض را با نظریه خلقت در ادیان و نیز با فلسفه‌های پیش از فلوطین یکی گرفت؛ زیرا در خلقت در ادیان، خالق با علم و اراده همه چیز را از هیچ می‌آفریند و برای وی ضرورتی در کار نیست. فلوطین در فلسفه تنزیهی خود واحد را از طریق سلب صفات معرفی می‌کند، ولی در عین حال انبوهی از صفات را برای او اثبات می‌کند. احد در فلسفه فلوطین را با خدای ادیان یکی گرفته‌اند که به نظر می‌رسد سخنی نادرست است؛ زیرا خدای ادیان هستی ذاتی اوست و میان خدا و هستی این‌همانی است در صورتی که فلوطین احد را مبدأ هستی می‌داند و صراحتاً هستی را از او سلب می‌کند. فلوطین احد را هستی نمی‌نامد؛ زیرا هستی صفت موجودات است، ولی او علت هستی است و آنچه علت چیزی است خود فراتر از آن است. هستی هم می‌تواند واحد باشد هم کثیر، اما احد واحد محض است و کثرت در او راه ندارد. فلوطین وجود را محدود به ماهیت و صورتی از ذات می‌داند؛ زیرا اثر محدود است و مؤثر نامحدود. از نظر او وجود باید متعین و در نتیجه محدود باشد.

منابع

- ابن میمون، موسی، ۱۹۷۲م، *دلالة الحائرین*، تحقیق یوسف اتای، بیروت، مکتبه الثقافة الدینیة.
- ارسطو، ۱۳۶۶، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار.
- اسماعیلی، محمدعلی و همکاران، ۱۳۹۷، «ارزیابی الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه ابن میمون بهودی»، *کلام اسلامی*، ش ۱۰۷، ص ۳۱-۴۷.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۸، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- بریه، امیل، ۱۳۷۴، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بنانی، مهدی، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، المصطفی.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۶۴، *درآمدی بر فلسفه فلوطین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۷۰، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۱، *تبیین نظریه فعالیت وجودی فلوطین و ارزیابی آن از دیدگاه صدرالمآلهین*، قم، بوستان کتاب.
- سعدیاء سعیدین یوسف، ۱۸۸۰م، *کتاب الأمانات والاعتقادات*، براساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفورنیا در آمریکا.
- شرباک، دن کوهن، ۱۳۸۳، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علیرضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۱، *الملل والنحل*، قاهره، چاپ محمدبن فتح‌الله بدران.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۱، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فاخوری، حنا، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فلوطین، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *اتولوجیا*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۹۶، *اتولوجیا از تاسوعات فلوطین*، ترجمه عربی ابن‌ناعمه حمصی، ترجمه و شرح فارسی حسن ملکشاهی، چ سوم، تهران، سروش.
- قمی، محمدسعید (قاضی سعید)، ۱۳۸۶، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- _____، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چ سوم، تهران، سروش.
- کرمانی، حمیدالدین، ۱۹۷۶م، *راحة العقل*، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دار الاندلس.
- کردفیروزجایی، یارعلی، ۱۳۸۵، «معرفی گزارشی از اتولوجیای ارسطو»، *معارف عقلی*، سال اول، ش ۲، ص ۱۲۹-۱۳۸.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، ۱۳۷۵، *درآمدی به فلسفه*، تهران، طهوری.
- وال، ژان، ۱۳۶۷، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی.
- ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۷، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه علی شهبازی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- باسپرس، کارل، ۱۳۶۳، *فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

Bussanich, J, 2006, *Plotinus's Metaphysics of the One, The Companion to Plotinus*, ed.T.K.Gerson, Cambridge University Press.

Emilsson, E. K., 2007, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Oxford University Press.

Gilson, Etienne, 1976, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, translated by L.K. Shook, London, Gollancz.