جستارهای فلسفی، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص۵-۲۶

وحدت شخصی وجود و بازتاب آن در معرفت احد از دیدگاه افلوطین[۱]

سید مرتضی حسینی شاهرودی[۲]
دکتری فلسفه تطبیقی، استاد دانشگاه فردوسی مشهد
فاطمه استثنایی[۳]
دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

در این‌که افلوطین وحدت شهودی است شکی نیست، اما بر اساس دلایلی چون اطلاق و عدم تناهی احد، تفسیر علیت به فیضان، عدم پذیرش حلول و اتحاد، عدم استقلال اقانیم و در حکم سایه، تصویر و شعاع دانستن کثرات می‌توان وحدت شخصی را از عبارات وی برداشت و بازتاب این اعتقاد را در سخنان وی در باب معرفت احد مشاهده کرد. وی با توجه به مراتب نفوس، دست‌یابی به معرفت را دارای مراتب می‌داند، ولی احد را برای همگان غیرقابل شناخت 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، درنتیجه در مرتبه‌ای که با مقام فنای عرفانی تناسب دارد تنها یک حقیقت ادراک می‌شود.

واژگان کلیدی: احد، وحدت شخصی وجود، شهود، فنا، افلوطین.

Archive of SID

---

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۱/۹ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۱/۲۰
۲. پست الکترونیک: m_shahrudi@yahoo.com
۳. پست الکترونیک (مسؤول مکاتبات): f_ estesnaei@yahoo.com

www.SID.ir

مقدمه

بحث وحدت و کثرت وجود از مباحث مهم فلسفی و عرفانی است و به تبع هر فیلسوف و عارفی در پی یافتن ربط کثرت به وحدت و جمع میان آن دو بوده است. در طی تاریخ هر فرد یا گروهی بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌های خود در باب وجود دیدگاهی در این باب ارائه کرده است و نظرات مختلفی چون کثرت وجود و موجود، وحدت وجود و کثرت موجود، وحدت وجود و موجود و وحدت وجود در عین کثرت آن پدید آمده‌اند.[۱]

به تعبیر برخی بررسی وحدت وجود در فلسفه نوافلاطونی در قیاس با فلسفه‌های «ایلیایی» و «رواقی» از اهمیت و حساسیت بیشتری برخوردار است، زیرا فلسفه نوافلاطونی کلیت اندیشه اسلامی اعم از فلسفه و عرفان را تحت تاثیر قرار داده است.[۲] تأثیر افلوطین بر فلسفه اسلامی به حدی است که اگر تأثیر جهان‌بینی او نمی‌بود، تفکر فلسفی اسلامی در شکل گذشته و کنونی آن، به ویژه پس از فلسفه ابن‌رشدی پدید نیامده بود.[۳]

در واقع افلوطین هم فیلسوف است و هم عارف[۴] و غایت فلسفه از نظر او چیزی جز رستگاری از طریق بازگشت جان آدمی به مبدأ نخستین نیست.[۵] میان مکتب عرفانی افلوطین و عرفان اسلامی شباهت‌های بسیاری هست،[۶] به گونه‌ای که برخی این تشابه را امری روشن و بدیهی دانسته‌اند و تحقیقات مورخین و نیز مقایسه آراء و عقاید دو مسلک را

---

۱. نک. شیرازی، صدرالمتألهین، *شواهد الربوبیه*، با حواشی ملاهادی سبزواری، مقدمه و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸، ص ۵۲۱.

۲. بهارنژاد، زکریا، *افلوطین و نظریه وحدت وجود*، خردنامه صدرا، شماره ۵۷، پاییز ۱۳۸۸، ص۸۱.

۳. نک: خراسانی، شرف‌الدین، «افلوطین»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، ج۹، ص ۵۹۱.

۴. نک: حنا الفاخوری، خلیل‌الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، کتاب زمان، ۱۳۵۸، ج۲، ص۸۴.

۵. نک: شریف، م.م. *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ج۱، ص ۱۷۰.

۶. خامنه‌ای، سید محمد، *سیر حکمت در ایران و جهان*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۰۵؛ یثربی، سیدیحیی، *عرفان نظری*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، صص ۹۸-۹۷.

Archive of SID

www.SID.ir

مؤید این مطلب می‌دانند.[۱] بی‌تردید عناصری از فلسفه نوافلاطونی در عرفان اسلامی وجود دارد و افلوطین با ابن عربی که موسس عرفان نظری در اسلام است مشترکاتی دارد.[۲]

عقیده‌ای که با آن تمایل به وحدت‌گرایی آغاز شد اعتقاد به «وحدت ماده» بود. طرفداران این اندیشه بر این نظرند که اصل و مبدأ این عالم، ماده واحده‌ای است که بعدا به صورت‌های مختلف درآمده است. این اندیشه را در آراء تالس ملطی، آنکسیمندر، هراکلیت و .. می‌توان دید. تفکر وحدت‌گرایی پس از این عقیده به تدریج به وجود آمد و در سیر تکامل فکری بشر به صورت «وحدت حقیقت» نمود یافت. این رأی می‌تواند اندیشه وحدت وجود را با معانی و تقریرهای مختلف‌اش در خود جای دهد، هر چند از نظر مرتبه فکری به آن نرسد و یا خود پیش زمینه ظهور و بروز آن باشد. وحدت حقیقت در شکل عالی‌اش از پارمیندس شروع و با آراء زنون رواقی کامل‌تر شد و در زمان افلوطین به اوج خود رسید.[۳]

مراد از بررسی وحدت وجود در این مقاله وحدت به معنای همه خدا انگاری و یکی دانستن خدا و طبیعت و غفلت از تعالی خداوند نیست، زیرا این دیدگاه هرگز به افلوطین قابل انتساب نیست. با توجه به اختلاف نظراتی که در باب انتساب وحدت وجود به افلوطین وجود دارد، در این نوشتار ابتدا به بررسی این مسأله می‌پردازیم که آیا می‌توان وی را قائل به وحدت شخصی وجود دانست و این عقیده در آثار او شواهد قطعی دارد یا خیر؟ و در نهایت بازتاب این دیدگاه را در بعد معرفت‌شناختی الهیات وی بررسی و مباحثی چون اعتبار معرفت حصولی، راه‌های کسب معرفت و بالاترین مرتبه معرفت نسبت به احد را از نظر وی مطرح می‌سازیم.

اشاره‌ای به جهان‌بینی افلوطین

وی واقعیت عالم را به سلسله مراتبی از اعیان و موجودات که اصطلاحا اقانیم نامیده می‌شود، تقسیم می‌کند.[۴] مراد از اقنوم در جهان‌بینی وی، هر موضوعِ موجود، خواه متعین و خواه غیر

---

۱. نک: یثربی، سید یحیی، همان، ص ۹۷.

۲. نک: بهارنژاد، زکریا، همان، ص ۸۱.

۳. مدرس مطلق، سید محمدعلی، *رساله در وحدت وجود*، با حواشی و تعلیقات احمد شیخ‌الاسلام روحانی، آبادان: نشر پرسش، ۱۳۷۹، صص ۳۴-۲۹.

۴. نک: کلباسی اشتری، حسین، *سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی*، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۸۰، ص۱۷۵. ص۱۷۵.

Archive of SID

www.SID.ir

غیر متعین است.[۱] این مراتب یا اقانیم در نظر او عبارت‌اند از: احد (واحد)، عقل و نفس.[۲] در میان اقانیم، احد فوق و ورای وجود و ادراک است. عقل صادر نخستین و شایسته اتصاف به وجود است،[۳] یعنی چیزی است که موجب می‌شود صورتی برای واقعیت حاصل آید تا علم بتواند به آن واقعیت تعلق گیرد.[۴] نفس نیز صادر دوم و افاضه شده از عقل است[۵] که صفت بارز آن تدبیر جهان ماده است.

وی عالم عقل را عالم وجود و عالم محسوسات را دون وجود و تصویر عالم معقول می‌داند.[۶] محور اصلی فلسفه‌ی او، واحد و عالم عقول است که انسان در سیر نزول از آن به عالم عالم محسوسات منتقل می‌شود و در سیر صعود تلاش می‌کند که از این عالم به سوی عالم الوهی و وحدت بالا برود.[۷] او نوعی وحدت‌گرایی را ارائه کرد که در آن واقعیت نهایی جهان واحدی نامتناهی، مجهول الکنه و کامل است.

واحد مطلق یا احد

همان‌طور که گذشت در رأس سلسه مراتبی که نظام فلسفی افلوطین را تشکیل می‌دهد واحد یا احد قرار دارد. از نظر او، احد «اصلی برتر از برترین چیزها در حوزه‌ی هستی و برتر از عقل و جهان معقول»[۸] است که مطلقا بسیط،[۹] مطلقا واحد،[۱۰] فوق وجود،[۱۱] غیرمتناهی،[۱۲]

۱. نک: بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داوری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۸.

۲. نک: افلوطین، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسین لطفی، بی‌جا، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، بی‌تا ، ج۲، ص۶۸۱.

۳. نک: همان، ص ۷۱۸.

۴. نک: بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ص ۲۵۱.

۵. نک: افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، ص۶۸۱.

۶. همان، ج۱، ص۴۵۲.

۷. نک: همان، ص ۱۹۶.

۸. همان، ج۲، ص ۱۰۸۵.

۹. نک: همان، ص ۷۱۰.

۱۰. نک: همان، ص ۷۱۵.

۱۱. نک: همان، ص ۷۲۸.

Archive of SID

www.SID.ir

غیرمتناهی،[۱] مطلق و غیرمتعین،[۲] غیرقابل ادراک،[۳] غیر قابل توصیف،[۴] بیان‌ناپذیر[۵] و ... است. است.

به عقیده‌ی وی «آن‌چه برتر و بر فراز عقل است واحد است، اعجوبه‌ای درنیافتنی که درباره‌اش حتی نمی‌توانیم گفت «هست» وگرنه صفتی را به او نسبت داده‌ایم و در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد. اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد «واحد» است، آن هم نه بدین معنا که گویی او چیزی است و آن‌گاه واحد است».[۶] او مبدأ همه چیز و در عین حال هیچ‌یک از چیزها نیست. نه چیزی است، نه چون، نه چند، نه عقل، نه روح، نه متحرک، نه ساکن، نه در مکان، نه در زمان، بلکه بی‌صورت است.[۷] تلاش‌ها برای درک یا تعریف و تعیین کردن ماهیت او، محکوم به ناتوان بودن است و و برای هیچ‌کس ممکن نیست که بگوید واقعا او چیست. به همین جهت دست وهم، عقل و شهود از درک چیستی و چگونگی‌اش عاجز است. او غیر قابل تعریف و برتر از وهم و فهم آدمی است و سکوت در موردش بیش از هر کلامی حاوی حقیقت است.

به عقیده‌ی وی «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیز را به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در اوست، سخن درست گفته است»[۸] و ما اگرچه درباره‌ی او سخن می‌گوییم ولی آن‌چه می‌گوییم او نیست. همین‌قدر می‌گوییم او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست.[۹] او از شدت تعالی به گونه‌ای است که هر که هر چه درباره‌اش بگوید به صورت نفی و سلب درمی‌آید.[۱۰] پیش از پرداختن به وحدت وجود لازم است به بررسی دو صفت از صفات احد که تأثیر مسقیم در فهم دیدگاه وی بپردازیم.

۱. نک: همان، ص ۱۰۸۶.
۲. نک: همان، ص ۱۰۲۸.
۳. نک: همان، ص ۷۰۵.
۴. نک: همان، ص ۱۰۵۵.
۵. نک: همان، ص ۷۲۸.
۶. همان، ص ۱۰۸۵.
۷. همان، ص ۱۰۸۱.
۸. همان، ص ۷۳۶.
۹. نک: همان، ص ۷۰۶.
۱۰. نک: همان، ص ۱۰۶۰.

Archive of SID

www.SID.ir

اطلاق و عدم تناهی

احد افلوطین هیچ‌گونه تناهی، قید و محدودیت ندارد و بی‌نهایت و بی‌تعین است، به گونه‌ای که می‌توان گفت مطلق از هر قیدی حتی قید اطلاق است، یعنی مطلق بودن نیز صفتی نیست که او را مقید به قید اطلاق کند. او معتقد است هر نحوه قیدی سبب می‌شود احد از مقام خود تنزل کند، در نتیجه در موارد متعدد تأکید می‌کند که احد شکل و صورت و حد و مرزی ندارد[۱] و هر آن‌چه با اطلاق و عدم تناهی او منافات داشته باشد و او را در زمره چیزهایی متعین قرار دهد از او سلب می‌کند. می‌توان گفت دغدغه‌ی اصلی او حفظ ساحت احد به نحو مطلق و دارای همه چیز است، بدون هیچ‌گونه حد و تعیّن.[۲]

به عبارت دیگر، او چنان بی‌شکل و بی‌تعین است که اصلا قابل اشاره نیست و حتی درباره‌اش نمی‌توان گفت «این»، زیرا اگر او را به عنوان «این» به‌توان دریافت دیگر آن اصل اصیل نخواهد بود، بلکه همان چیزی خواهد بود که با عنوان «این» درباره‌اش سخن گفتیم. در نتیجه وی با تأکید بر اطلاق، عدم تناهی و احاطه‌ناپذیری او می‌گوید مضحک است کسی بکوشد بر چنان «ذاتی احاطه‌ناپذیر» محیط شود. کسی که بخواهد بر او محیط شود خود را از برداشتن کوچک‌ترین گامی در طریق او محروم می‌سازد،[۳] زیرا او ذاتی نامحدود است که حدّش نه به چیزی است و نه به خودش و در نتیجه شکل و حد و صورتی ندارد.[۴]

در واقع، «اصل نخستین» بی‌شکل است نه بی‌شکلی که نیازمند شکل باشد، یعنی این بی‌شکلی و بی‌تعینی به علت نقص و نداری نیست، بلکه برعکس، او بی‌شکلی است که همه اشکال از او بر می‌آیند. او بی‌اندازه و لایتناهی است و به همین خاطر اندازه و بزرگی ندارد، زیرا اندازه و بزرگی هم پس از اوست. بزرگی او به این معنا است که هیچ‌چیز نیرومندتر از او، محیط بر او و برابر با او نیست. او فوق همه‌ی نیروها، اشکال و صور است.[۵] وی در پاسخ به این سؤال «پس این "وجود نیافته" خود چیست»؟ می‌گوید این‌جا باید خاموش ماند و راه خود را در پیش گرفت و موضوع را به حال خود رها کرد و دم از پرسیدن فرو بست، زیرا

---

۱. نک: همان، صص ۱۰۲۸، ۱۰۱۱، ۱۰۱۰.

۲. نک: آرمسترانگ، ای.اچ، «واحد و عقل در نظام فلسفی افلوطین»، ترجمه سعید رحیمیان، *مجموعه مقالات پیرامون فلسفه غرب*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴، ص۵۵.

۳. نک: افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، صص ۷۲۸-۷۲۷.

۴. نک: همان، ص ۷۳۴.

۵. نک: همان، ص ۱۰۲۸.

Archive of SID

www.SID.ir

برای این پرسش پاسخی نمی‌توان یافت و پرسیدن همیشه تا اصلی پیش می‌رود، ولی همین‌که به او رسید باز می‌ایستد.[۱]

فوق وجود بودن

با توجه به این‌که سخن در وحدتِ وجود است و برخی به همین دلیل که افلوطین احد را موجود ننامیده وی را قائل به وحدت وجود نمی‌دانند لازم است به توضیح بیشتری در این مسأله بپردازیم. به تعبیر برخی «چگونه می‌توان وجود را منحصر در چیزی دانست که خود موجود نیست؟»[۲]

افلوطین تصریح می‌کند که احد «فوق وجود و ورای هستی» است،[۳] اما مراد وی از سلب وجود یا فوق وجود بودن، ماهیت یا عدم بودن نیست، بلکه مراد وی این است که احد در عین واقعیت داشتن، فوق وجود امکانی و به معنای دقیق‌تر فوق وجود متعیّن است. گویی وجود در نظر او با نوعی تنزل، محدودیت و تعیّن همراه است، در نتیجه وی از طرفی وجودی که ملازم با لوازمی چون محدودیت، تناهی و تعیّن است از احد سلب می‌کند،[۴] زیرا احد را نامحدود، بدون تعیّن و عاری از هرگونه تقید و تحدید می‌شمارد و از طرف دیگر او را «وجود برین»[۵] و «برترین و دل‌انگیزترین واقعیت»،[۶] «اصلی برتر از برترین چیزها در حوزه‌ی حوزه‌ی هستی»[۷] و «موجودی خارق‌العاده»[۸] می‌داند که به حد اعلی هست، زیرا بر خود تکیه دارد.[۹] درنتیجه مقصود از وجودی که احد به آن متصف نمی‌شود، وجود محدود و ماسوایی است نه حقیقت وجود.

در نظر او هستی دارای نوعی صورت و تعین و پرتو و جلوه‌ای از احد است. وی می‌گوید «هر یک از چیزها که پس از نخستین‌اند نوعی شکل و صورت از او دارند. در این‌جا

۱. نک: همان، ص ۱۰۵۹.
۲. بهارنژاد، *افلوطین و نظریه وحدت وجود*، ص۷۸.
۳. نک: افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، صص۷۰۴، ۱۰۳۵.
۴. نک: همان، صص ۷۲۷، ۱۰۵۹.
۵. نک: همان، ص ۷۱۸.
۶. نک: همان، ص ۱۰۲۹.
۷. نک: همان، ص ۱۰۸۵.
۸. نک: همان، ج۱، ص۴۴۸.
۹. نک: همان، ج۲، ص۱۰۶۶.

Archive of SID

www.SID.ir

بهره‌وری از "نخستین" به چیزها هستی می‌بخشد به‌طوری که هستی پرتو ضعیفی از واحد است. اگر کسی هستی را ناشی از واحد بداند، سخنش درست است».[۱] به عبارت دیگر او وجودی که ملازم با لوازمی چون محدودیت است از احد سلب می‌کند، زیرا احد را نامحدود، بدون تعین و عاری از هرگونه تقید و تحدید می‌شمارد، اما بدون هیچ شکی هستی و تحقق را برای احد ثابت می‌داند و هرگز مراد او از سلب وجود نسبت دادن عدم به ذات احد نیست، زیرا از آن‌جا که نفی وجود از چیزی با اتصاف آن به عدم برابر است مسلم است که افلوطین احد را عدم یا نیستی مطلق و صرف یک اعتبار ذهن که هیچ حقیقتی ندارد نمی‌داند، زیرا در غیر این صورت سخن گفتن درباره‌ی هیچ مطلق که اصلا حقیقتی ندارد بی‌معناست،[۲] بلکه او را او به علت اطلاق و بی‌نهایت و بی‌حد بودنش فوق وجود می‌داند.

در واقع این سلب‌ها و نفی‌ها به معنی نقص و نداری نیست، بلکه به معنی بیشتر و برتر داشتنی است که دیگر واژه بیان‌گر ندارد. به تعبیر کاپلستون «اگر روا نیست ما وجود یا هر امر دیگری را به او نسبت دهیم به این دلیل نیست که او کمتر از این‌هاست، بلکه بیش‌تر از این‌ها و فوق همه چیز و متعالی است».[۳] در قالب زبان و بیان تعبیری بهتر از «فوق وجود و فراسوی هستی» نمی‌توان برای او یافت، اما این عنوان هم عنوانی ایجابی نیست و چیستی و حقیقت او را بیان نمی‌کند و بر او محیط نمی‌شود.

در این صورت مراد از فوق وجود بودن احد این است که او فوق هر تعینی است و از هر قیدی مطلق است و به کار بردن «مرتبه» هم برای چنین مقامی، تسامحی است. به تعبیر افلوطین درباره‌ی او حتی اصطلاح موجود را هم از سر ناچاری و اضطرار به زبان می‌آوریم.[۴] فوق وجود بودن در عبارات افلوطین مطابق با وجود لابشرط مقسمی در اصطلاحات عرفانی است و می‌توان گفت دقیقاً به دلیل این‌گونه اطلاقش جایی برای غیر در عالم نمی‌گذارد.

---

۱. همان، صص ۷۲۷-۷۲۶.

۲. نک: علی‌پور، مهدی، *سیری در اندیشه خدا در دستگاه فلسفی افلوطین*، خردنامه صدرا، ش۴۳، ۱۳۸۵، ص۸۰.

۳. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه یونان و رم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش، ۱۳۷۵، ج۱، ج۱، ص ۵۳۶.

۴. نک: افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، ص ۱۰۶۰.

Archive of SID

www.SID.ir

وحدت وجود

آن‌چه قابل بررسی است این است که آیا تنها وجود واحد دومی در عرض احد محال است یا وجود «واحد مطلق لایتناهی» جا برای هیچ وجودی نه در طول و نه در عرض باقی نمی-گذارد؟ به عبارت دیگر آیا افلوطین قائل به وحدت وجود شخصی است یا تشکیکی؟

در عبارات وی سخنانی که با هر دو وحدت سازگار باشد وجود دارد و برای هر دو شواهدی را می‌توان یافت. برخی وی را قائل به وحدت وجود نمی‌دانند و وحدت شهود را به وی نسبت داده‌اند.[۱] برخی نیز بر این نظرند که گرچه افلوطین بر تفاوت علت و معلول و فروتر بودن آفریده نسبت به آفریننده تصریح کرده است و به نظریه‌ای شبیه شدت و ضعف مراتب وجود رسیده است، اما از طرفی با قول به اتصال در مراتب علی و معلولی و پیوستگی همه مراتب به مرتبه مافوق به نظریه وحدت وجود نزدیک می‌شود.[۲]

با توجه به اقانیم سه‌گانه و عبارات افلوطین، وجود، وحدت، بساطت در نظر وی دارای مراتب است که تفاوت آن‌ها به شدت و ضعف و کمال و نقص است.[۳] این مسأله با نظریه تشکیک قابل انطباق است، اما مواردی را هم در عبارات وی می‌توان یافت که با بحث تشکیک سازگار نیست. به طور مثال وی کثرات عالم طبیعت را اصلاً موجود ننامیده، بلکه آن‌ها را دون وجود می‌داند که به عنوان موجود تلقی می‌شوند، نه این‌که حقیقتا موجود باشند.[۴] به تعبیر وی آن‌ها هم‌چون سایه‌های حقیقیت‌اند که چیزی جز ربط به علت خود نیستند، درحالی‌که دیدگاه تشکیک دامنه وجود را تا پایین‌ترین مرتبه موجودات می‌کشاند و هر کدام از مراتب وجود را مستقل از دیگری می‌داند.

وی می‌گوید: «مپندار که او بیش از همه چیزها هستی دارد، زیرا چیزهایی که مردمان آن‌ها را دارای بیش‌ترین هستی می‌شمارند، نیستی‌شان بیش از همه چیز است، درحالی که آن نخستین، علت هستی است و در عین حال برتر از هستی. از این‌رو باید عقیده رایج را معکوس سازی وگرنه از خدا تهی می‌مانی».[۵]

---

۱. نک: بهارنژاد، *افلوطین و نظریه وحدت وجود*، صص ۹۱-۸۰.

۲. نک: رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از افلوطین تا ملاصدرا*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۷۷.

۳. نک: افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، صص۱۰۲۰، ۱۰۷۸.

۴. نک: همان، ص ۷۳۴.

۵. همان، ص ۷۳۴.

Archive of SID

www.SID.ir

آن‌چه افلوطین به واقع عنوان وجود را در مورد آن به‌کار برده است عقل و نهایتاً نفس است و مراتب و درجات شدت و ضعف وحدت، بساطت و غیره را تنها درباره احد، عقل و روح می‌توان در آثار وی مشاهده کرد. آن‌چه قابل بررسی است این است که افلوطین نحوه‌ی وجود و بودن این مراتب را چگونه تفسیر می‌کند؟

به نظر می‌رسد می‌توان برخی از تعابیر وی را که حاکی از اثر و جلوه بودن کثرات‌اند، به عنوان شواهدی بر وحدت وجود ارائه کرد و تشکیک را به تشکیک در تصاویر یا تجلیات احد برگرداند. برای این منظور باید به بررسی اصل علیت که با فیاضیت در عبارات او یکی است بپردازیم. به عقیده برخی با توجه به این‌که وی قائل به علیت بوده و اصل علیت اقتضا می‌کند ماهیت علت غیر از ماهیت معلول باشد و به عبارت دیگر، حاکی از تغایر و تمایز میان دو چیز است و به علاوه او اقانیم را نیز موجودات مستقلی می‌دانسته نمی‌توان وی را قائل به وحدت وجود دانست.[۱]

علیت یا فیاضیّت

افلوطین در بیان چگونگی پیدایش کثرت از وحدت به ویژگی فیاض بودن احد اشاره می‌کند. نظریه فیض بیان‌گر رابطه کثرات با وحدت و توصیف نوعی فرآیند آفرینش است.[۲] بر اساس این نظریه تمام مراتب موجودات از مبدأ نخستین به عنوان تشعشع یا جلوه و تصویر او افاضه می‌شوند، بدون این‌که چیزی از مبدأ کم شود و یا این‌که مفیض به تجلیات خود تبدیل شود. به تعبیر وی «او سرچشمه‌ی کامل‌ترین چیزها است، یعنی نیرویی است که هستی را پدید می‌آورد، درحالی که خود به کلی در خود خویش است، بی‌آن‌که چیزی از او کم شود یا او به ذواتی که پدید می‌آورد تبدیل گردد».[۳]

علت فیضان یا آفرینش کثرات از نظر او کمال مطلق احد، عدم بخل و ناتوانی او و ظهور کمالات پنهانی‌اش است. احد حقیقتی غنی و سرشار است که سرشار بودنش موجب فیضان و لبریز شدن می‌شود. پری رویی است که تاب مستوری ندارد و از هر روزن سر برون

۱. نک: بهارنژاد، *افلوطین و نظریه وحدت وجود*، ص ۸۷.

۲. نک: رحیمیان، *فیض و فاعلیت وجودی از افلوطین تا ماصدرا*، ص۶۷.

۳. افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، ص ۱۰۸۵.

Archive of SID

www.SID.ir

می‌آورد.[۱] وی به‌طورکلی معتقد است: «هر چیز که رسیده و کامل شد در خود نمی‌ماند، بلکه بلکه چیز دیگری پدید می‌آورد»،[۲] در نتیجه از آن‌جا که احد به نحو ازلی و ابدی کامل، بلکه فوق کمال است،[۳] به نحو ازلی و ابدی هم تولید می‌کند.[۴] به تعبیر او «مگر نیک نخستین ناتوان است که در خود خویش بماند؟ اگر چنین بود چگونه می‌توانست علت اول باشد؟»[۵] در نتیجه فیضان، حاصل کمال ذات احد است و مبدأ نخستین از فرط پری و نهایت کمال گویی لبریز می‌شود و از این لبریزی کثرت پدید می‌آید.[۶] از نظر او اگر احد همیشه در غیب بماند و تجلی نکند، کثرتی هم وجود نخواهد داشت، درنتیجه واحد نمی‌بایست تنها و پنهانی موجود باشد و گرنه همه چیز دیگر پنهان می‌ماند و روی نمی‌نمود و هیچ چیزی پا به عرصه‌ی هستی نمی‌نهاد.[۷]

می‌توان گفت از آن‌جا که احد «عین اشتیاق عشق و عشق به خود خویش است»،[۸] تفصیل کمالات بی‌انتهای خود را می‌طلبد و از آن‌جا که بخیل نیست،[۹] نزول کثرات از او تا آخرین حد امکان ادامه می‌یابد و هر موجودی به اندازه قابلیت خود از او بهره‌مند می‌شود.[۱۰] به عقیده‌ی وی در جریان فیض نیاز به هیچ امر دیگری جز ذات احد نیست[۱۱] و ضروری بودن فیض هم اقتضای کمال اوست و به هیچ‌وجه نشانه ضعف و مجبور بودن او نیست.[۱۲] کیفیت فیضان این‌گونه است که آن‌چه از او فائض می‌شود هم‌چون نوری است که از خورشید می‌تابد، در نتیجه جدا از او نیست و در عین حال خود او هم نیست.[۱۳]

---

۱. پورجوادی، نصرالله، *درآمدی بر فلسفه افلوطین*، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ش، ص ۲۸.

۲. افلوطین، همان، ص ۷۱۶.

۳. نک: همو، *اثولوجیا*، ترجمه ابن ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی و مقدمه انگلیسی سید حسین نصر، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۵.

۴. نک: همو، *دوره آثار*، ج۲، ص ۶۶۹.

۵. همان، ص ۷۱۶.

۶. نک: همان، ص ۶۸۱.

۷. نک: همان، ج۱، ص ۶۴۶.

۸. همان، ج۲، ص ۱۰۶۵.

۹. نک: همان، ص ۷۳۶.

۱۰. نک: همان، ج۱، ص ۶۴۶.

۱۱. همان، ج۲، ص ۷۲۷.

۱۲. نک: همان، ص ۷۰۳.

۱۳. نک: همان، ص ۷۰۴.

Archive of SID

www.SID.ir

وی برای نشان دادن چگونگی فیضان از تمثیل‌هایی چون خورشید و شعاع، آب و جاری شدن، حرارت و آتش و یا بوی خوش و عطر استفاده می‌کند.[۱] استفاده از این تشبیهات نشان‌دهنده عجز زبان در مورد تعبیر از حقیقتی است که از زبان عقل هم دقیق‌تر است. درنتیجه نمی‌توان این تشبیهات را به معنای ظاهری فهمید و در تمام وجوه به آن‌ها تمسک کرد.[۲] به تعبیر وی برای فهمیدن بعضی چیزها باید سطحی‌نگری و موشکافی در الفاظ و اصطلاحات را رها کرد و تنها به معانی‌ای که در نظر داریم توجه کرد.[۳] اصطلاح صدور اگر به معنای بسط و جریان یافتن علت در نظر گرفته شود ممکن است به نوعی بدفهمی منجر شود.[۴] افلوطین در جریان فیضان هیچ‌گونه حلول و اتحادی را نمی‌پذیرد و دائماً تذکر می‌دهد که مبدأ مافوق همواره در خویشتن می‌ماند و کمال آن غیر متغیر و غیر متحرک است.[۵] از وجود این مبدأ چیزی به مادون مرور نمی‌کند، بلکه تأثیر آن مانند اشیاء زیباست که اشیاء دیگر را به همان اندازه که استعداد قبول دارند از فروغ خود برخوردار و از جلوه‌ی خود سرشار می‌کنند.[۶] به تعبیر دیگر، علیت او به بخشش آثار است نه بخشش ذات. در اشیاء مادی ایجاد هرگونه اثری با انتقال قسمتی از مؤثر به اثر حاصل می‌شود، ولی در مورد معقولات این‌گونه نیست، زیرا با ایجاد اثر چیزی از معقول کاسته نمی‌شود. به طور مثال علم ما با انتقال به دیگران کاسته نمی‌شود. در نتیجه، فیض معنوی به صورت انتقال اجزائی از مؤثر به اثر نیست، بلکه به صورت حصول تأثر در خارج است.[۷] در نتیجه علیت در نظر وی به شیوه‌ی صدور و خلق از عدم نیست، بلکه به گونه‌ی فیضان است که در جریان آن اثری از علت مترشح می‌شود که نه اوست و نه غیر او.

---

۱. نک: همان، ص ۶۶۹.

۲. نک: بدوی، عبدالرحمان، *خریف الفکر الیونانی*، قاهره، مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۵۹م، ص ۱۳۲.

۳. افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، ص ۹۱۰.

۴. نک. کلباسی اشتری، *سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی*، ص ۱۹۴.

۵. نک: افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، ص ۹۱۹.

۶. بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ج۲، ص ۲۴۷.

۷. نک: بدوی، عبدالرحمان، *موسوعه الفلسفه*، بیروت: الموسسة العربیة للدراسات والنشر، ۱۹۸۴م، ج۱، ص۲۰۰.

ص۲۰۰.

Archive of SID

www.SID.ir

استقلال یا عدم استقلال اقانیم

با توجه به حقیقت فیضان آن‌چه افاضه شده است نمی‌تواند وجودی مستقل و جدا از مفیض داشته باشد، بلکه افاضه شده موجودی است در نهایت تعلق و وابستگی.[۱] به تعبیر وی «اصلاً موجودی که از دیگری بر می‌آید و اصل اثر در او از دیگری ناشی است و چگونگی خود را هم از دیگری کسب کرده است، چگونه می‌تواند هستی مستقلی داشته باشد؟»[۲]

با بررسی دیدگاه وی راجع به آفرینش و فیضان این‌گونه به نظر می‌رسد که احد تنها حقیقت و واقعیت مستقل،[۳] محض و مطلقی است که به واقع هست و سایر مراتب چون عقل، نفس و کثرات تماما سایه‌ها و تصاویر آن به حساب می‌آیند.

وی با وجود تعابیر بلندی که راجع به عقل دارد و آن را «نخستین فیض»،[۴] «موجود حقیقی»،[۵] «کل الاشیاء»،[۶] «بزرگ‌تر و برتر از همه چیزها»،[۷] «آفرینش‌گر جهان»،[۸] «عین «عین زیبایی»،[۹] «تام و تمام»،[۱۰] «نیروی فعال ساری در همه چیز»،[۱۱] «مالک و محیط بر تمام کثرات»،[۱۲] «کل الوهیت»[۱۳] و «خدا»[۱۴] خوانده است، در حقیقت آن را تصویر، اثر و پرتو ضعیف احد[۱۵] می‌داند که هیچ استقلالی از خود ندارد،[۱] بلکه بودن و عقل بودنش را به خاطر ربط به او دارد.

---

۱. نک: افلوطین، همان، ص ۹۲۱.

۲. همان، ص۱۰۴۷.

۳. همان، ص ۱۰۶۵، به تعبیر وی «چیزهای دیگر اگر تنها گذاشته شوند نمی‌توانند برای بودن و ماندن بسنده بسنده برای خود باشند ولی تنها آن یکی همان است که بود، حتی اگر تنها گذاشته شود».

۴. نک: همان، ص ۷۱۸.

۵. نک: همان، صص ۷۱۸، ۶۷۲-۶۷۱.

۶. نک: همان، صص۷۰۳-۷۰۲؛ همان، ص ۷۲۱.

۷. نک: همان، ص۶۶۹.

۸. نک: همان، صص ۶۷۲-۶۷۱.

۹. نک: همان، ص ۷۶۸.

۱۰. نک: همو، *اثولوجیا*، ص ۱۳۵.

۱۱. نک: همو، *دوره آثار*، ج۱، ص۴۴۹.

۱۲. نک: همان، ج۲، ص۶۹۹.

۱۳. نک: همان، ص ۷۲۴.

۱۴. نک: همان، ص ۷۲۴.

۱۵. نک: همان، صص۷۲۷-۷۲۶.

Archive of SID

www.SID.ir

به تعبیر وی هیچ چیز را نباید بیرون از او جست‌وجو کرد، بلکه همه چیزها را باید فروتر از او و فرودست او را باید در درون او جست، ولی او را باید قائم بر خود در نظر گرفت، زیرا بیرون خود اوست و محیط بر همه چیز و معیار همه چیز خود اوست. او در درون و در ژرفا است و عقل بیرون از او و در پیرامون اوست، درحالی که به او وابسته است. عقل از آن حیث و به آن اندازه عقل است که با او تماس دارد و به او وابسته است، زیرا عقل، بودن خود را از او کسب می‌کند.[۲]

در نتیجه می‌توان گفت چیزی جز او نیست، درون و بیرون همه اوست. او در غیب و خفا و قائم بر ذات خویش است و عقل نخستین جلوه و تحقق و تعیّن اوست که تمام او را و در عین حال تمام آن‌چه را که بایستی بود نمایان ساخت.[۳] بنابراین عقل که تمام عوالم هستی پس از احد، فیضان یا تجلی او است چیزی جز فعل و فیض احد نیست و فعل یک چیز هم چیزی جز او نیست. در نتیجه می‌توان گفت جز او و فیض گسترده‌ی او چیزی در عالم وجود ندارد.

لازم به ذکر است از این مطلب که همه عالم هستی عین ربط به احد هستند و از جهت عین ربط بودن میانشان تفاوتی نیست، هیچ و پوچ بودن همه یا یکسان بودن تمام مظاهر بایکدیگر لازم نمی‌آید، به گونه‌ای که بالاترین تجلی در بالاترین مرتبه با سایر تجلیات احکام یکسان داشته باشد.

از آن‌جا که در فیضان موجودات حاصل غنا و کمال ذات احد هستند مظهری از کمالات او تلقی می‌شوند و در این مظهریت نیز با یکدیگر تفاوت دارند. افلوطین از وجود تبعی و معنای تعلقی تعبیر به «بهره‌وری» می‌کند[۴] و تمام حقیقت موجودات صادر شده را عین ربط به احد می‌داند. در نتیجه مراتبی که وی برای موجودات قائل است مراتبی کاملاً مجزا و جدا از هم نیستند و هیچ‌گونه اختلاف نوعی و حقیقی بین آن‌ها وجود ندارد، بلکه اختلاف در میزان بهره‌وری موجودات از مبدأ و منشأ حقیقی آن‌ها است.[۵] به طور مثال عقل

۱. نک: همان، ص۱۰۴۷.

۲. نک: همان، ص ۱۰۸۶.

۳. نک: همان، ص ۱۰۷۰.

۴. نک: همان، ص ۹۳۹.

۵. نک: سلیمانی، فاطمه، «بررسی مقایسه‌ای چگونگی پیدایش عالم در آراء افلوطین و ملاصدرا»، دوفصلنامه حکمت *(مشکاه الانوار)*، ش۲۷، ۱۳۸۳، ص ۷۰.

Archive of SID

www.SID.ir

که اولین فیض بی‌واسطه‌ی احد و تصویری از او در بالاترین پله هستی است،[۱] بیش از همه به او نزدیک و از او بهره‌ور است به گونه‌ای که سایر کثرات از طریق بهره‌وری از عقل از احد بهره‌مندند و در واقع باقی نشآت و عوالم حاصل فیضان و اثر و فعل عقل‌اند.[۲]

درنتیجه در نظر او معلول حقیقتی جدا از علت ندارد و در واقع هستی او صرف ربط و تعلق به علت است و به منزله تصویری از علت محسوب می‌شود. عقل، تصویر احد است و روح تصویرِ تصویرِ احد، در نتیجه همه تصاویر یک حقیقت‌اند.

پرتو و تصویر در این‌جا به معنی تصویری که نگارگر می‌کشد و یا نقاش پدید می‌آورد نیست، زیرا آن تصاویر، تصاویر اصلی و حقیقی نیستند. به تعبیر وی «تصویر نگاشته شده را نمی‌توان با تصویری که از چیزی در آب یا آیینه پدید می‌آید یا با سایه چیزی مقایسه کرد، زیرا تصویرهای نوع اخیر وجود خود را به معنی راستین از صاحب تصویر دارند و از آن می‌آیند و چون از آن جدا شوند ممکن نیست در حال وجود بمانند».[۳] در نتیجه می‌توان گفت همه هستی جلوه‌های مرآتی یک حقیقت‌اند و هر چه به عنوان دوم فرض شود، چیزی جز پرتو و تصویر احد نیست که هیچ استقلال و وجودی از خود ندارد. در نظر او همان‌طور که تصویر و شعاع یک چیز اگر از منبع خود قطع شود دیگر وجود ندارد، هر چیز که وجود خود را از دیگری دارد و تصویر اوست اگر از دیگری جدا شود وجود نخواهد داشت.[۴]

وی به صراحت می‌گوید: «کیست که بتواند تمام قدرت او را دریابد؟ و اگر دریابد چگونه می‌تواند خود را از او تمییز دهد؟»[۵] «چیست که او نیست؟»،[۶] «همه ذوات خود اوست».[۷] «مای ما و هر چه به آن متعلق است با هستی پیوسته است، ما به سوی عقل و آن‌چه پیش از عقل در مرتبه نخستین است صعود می‌کنیم و درباره‌ی آن‌ها می‌اندیشیم و با این همه نه تصویری از آن‌ها داریم و نه نقشی و بنابراین از آن جهت درباره‌ی آن‌ها می‌اندیشیم که ما خود آن‌ها هستیم».[۸]

---

۱. نک: افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، صص ۷۱۷-۷۱۶.
۲. نک: همان، ص ۶۶۹.
۳. همان، ص ۹۲۲.
۴. نک: همان، ص ۹۲۱.
۵. همان، ص ۷۳۳.
۶. همان، ص ۱۰۷۲.
۷. همان، ص ۱۰۵۷.
۸. همان، ص ۹۴۱.

Archive of SID

www.SID.ir

با توجه به آن‌چه گفته شد برخی افلوطین را قائل به وحدت وجود اطواری که مراتب عالیه توحید است دانسته‌اند، زیرا به عقیده‌ی او تمام موجودات مراتب ظهورات حق‌اند و او ایجادکننده‌ی همه صورت‌ها است، ولی خودش به هیچ صورتی مانند صور مادون متشکل نبوده و بالاتر از همه است. احدیت او منزه از تعدد و تقسیم است و بر تمام موجودات محیط است درحالی‌که هیچ‌چیز بر او احاطه ندارد.[۱]

شناخت احد

وی در بعد معرفت‌شناختی الهیات خود با توجه به تعالی وجودشناختی احد، او را غیر قابل شناخت می‌داند و امکان معرفت ایجابی مطابق با واقع را برای انسان نفی کرده و دست عقل را از رسیدن به کنه ذات و صفات او کوتاه می‌داند. به تعبیر وی «حقیقت او آن چنان که هست، برای بشر و تعقل محدود او غیر قابل فهم، توصیف و بیان است».[۲]

او معرفت ایجابی را به مراتب پایین‌تر از احد نسبت می‌دهد،[۳] ولی معتقد است خود او معلوم هیچ‌کس واقع نمی‌شود و کسی توانایی این را ندارد که بر مقام او احاطه پیدا کند، زیرا احد به دلیل بی‌حد و مطلق بودن به‌گونه‌ای است که اگر «کسی که بخواهد بر او محیط شود خود را از برداشتن کوچک‌ترین گامی در طریق او محروم می‌سازد».[۴]

وی در باب شناخت خدای متعال، میان علم به هستی و چیستی احد تفاوت می‌گذارد و اثبات اصل وجود و علم به هستی صرف و مطلق او را به وسیله‌ی عقل ممکن،[۵] ولی

---

۱. نک: تابنده گنابادی، سلطان‌حسین، *فلسفه افلوطین رئیس نوافلاطونیان اخیر*، بی‌جا، چاپ‌خانه رودکی، ۱۳۶۰، صص ۴۱-۴۳.

۲. افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، ص ۷۰۵.

۳. اما در عین حال معرفت به کنه هیچ چیز را توسط انسان ممکن نمی‌داند. همان‌طور که گذشت ذات خدای متعال را متعلق هیچ‌گونه شناخت اجمالی و تفصیلی نمی‌داند و سایر مراتب و ساحات قابل شناخت مانند عقل و نفس را نیز معروف اجمالی خلق می‌داند. به طور مثال درباره‌ی شناخت عقل می‌گوید اگر کسی بخواهد سرشت و حقیقت عقل را به درستی بشناسد، نخواهد توانست آن را آن‌چنان که هست شناسایی کند. به تعبیر وی ما از پی بردن به عظمت واقعی عقل ناتوانیم و حتی در توصیف آن نیز نمی‌توانیم اصطلاحی درست و شایسته برای چگونگی آن بیابیم و در نتیجه ناچاریم دست به مجازگویی بزنیم.

۴. افلوطین، *دوره آثار*، ج۲، ص ۷۰۵.

۵. نک: همان، ص ۸۲۸.

Archive of SID

www.SID.ir

شناخت چگونگی او را توسط ابزارهای ادراکی بشر از عقل و وهم و شهود ناممکن می‌داند[۱] و در نهایت معتقد است او را بذاته کسی جز خودش نمی‌داند و بالاترین معرفت ممکن به او اعتراف به عجز از معرفت است.[۲] در نظر او علم حصولی در حوزه معرفت‌شناسی راه به جایی نمی‌برد و تنها آن‌چه راهی به سوی معرفت می‌گشاید، معرفت حضوری، شهود و فوق آن است.[۳] وی معرفت به احد را دارای مراتب مختلفی می‌داند و در عباراتی که درباره‌ی بالاترین مرتبه معرفت گفته است می‌توان بازتاب وحدت وجود را مشاهده کرد.

مراتب معرفت

وی در بعد معرفتی با توجه به مراتب مختلف نفوس مراتب متعددی را برای دست‌یابی به معرفت حقیقی یا یافتن احد بیان می‌کند. گرچه واقعیت یک چیز بیش نیست، ولی رسیدن به این حقیقت برای خلق پس از پشت سر گذاشتن شرک‌های بسیار ممکن است، در نتیجه اگر وی در مراحل ابتدایی راه‌هایی را ارائه می‌دهد که با دوگانه‌انگاری و تشکیک هماهنگ است به جهت رعایت حال مخاطب و کمک کردن به او برای پشت سر گذاشتن حجاب‌ها و مراتب مختلف است. به عبارت دیگر، برشمردن مراحل ابتدایی معرفت به معنی اعتقاد به دوگانگی حقیقی در عالم نیست. برخی از نفوس هرگز توان کنده شدن از تعلقات و بیدارن کردن ابزارهای باطنی خویش را ندارند و برخی نیز تا آن‌جا اوج گرفته‌اند که از دوئی شاهد و مشهود در معرفتشان خبری نیست.

مراتب معرفت از نظر وی را می‌توان تعقل، شهود و فنا برشمرد. به نظر او تعقل و تفکر جایگاه مهمی در رشد معرفتی انسان دارد و برای آغاز راه لازم و ضروری است و مرحله مقدماتی پیش از نظاره و شهود، آموختن دانش حقیقی درباره‌ی اوست. وی درباره‌ی مقدمات رسیدن به این دانش می‌گوید این دانش را به یاری تمثیل‌ها و شناسایی آن‌چه از او صادر می‌شود و از طریق مراحل صعود و هم‌چنین پاک ساختن روح و کسب فضائل و سیر و سلوک در کشور عقل و اقامت گزیدن در آن‌جا و برخوردن از سفره‌ی عقل می‌توان به دست آورد و در این صورت روح به او نزدیک شده است و در مرحله بعد برای دیدن و یافتن او باید

۱. نک: همان، ص ۷۰۵.
۲. همان، ص ۷۰۱.
۳. همان، ص ۷۲۸.

Archive of SID

www.SID.ir

همه تعالیم و دانش‌ها را به یک سو نهد.[۱] او تصریح می‌کند که آدمی برای درک حقایقی که فوق عقل وجود دارند باید از علم برتر برود و و «هر محتوای معقولی را از خود دور کند».[۲]

به عبارت دیگر، برای درک آن‌چه فوق عقل است ابزار دیگری غیر از صغری و کبری و توسل به منطق و قیاس لازم است، آن‌جا برای دیدن باید چشم دیگری داشت[۳] و برای برتر از مشاهده باید نبود.

در نتیجه می‌توان گفت گرچه تعقل از مراحل مقدماتی کسب معرفت است، ولی در مراتب بعد بیش از آن‌که راه‌گشا باشد و به حق ره نماید، مانع و حجاب راه است و باید از آن فراتر رفت، زیرا علمی که ره به حق ننماید جهالت است نه علم. افلوطین کمال انسان و راه رسیدن به احد را عروج و صعود به سوی او می‌داند. به تعبیر وی «از آن‌جا که روح چیزی ارجمند و خدایی است، پس یقین بدان به یاری چنین چیزی به خدا می‌توانی رسید و بی-واهمه و بی‌تردید پای در راه صعود نه و بدان راهی دراز در پیش نداری، زیرا مراحل میان تو و او بسیار نیستند».[۴] او در مسیر عروج، فراتر از عقل و شناخت حصولی از «نظاره» و «مشاهده» سخن می‌گوید و فراتر از آن به «فنا» یا «اتحاد عرفانی» اشاره می‌کند.

مراحل کسب معرفت از دیدگاه وی را می‌توان این‌گونه برشمرد؛ نخستین مرحله عبارت است از تطهیر و تزکیه، یعنی عمل تصفیه و پالایش که بدان وسیله انسان خود را از قلمرو حکومت بدن و حواس آزاد می‌کند. در مرحله دوم انسان به فوق ادراک حسی می‌رسد و با «فلسفه و علم» مشغول می‌شود. مرحله بعد از فکر منطقی که حاصل از اقامه برهان است، مرحله «شهود یا رویت عقلی» است و مرحله‌ی آخر که تمام این مراحل تنها تمهیدی است برای آن است، مرتبه «فنا یا اتحاد عرفانی» است که در آن پای رویت عقلی یا شهود هم در میان نیست، زیرا از این طریق تنها می‌توان به آن‌چه تعین دارد راه یافت. این مرحله نوعی از تلاقی است که به وصف در نمی‌آید و ویژگی آن فقدان هرگونه ثنویت است، به‌گونه-ای که در آن دوگانگی عالم و معلوم از میان می‌رود.[۵]

---

۱. نک: همان، ص ۱۰۳۳.

۲. همان، ص ۷۲۸.

۳. نک: همو، *اثولوجیا*، ص ۱۵۷.

۴. همو، *دوره آثار*، ج۲، ص ۶۶۴.

۵. نک: کاپلستون، *تاریخ فلسفه یونان و رم*، ج۱، ص ۵۴۲؛ بریه، *تاریخ فلسفه*، ج۲، ص ۲۶۱.

Archive of SID

www.SID.ir

فنای عرفانی

بازتاب اعتقاد به وحدت وجود را می‌توان در عبارات وی راجع به فنا مشاهده کرد. وی در سیر انسان به سوی احد، آخرین مرتبه و بالاترین مرتبه معرفت را فنای از خویش می‌داند که غیر از مشاهده‌ی او است و در توضیح آن می‌گوید: «این حالت نوع دیگری از دیدن است و از خود به‌دررفتن و بسیط شدن است».[۱] اگر هیچ دلیل و استدلالی بر وحدت وجود در سخنان وی نبود و صرفا در حوزه معرفتی سخن از شهود و یگانگی با احد گفته بود می‌توانستیم او را وحدت شهودی بدانیم، ولی چنان‌که گذشت وحدت وجود در عبارات وی مبنا و دلیل دارد.

به عقیده‌ی او وقتی روح بر آن می‌شود که در حال تنهایی در واحد بنگرد، واحد را در حالی می‌بیند که خود با او یگانه شده و یکی گردیده است، به گونه‌ای که میان خودش و او، فرقی نمانده است.[۲] روشن است که این مشاهده غیر از مشاهده‌ای است که در آن سخن از دوگانگی و غیریت شاهد و مشهود است و شاهد در آن از خود و مشهودش خبر دارد. به تصریح وی «در این حالت نگرنده آن‌چه را نگریسته می‌شود، اگر به‌توان نگرنده و نگریسته شده را دو چیز نامید، در آن دم نمی‌بیند و فرقی میان خود و او نمی‌نهد، بلکه او خود چیزی دیگر شده است و دیگر خود نیست. ما بر حسب عادت از واحد چنان سخن می‌گوییم که گویی دو چیز مختلف در میان است و باز به همین جهت تشریح نظاره کار دشواری است، زیرا روح هنگامی که می‌نگریست چنان نبود که خود غیر او باشد و در او بنگرد، بلکه او را می‌دید در حالی‌که خود او شده بود، چون در آن‌جا دوئی نبود، بلکه "نگرنده" و "نگریسته شده" یکی بود و حتی خودی خویش در میان نبود».[۳]

می‌توان گفت سالک وقتی می‌تواند وحدت وجود را درک کند که از من بودن و تعین و استقلالش چیزی باقی نمانده باشد. به عبارت درست‌تر نه این‌که استقلالی داشته باشد و بعد فانی شود بلکه هنگامی وحدت حقیقی را درک می‌کند که فنای خویش را بیابد.

وی شرایط وصول به این مقام را این‌گونه برمی‌شمارد؛ چون او فاقد صورت است روح نیز هنگامی که از آرزوی رسیدن به او لبریز می‌شود، باید هر صورتی حتی صورت معقول را

---

۱. همان، ص ۱۰۹۴.

۲. نک: همان، ص ۱۰۸۱.

۳. همان، ص۱۰۹۳.

Archive of SID

www.SID.ir

از خود دور کند. روح باید به کلی از نیک و بد عاری شود تا در حالی که مجرد است بتواند با او برخورد کند. به تعبیر وی او هنگامی سعادت بهره‌وری از خود را به روح می‌بخشد و به عبارت درست‌تر چون حاضر است به چشم روح نمایان می‌شود، که روح از هر چه در پیرامونش هست چشم بپوشد و خود را چنان بیاراید که تا آن حد که میسر است همانند او گردد و آن‌گاه او را در خود بنگرد و ببیند چگونه او با روح یگانه می‌نماید، زیرا چیزی میان آن دو نیست و آن‌ها دیگر دو نیستند، بلکه هر دو یکی هستند و تا هنگامی که روح در نزد اوست نمی‌توانی میان آن‌ها فرقی ببینی و آن‌ها را از هم جدا کنی. در این حال روح نه بر هستی تن آگاه است و نه از خود، بلکه در او مستغرق است و حتی وقت آن را ندارد که در خود بنگرد و بداند که خود چیست.[۱]

نتیجه

علی‌رغم شواهدی که بر وحدت تشکیکی در عبارات افلوطین وجود دارد، می‌توان با توجه به سخنان وی در باب اطلاق احد، چگونگی علیت او (فیضان)، عدم استقلال اقانیم، در حکم سایه و تصویر بودن آن‌ها و موجود ننامیدن کثرات مادی وحدت وجود را از عبارات وی برداشت و تشکیک را به تشکیک در تجلیات احد برگرداند. بازتاب این اعتقاد را در عبارات وی در باب بالاترین مرتبه معرفت می‌توان مشاهده کرد، زیرا به عقیده‌ی وی در آن مرتبه تنها یک موجود ادراک می‌شود و غیریت و دوگانگی حقیقی میان عالم و معلوم از میان برمی‌خیزد. اگر شواهدی بر وحدت وجود در سخنان وی نداشتیم می‌توانستیم این عبارات را صرفا بر وحدت شهودی بودن وی حمل کنیم.

منابع

۱. آرمسترانگ، ای.اچ، «واحد و عقل در نظام فلسفی افلوطین»، ترجمه سعید رحیمیان، *مجموعه مقالات پیرامون فلسفه غرب*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ش.
۲. افلوطین، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسین لطفی، بی‌جا، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، بی‌تا.

۱. نک: همان، ص ۱۰۳۰.

Archive of SID

www.SID.ir

۳. همو، *اثولوجیا*، ترجمه ابن ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی و مقدمه انگلیسی سید حسین نصر، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸ق.
۴. بدوی، عبدالرحمان، *موسوعه الفلسفه*، بیروت، الموسسة العربیه للدراسات و النشر، ۱۹۸۴م.
۵. بدوی، عبدالرحمان، *خریف الفکر الیونانی*، قاهره، مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۵۹م.
۶. بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داوری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴ش.
۷. بهارنژاد، زکریا، *افلوطین و نظریه وحدت وجود*، خردنامه صدرا، شماره ۵۷، پاییز ۱۳۸۸.
۸. پورجوادی، نصرالله، *درآمدی بر فلسفه افلوطین*، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ش.
۹. تابنده گنابادی، سلطان‌حسین، *فلسفه افلوطین رئیس نوافلاطونیان اخیر*، بی‌جا، چاپ‌خانه رودکی، ۱۳۶۰ش.
۱۰. حنا الفاخوری، خلیل‌الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، کتاب زمان، ۱۳۵۸ش.
۱۱. خامنه‌ای، سید محمد، *سیر حکمت در ایران و جهان*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰ش.
۱۲. خراسانی، شرف‌الدین، «افلوطین»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۱۳. رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از افلوطین تا ملاصدرا*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
۱۴. سلیمانی، فاطمه، «بررسی مقایسه‌ای چگونگی پیدایش عالم در آراء افلوطین و ملاصدرا»، دوفصلنامه حکمت *(مشکاه الانوار)*، شماره ۲۷، ۱۳۸۳ش.
۱۵. شریف، م.م. *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش.
۱۶. شیرازی، صدرالمتألهین، *شواهد الربوبیة*، با حواشی ملاهادی سبزواری، مقدمه و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ش.
۱۷. علی‌پور، مهدی، «سیری در اندیشه خدا در دستگاه فلسفی افلوطین»، *خردنامه صدرا*، ش۴۳.
۱۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه یونان و رم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۷۵ش.
۱۹. کلباسی اشتری، حسین، *سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی*، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۸۰ش.

Archive of SID

www.SID.ir

۲۰. مدرس مطلق، سید محمدعلی، *رساله در وحدت وجود*، با حواشی و تعلیقات احمد شیخ-الاسلام روحانی، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۷۹ش.
۲۱. یثربی، سیدیحیی، *عرفان نظری*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.

Archive of SID

www.SID.ir