



انعکاس فلسفه فلوطین در حکمت صدرالمتألهین

محمد مهدی گرجیان*

نرجس رودگر**

چکیده

فلوطین از حکمای یونان باستان است و کتابش *اثولوجیا* تأثیرات فراوانی بر فلسفه اسلامی نهاده است. در بین حکمای مسلمان، صدرالمتألهین بیشترین استفاده را از آراء و نظریات او کرده است؛ به طوری که بسیاری از نظریات خاص حکمت متعالیه، ریشه در آرای فلوطین دارد. برخی از آرای فلوطین عبارتند از: اعتقاد به ذومراتب بودن هستی، قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء، قاعده الواحد، اعتقاد به ذومراتب بودن نفس و حضور مراتب وجودی در نفس آدمی، اعتقاد به حضور تمام موجودات عالم ماده در عوالم برین و... . اما دو فلسفه فلوطینی و صدرایی دارای چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی است؟ نوشتار پیش رو درصدد است ضمن معرفی آراء و نظریات اساسی فلسفه فلوطین و صدرالمتألهین، موارد مشابهت و افتراق این دو فلسفه را نشان دهد. از جمله نتایج این تطبیق و مقایسه، کشف و درک میزان تأثیرپذیری حکمت متعالیه از فلسفه فلوطین است.

کلیدواژه‌ها: فلوطین، اقانیم ثلاث، احد، عقل، نفس، صدرالمتألهین.

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم.

** دانشجوی دانشگاه باقرالعلوم.

زندگی نامه فلوطین

پلوتئوس، افلوپین یا فلوطین که ترجمه عربی نام او است، در ۲۰۵ قبل از میلاد در مصر متولد شد. (internet Encyclopedia of philosophy, p. 337)

فلوطین را مؤسس مکتب نوافلاطونی می‌نامند. (The Encyclopedia of philosophy, v. 5, p27)

فلسفه‌ای که افلوپین از استاد خود آمونیوس ساکاس آموخته بود و به شاگردش تعلیم داد، به نام فلسفه نوافلاطونی معروف شد. (هستی در اندیشه فیلسوفان، ص ۷۰)

نوافلاطونیان در کنار عقل از عناصری چون شهود، جذب و خلسه برای رسیدن به حکمت نام می‌بردند. (تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۳۵۰) به دلیل مشرب متفاوت نوافلاطونی است که برخی معتقدند فلوطین نه یک متفکر متافیزیکی به معنای دقیق کلمه، بلکه متفکری عارف است.

از نظر او راه فلسفه، شهود درونی و اندیشیدن دیالکتیکی با سود جستن از مفهوم‌های ناب در کنار تزکیه و پاک ساختن روح است. بنابراین معنی و غایت فلسفه، شناختن هستی و جهان نیست، بلکه عروج روح از طریق شناخت و تزکیه می‌باشد. او آشکارا تجربه عرفانی را منتهای فضیلت و کمال فیلسوف حقیقی می‌داند و تفکر نظری به عنوان هدف نهایی در رأی او خودنمایی نمی‌کند. (تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۴۳)

تأثیر و تأثرات فلسفه فلوطین

محققان، فلوطین را از حکمای التقاطی شمرده‌اند؛ بدین معنی که وی در آرای خود بین نظریات افلاطون و ارسطو و رواقیان و عرفان جمع کرده است. (سیر حکمت در اروپا، ص ۷۲)

فارغ از تأثیرپذیری‌ها، او در فیلسوفان پس از خود نیز تأثیر ماندگاری داشته است؛ به طوری که فلسفه و عرفان جامعه مسیحی و مسلمان، هر یک به گونه‌ای ژرف و بنیادین وامدار چشم‌اندازهای عرفانی و قواعد حکمی فلوطین است. در فلسفه اسلامی، سه مشرب معروف مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، هر یک به گونه‌ای، از حکمت فلوطین ارتزاق کرده‌اند. آغاز آشنایی مسلمانان با آرای فلوطین، به عصر ترجمه آثار حکمای

یونان در قرن ۷ و ۸ بازمی‌گردد. اتفاق درخور توجه در تاریخ این آشنایی، سوء تفاهمی است که درباره کتاب فلوطین، *اثولوجیا* پیش آمده است. کتاب *اثولوجیا* که به «معرفة الربوبیه» یا «الهیات» و یا «فلسفه اولی» ترجمه شد، اثری در دست مسلمانان بود که آن را تفسیر فروریوس بر کتاب ارسطو می‌دانستند و اولین بار به همت مترجم مسیحی، عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی (متولد ۲۲۰ هـ. ق ۸۳۵ م) برای ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی (۱۸۵ - ۲۶۰ ق) از سریانی به عربی، به نام ارسطو ترجمه شده است. سپس معلوم شد که *اثولوجیا*، یک سوم میانی تاسوعات فلوطین است. (فلسفه فلوطین، ص ۴۶)

ابن سینا نیز آرای ارسطو و فلوطین را تلفیق نمود؛ چراکه آن را از ارسطو می‌دانست. در نتیجه تأثیرات اشراقی آن در الهیات سینوی و نظریه فیض قابل مشاهده است. (*The Encyclopedia of philosophy*, v.5, p.338؛ سیر حکمت در اروپا، ص ۷۳)

همچنین این کتاب به علت سازگاری با ذوق اشراقی در بسیاری از اصول و قواعد حکمی، منشأ الهام شیخ اشراق قرار گرفته است. (ر.ک: *درآمدی بر فلسفه افلوطین*، ص ۱۲۲) از آنجا که هر یک از مکاتب فلسفی مشاء اسلامی و اشراق، همچون رودهایی در اقیانوس حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی به هم می‌رسند، حاصل تمام این تأثرات را می‌توان به گونه‌ای تکامل یافته در آثار ملاصدرا یافت. صدرالدین، صاحب *اثولوجیا* را عارفی الهی و واصل به مقامات والای معنوی و بهره‌ور از کشف و شهود و علم حضوری می‌داند. (*الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۱۰۹ - ۱۱۱ و ج ۱، ص ۶)

به دلیل شباهت جدی بین آرای فلوطین و اندیشه‌های صوفیه و عرفان مشرق‌زمین، برخی وی را پدر همه انواع عرفان نظری نامیده‌اند. (فلوطین، ص ۸ و ۱۴۳؛ سیر حکمت در اروپا، ص ۷۲) البته برخی دیگر بر استقلال عرفان اسلامی از تمام مکاتب عرفانی یونانی پای می‌فشارند. (درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۱۲۳؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مابین اکهارت، ص ۱۲۸) یاسپرس فلوطین را پدر همه انواع عرفان نظری دانسته، می‌گوید: «هیچ کس تاکنون نتوانسته است بر او پیشی بگیرد.» (فلوطین، ص ۱۴۳)

با وجود این برخی بر استغنا و استقلال تصوف و عرفان اسلامی از تمام مکاتب فلسفی و نحله‌های یونانی و به طور کلی غیراسلامی پای می‌فشارند و ادعای تأثیر مکتب نوافلاطونی را بر عرفان، از روی عناد یا شتابزدگی می‌دانند. (درآمدی بر فلسفه افلوپین، ص ۱۲۳؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۱۲۸)

طرح کلی هستی در فلسفه فلوطین

فلوطین هستی را دارای مراتب می‌داند. قول به ذومراتب و تشکیکی بودن هستی، برگرفته و البته تکمیل نظریه افلاطون در مورد وجود دو عالم معقول و محسوس است که در نظریه فلوطین، تعدد بیشتری یافت. فلوطین بین عالم معقول و محسوس، واسطه‌ای به نام روح قائل شد و البته «طبیعت» را مرتبه‌ای بین روح و ماده دانست و حتی تشکیک را در دل عالم محسوس نیز وارد کرد. به این شکل که صور را در مرتبه فوق ماده طبقه‌بندی نمود.

غیر از عقل، نفس، طبیعت و ماده، فلوطین قائل به «احد» است که برتر از هستی است. لذا از مراتب هستی شمرده نمی‌شود؛ بلکه فوق هستی است. بنابراین می‌توان گفت در نظام فلسفه فلوطین، ۵ اصل مطرح می‌شود: «احد، عقل، روح، طبیعت،

ماده». (فلوطین، ص ۱۶؛ *Encyclopedia of philosophy*, p. 457)

او واحد، عقل و نفس را «اقانیم ثلاث» می‌نامد. اقنوم (hypotasis) که گاه از آن به جوهر (substance) و اصل (principle) هم یاد می‌شود، جوهری است که خصوصیتی را که باید داشته باشند، ذاتا دارا است. خصوصیات هر اقنوم، ذاتی و لایعلل است و نمی‌توان

از چرایی آنها پرسید. (*Encyclopedia of philosophy*, p.457)

بر این اساس، عالم محسوس، اصل و اقنوم نیست. با وجود این از مراتب هستی است؛ البته نه هستی حقیقی، بلکه هستی ظاهری. (ر.ک: فلسفه فلوطین، ص ۵۷ - ۵۸ و ۳۵۸ - ۳۵۹)

روابط اقانیم و مسئله وحدت وجود

کثرتی که فلوطین در اقانیم ثلاث و مراتب هستی، ارائه می‌دهد، کثرت محض نیست؛

زیرا نوعی وحدت بر تمام آنها مسلط است. این وحدت، به رابطه بین اقانیم بازمی‌گردد. اولین نکته در رابطه اقانیم «مسئله فیضان» است. واحد، حقیقتی است که از فرط پری و امتلا همچون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد و از پرتو این فیضان، نشئه یا اقوم عقل پدید می‌آید. همراه با اقوم عقل است که وجود، حیات، علم و کثرت معقولات، ظاهر می‌شود. از فیضان نشئه عقل، اقوم نفس حاصل می‌شود و جهان محسوس نیز خود پرتوی از نفس کلی است که نفوس جزئی پرتوهایی از وجود اویند. بنابراین هر چه از واحد دورتر می‌شویم، از وحدت کاسته و به کثرت افزوده می‌شود؛ کثرتی که ناشی از فیضان و صدور نشئات برتر است. (درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۱۴)

نکته دیگری که رابطه اقانیم را به تصویر می‌کشد، «بساطت» اقانیم است. فلوطین معتقد است در مراتب اقانیم و هستی، مراتب بالاتر از تقسیم‌ناپذیری و بساطت بیشتری برخوردارند و مرتبه‌ای که بسیط باشد، به نوعی مراتب پایین‌تر را در خود دارد. (اثولوجیا، ص ۷۴) واحد، همه نشئات را در خود دارد؛ چنانچه واحد در همه اعداد سریان دارد و عقل که علت نفس است، معلول را در خود دارد و معالیل و مراتب مادون نفس نیز به نحوی در وجود نفس، تحقق و حضور دارند. از این مسئله به «اتحاد یا وحدت اقانیم» تعبیر می‌شود. (درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۱۴)

فلوطین به پیروی از افلاطون بر آن است که اشیای جهان محسوس، اعم از جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها تصاویر و سایه‌های موجودات حقیقی و هستی‌های راستینی به نام مُثُل و صور معقوله می‌باشند و همه صوری که در جهان محسوس‌اند، از آن جهان آمده‌اند. (دوره آثار فلوطین، ج ۲، ص ۷۸۶)

تصویر بودنِ عوالم پایین برای عوالم بالا، لوازمی را نیز در پی دارد؛ از جمله اینکه همچنان که تصویر، همواره در تحقق خود محتاج صاحب تصویر است، فقر و احتیاج مراتب پایین‌تر به بالاتر نیز دائمی است. لازم دیگر، آن است که تصویر نیز همچون صاحب تصویر قدیم است و آغاز زمانی ندارد. لذا فلوطین معتقد است هیچ زمانی

نبوده که در آن، جهان محسوس نبوده باشد. (همان، ج ۱، ص ۳۰۵) دیگر اینکه همچون تصویر که مطابق بر صاحب تصویر است، عالم محسوس نیز مطابق عالم معقول است. فلوطین از مطابقت عالم محسوس با عالم معقول، با عنوان «اصل تقدیر» یاد کرده است. (ر.ک: همان، ص ۳۳۹ و ۳۳۸ و ۳۲۵)

مسئله اتحاد اقانیم و رابطه عینیت در عین غیریت فیض و مستفیض، حاکی از اصل وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است که سنگ بنای هر نظریه وحدت وجودی است. بسیاری فلوطین را وحدت وجودی (pantheist) می خوانند؛ بدین معنا که او حقیقت را واحد می داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می شمارد و تمام موجودات را تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می پندارد. بنابراین تمام موجودات پرتوی از حقیقت احدند و همو مبدأ و غایت موجودات در قوس نزول و صعود است. (سیر حکمت در اروپا، ص ۶۷)

البته برخی هم معتقدند نمی توان افلوطین را بی قید و شرط، وحدت وجودی خواند؛ چراکه گرچه او خلق از عدم را رد می کند، اما فیضان کاملاً وحدت وجودی خدا را مخلوقات فردی را هم که نوعی خودپراکنی خدا است، نمی پذیرد. به عبارت دیگر وی می کوشد تا راه میانه‌ای بین آفرینش توحیدی از یک سو و نظریه وحدت وجود از سوی دیگر پیش گیرد. (تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۳۸)

این اختلاف، ناشی از معانی متفاوتی است که میان اندیشمندان برای «وحدت وجود» رقم خورده است. وحدت وجود در معنایی کلی، نظریه‌ای در باب رابطه خدا و جهان هستی است. (تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۲۱۹ - ۲۱۵) به طور کلی سه تقریر عمده از وحدت وجود عبارتند از: ۱. وحدت‌انگاری محض و یکسانی خدا و جهان یا وحدت وجود و موجود؛ ۲. نایکسانی همراه با نوعی اتحاد که تحت عنوان حلول، اتحاد و نیز وحدت وجود و کثرت موجود از آن تعبیر شده است؛ ۳. یکسانی در عین نایکسانی یا وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. (وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، ص ۹۸)

تعبیر مشهور و البته اشتباه وحدت وجود یا پانتئیسم، تقریر اول است که وحدت

وجود افلوطین از جهات مختلف با این تقریر در تقابل است. چنان‌که در بحث احد خواهد آمد، اَحَدِ فلوطینی مطلقاً متعالی است و تعالی او تا بدانجا است که او را فوق هستی می‌نامند.

اصالت وحدت

فارغ از مسئله وحدت وجود، مفهوم «وحدت» امری محوری در نظریه فلوطین است. هر مرحله از نظام تشکیکی فلوطین به نحوی خصوصیتی وحدانی دارد. احد، عامل و منشأ وحدت سایر موجودات معرفی می‌شود. موجود بودن در حقیقت واصل، واحد بودن است. هر چه وحدت شدیدتر باشد، وجود شدیدتر است. فلوطین، چینش، نظم و زیبایی جهان را برخاسته از وحدت آن می‌داند. از نظر او هر چند وحدتی که در جهان محسوس آشکار است، به مراتب از وحدت کامل و اصیل، دور است، اما همین وحدت است که به این جهان، واقعیت می‌بخشد. (Encyclopedia of philosophy, p.457)

گویا فلوطین وحدت را مقوم تمام حقایق می‌داند و وحدت در نزد او حتی بر وجود مقدم است؛ چراکه او اولین اقنوم را که مبدأ سایر اقانیم بلکه مبدأ سایر اقانیم و کثرات است، «احد» که ناظر به وحدت است نامید و آن را برتر از هستی دانست و هستی را از اقنوم متأخر از او، یعنی عقل آغاز کرد. همین «او» سبب شده است که نظریه فلوطین «اصالت وحدت» به شمار آید. ژیلسون می‌گوید اینکه فلوطین امر فوق هستی را واحد می‌نامد، بیانگر آن است که وی وحدت را ملاک حقیقت می‌داند؛ چه آنکه خود او گفته است: «به کثیر و مرکب، نتوان گفت هست» اما در عین حال، او وحدت‌انگاری یا همه‌خداانگاری را از ساحت مکتب فلوطینی به دور می‌داند. (هستی در اندیشه فیلسوفان، ص ۷۰)

اقنوم اول، احد

اقنوم اول، احد یا واحد است و دارای احکام زیر:

۱. فوق هستی است. «احد» خود وجود نیست و از همین رو است که می‌تواند منشأ همه موجودات باشد. او واحد را فراتر از هستی می‌داند. برهانش آن است که هر چه

هستی دارد، از شکلی خاص برخوردار است؛ اما او بی شکل است. پس هستی نیست. هستی باید به نحوی باشد که بتوان درباره اش گفت: «این»؛ یعنی محدود باشد، ولی او را نمی توان با «این» مورد اشاره قرار داد. (دوره آثار فلوطین، ج ۲، ص ۷۲۷)

کاپلستون فوق هستی بودن احد را چنین توجیه می کند: «اما این بدان معنا نیست که واحد، هیچ یا غیر موجودات است؛ بلکه به این معنی است که برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه ای داریم. مفهوم وجود از متعلقات تجربه ما مأخوذ است، اما واحد از همه آن اشیا و متعلقات برتر است و در نتیجه از مفهومی هم که بر آن اشیا مبتنی است، برتر و متعالی است.» (تاریخ فلسفه غرب، ص ۵۳۶)

از نظر ژیلسون، فلوطین موجود بودن را با وحدت صرف بودن ناسازگار می بیند و معتقد است چون قرار است احد، وحدت محض باشد، نباید موجود باشد؛ چون موجود، واحد است نه وحدت. بدین ترتیب، تنزلی اساسی در جایگاه هستی صورت می گیرد و وجود در نظام عالم، نه اول، بلکه دوم خواهد بود. (هستی در اندیشه فیلسوفان، ص ۷۱)

۲. توصیف ناپذیری (الهیات سلبی) (negathve theology). افلاطون، ایده نیک محض را دارای دو گونه صفات متقابل ثبوتی و سلبی می دانست؛ اما فلوطین بر آن است که آدمی صرفاً می تواند بگوید که ذات بسیط و مطلق فوق هستی، چه چیزی نیست؛ ولی نمی توانیم بگوییم چیست. (دوره آثار فلوطین، ج ۲، ص ۷۰۶) نمی توان از احد سخن گفت و اسمی را بر او نهاد؛ چون هر چیز که پذیرنده اسم باشد، در حد آن اسم، مقید می گردد؛ اما ما چون با عالم اشیا خو گرفته ایم و به هر چیز اسمی می نهیم، بر او نیز - به قول افلوطین - ناگزیریم اسمی نهیم. لذا افلوطین او را به چند اسم می خواند: احد، واحد، اول، خیر مطلق، اصل، فوق هستی. اما در عین حال تأکید می کند این اسنادها، واقعی نیست؛ بلکه تعبیرهای مجازی است. (تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۳۴۶)

این سخنان، الهیات فلوطین را در جرگه الهیات سلبی وارد می کند که به معنای «امتناع سخن گفتن ایجابی درباره خداوند و اوصاف او و انتخاب شیوه سلبی به عنوان تنها شیوه صحیح سخن گفتن از خدا است.» (آینه های نیستی، الهیات سلبی در آثار مولانا و مایستر اکهارت، ص ۳۰ - ۲۶)

۳. وحدت غیر عددی. به گفته فلوطین، او واحدی است یکتا، اما نه به عدد، بلکه وحدتش مطلق و منزّه از شمار و تعداد است. (ر.ک: فلسفه فلوطین، ص ۱۳۵)
۴. احاطه ناپذیری. ذات واحد نخستین به دلیل اطلاق و بساطت (pure simplicity) محض، فوق هستی است و لازمه فوق هستی بودن، محیط بودن بر سایر اشیا است؛ چنان که فلوطین گفته است: «کسی نمی تواند بر او احاطه (Covering) یابد؛ اما او به مادون محیط است.» (دوره آثار فلوطین، ج ۲، ص ۷۲۷ - ۷۲۸)
۵. مبدأ المبادی (origin of origins) و غایه (End of Ends) الغایات بودن. «فلوطین به پیروی از افلاطون، احد را مصدر و مبدأ و منشأ هستی می خواند که در قوس نزول از او نشأت گرفته اند و در قوس صعود همه چیز به او بازمی گردد و می کوشد تا با احد متحد گردد.» (همان، ص ۷۱۷ - ۷۱۸)
- به نظر او فوق هستی، مصدر و بالقوه همه چیز است؛ اما بالفعل، هیچیک از آنها نیست. (همان، ج ۲، ص ۷۱۷) از دیگر صفات واحد، عدم مکانمندی، حضور همه جایی و نگنجیدن در ذهن به دلیل بساطت است. (همان، ج ۲، ص ۷۳۱؛ ر.ک: فلسفه فلوطین، ۱۷۸ و ۱۷۵ و ۱۵۸)
۶. علم احد. علم احد از مواضع چالش برانگیز نظام فلوطین است. او صفاتی چون عقل، علم و حیات را مادون مرتبه احد می داند. او ذات احد را نه مصداق علم و نه مصداق جهل می خواند. بنابراین اولین اصل متمایز او در باب علم آشکار می شود. از نظر فلوطین، احد نه عالم است نه جاهل، اما عقل، عالم است. این نظر فلوطین برخی از جمله کاپلستون را بر آن داشته است که حتی منکر علم احد به خویشتن شود. (تاریخ فلسفه غرب، ص ۵۳۶) اما نظر دیگر آن است که آنچه از احد نفی شده است، علم حصولی است؛ چراکه فلوطین جهل را نیز از احد نفی می کند. (هویت فلسفه اسلامی، ص ۵۷) احتمال دیگر آن است که منظور فلوطین از نفی علم و جهل از احد، ناظر به محدودیتی است که هر وصفی برای موصوف به دنبال دارد؛ همانطور که در عرفان اسلامی از مقام ذات، به عنوان مقام «لا اسم ولا رسم» تعبیر می شود.

۷. فاعلیت. مسئله مهم نزد نوافلاطونیان - از فلوطین گرفته تا پیروان او - توضیح نحوه ربط وحدت به کثرت و کیفیتِ انتشای موجودات متعدد از واحد محض است. فلوطین در برابر نظریهٔ خلق از عدم، نظریه فیضان یا صدور را مطرح می‌کند. او هر گونه فاعلیت را مستلزم انفعال و در نتیجه ترکیب و منافی وحدت و بساطت احد می‌داند. از سوی دیگر احد، خاستگاه تمام موجودات است. برون‌رفت از این مشکل، طرح نظریه‌ای است که بعدها «فیضان» (Emanation) نامیده شد. علت فیضان، نه ارادهٔ فیاض و نه قابلیتِ مستفیض، بلکه امری قهری و اجتناب‌ناپذیر است. فرایند فیضان در سخنان فلوطین تنها در قالب استعاراتی بیان شده است: «چون چشمه‌ای که از غایت امتلا سرریز شده است یا همچون خورشید که نور می‌پراکند یا برف که سرما می‌پراکند و یا زبانهٔ آتش که نور ساطع می‌کند...» (دوره آثار فلوطین، ج ۲، ص ۶۶۸؛ درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۱۴)

گاه صدور کثرت از وحدت، تولید نامیده می‌شود و تولید نیز نتیجه و حاصل نگرش و نظر است. منظور از تولید و ایجاد فرود آمدن و نزول است. (فلوطین، ص ۲۳) اندیشیدن به شیء برابر با ایجاد آن است. معالیل از طریق فکر و اندیشه، همچون تصاویری ایجاد می‌شوند؛ اما متفکر وقتی صورت را ایجاد می‌کند که آنها را در خود داشته باشد. بنابراین در فرایند فیض معالیل از قبل، تحقق دارند و در این فرایند صرفاً فرود می‌آیند.

(Encyclopedia of philosophy, p.690)

فلوطین، فرایند فیض را ذومراتب و مشکک وصف می‌کند و در صدر این مراتب، فیض یا عقل یا صادر نخستین را می‌نشانند. (دوره آثار فلوطین، ج ۳، ص ۷۲۸ و ۷۲۷) در جای دیگر وی تنها فیض بلاواسطهٔ فوق هستی (احد) را که ضرورتاً از ذات او صادر گردیده و در مرتبهٔ پس از او قرار دارد، «هستی» بلکه «همهٔ هستی» می‌داند. (همان، ص ۷۱۷ و ۷۱۸)

۸. اراده. دیدگاه‌های متفاوتی در مورد اراده احدِ فلوطینی وجود دارد. دیدگاه اول، احد را از نظر فلوطین، فاقد اراده و اختیار می‌داند و فیضان را فرایندی قهری و ضروری و عاری از هرگونه خودآگاهی و قصد می‌داند؛ چنان‌که فلوطین گفته است: «این جهان محسوس، در نتیجه اندیشیدنی که ضرورت موجود شدن آن را آشکار ساخته باشد پدید

نیامده، بلکه بدان جهت پیدا شده است که ضروری بود که طبیعتی دوم موجود باشد.» (همان، ج ۱، ص ۳۰۷)

بر این اساس بسیاری از محققان، فیض ضروری فلوطین را منافی اختیار و توانایی احد می‌دانند؛ چرا که ضروری است هر اقلومی از خود بهره‌ای به دیگری بدهد. دیدگاه دیگر آن است که منظور فلوطین از سلب اراده، سلب اراده تشبیهی و فاعلیت بالقصد است که مستلزم نوعی نقص می‌باشد؛ وگرنه نوعی اراده ذاتی به معنای محبت او نسبت به ذات خود را برای احد ثابت می‌کند و ذات احد را عین اراده‌اش می‌داند. (هویت فلسفه اسلامی، ص ۶۲ - ۶۶) همچنین می‌توان نفی اراده را به دلیل نفی هرگونه صفت محدودکننده از مقام لاحدی احد دانست.

اقلوم دوم، عقل

فلوطین در اقلوم دوم شدیداً متأثر از نظریهٔ مُثُل افلاطونی است. وی به پیروی از افلاطون، بر آن است که هر یک از موجودات دیدنی یا نادیدنی، دارای صورت اصلی و حقیقی در عالمی به نام عالم معقول می‌باشند و هر یک از موجودات جهان محسوس، در جهان دیگری نیز به عنوان ایده‌ها و ذرات معقول وجود دارند. عقل کلی به عنوان اقلوم دوم و صادر بی واسطه فوق هستی، جایگاه تمام صور معقوله و مثل است که با آن متحدند و در حقیقت همان علم و آگاهی عقل کلی به خویشتن خویش می‌باشند. عقل، تصویر احد است. عقل، اولین مرتبهٔ هستی و اساساً خود هستی است. حقیقت عقل چیزی جز هستی نیست. هیچ حجاب و ظلمتی در عالم معقول وجود ندارد. در قلمرو جهان معقول، هر موجودی در عین اینکه موجودی خاص است، کل موجودات نیز می‌باشد. (اثولوجیا، ص ۲۸۲، ۶۶۵، ۷۶۱)

اما متعلق اندیشهٔ عقل، تنها احد نیست؛ بلکه عقل، خود را نیز می‌اندیشد. این، در حالی است که هستی‌اش جز اندیشه نیست. بنابراین عقل و عاقل و معقول یک چیزند. (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت). جهان معقول، حیات بی‌رنج است. عالم معقول

بالفعل است و بالقوه نیست. البته فلوطین معتقد است جهان معقول، مانند جهان محسوس، دارای ماده است. منتها ماده جهان معقول، معقول است و ماده جهان محسوس، محسوس است و به تبع ماده، کثرت در جهان معقول راه می‌یابد. (همان، ص ۲۰۳، ۲۲۷، ۷۴۱ و ۷۶۱) فلوطین، عقل را بیرون از زمان و مکان می‌داند و در این نظر نیز متأثر از افلاطون است. (Encyclopedia of philosophy, p. 459)

اقنوم سوم، نفس

نفس‌شناسی فلوطین، ورق‌های زرینی را از نوشته‌های او تشکیل می‌دهد. از جمله ویژگی‌های آن، ارائه نظریه‌ای همه‌جانبه و جامع نسبت به حقیقت نفس، جایگاهش در هستی، نحوه پیدایش نفس و کیفیت فرجام آن است.

فلوطین مطابق آنچه در مورد رابطه اقایم و مراتب هستی عنوان کرده بود، نفس را انگاره، عکس و تصویر مرتبه بالای خود یعنی عقل می‌داند. نفس از عقل می‌تراود و عقل آن را پرورش می‌دهد و تدبیر می‌کند. (دوره آثار فلوطین، ص ۶۶۵ - ۶۶۴)

بخش قابل توجهی از اتولوجیا به اثبات تجرد نفس اختصاص دارد. از نظر فلوطین، روح، جوهر است و هستی‌اش موقوف به هستی جسم نیست، بلکه پیش از آنکه در کالبد جسمانی درآید، وجود دارد. (همان، ص ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰ و ۶۴۸) هستی عقل، تفکر صرف و اندیشه محض است، اما هستی روح، تفکر محض نیست؛ بلکه علاوه بر اندیشیدن، فعالیت دیگری مانند تدبیر بدن و تصرف در آن و تهذیب ذات خود و هبوط از عالم معقول و عروج به موطن اصلی خویش را نیز بر عهده دارد. (همان، ص ۶۴۳)

نفس در ذات خود دارای تشکیک و مراتب است. نفس دارای مراتبی طولی است که بالاترین مرتبه آن مرتبط با عقل در عالم بالا است. (oxford, p.690)

با توجه به آنکه فلوطین، نفس را امری مجرد از عالم بالا می‌داند که قبل از تعلق به کالبد جسمانی وجود داشته و سپس به این عالم هبوط کرده است، مشکلات رابطه نفس مجرد با بدن، دامنگیر فلسفه او نیز می‌شود. اینکه چگونه نفس مجرد با بدن ممتد رابطه

دارد و چطور می‌تواند در جهان با امتداد جسمانی عمل کند و نامتقسم باقی بماند و چطور نفس مجرد، در بدن ممتد حاضر است، اما یکی تقسیم‌پذیر است و دیگری چنین نیست، فلوطین راه‌حل‌های نافرجام و ناکامی برای این مسائل ارائه داده است. (Routledge Encyclopedia of philosophy, p. 459) وی قائل است به دلیل بساطت نفس و مجرد او از ماده، از اشیای مادون خود متأثر و منفعل نمی‌شود و حتی وقتی بدن مادی را به عنوان ابزار و آلتی برای رسیدن به اهداف خویش به کار می‌گیرد، هرگز منفعل نمی‌شود. (دوره آثار فلوطین، ص ۴۵؛ فلسفه فلوطین، ص ۴۷۷ - ۴۷۸)

فلوطین نفس را مسافری می‌داند که از مبدأ خویش جدا شده و به عالم مادون سفر کرده و در پست‌ترین مراتب کون، گرفتار شده است و حال باید درصدد برآید که این راه را مجدداً طی کند. (درآمدی بر فلسفه افلوطین، ص ۶۲) هبوط از نظر فلوطین همان اتحاد نفس با بدن است. (تاریخ فلسفه غرب، ص ۵۳۹) اقاویم و مراتب هستی با هم متحد و متصل و مرتبطند. این پیوستگی و اتصال، امکان سیر صعودی نفس را به مراتب بالا میسر می‌سازد. (همان، ص ۴۹ و ۵۰)

سومین توضیح این امکان، وجود اقاویم سه‌گانه در روح آدمی علاوه بر جهان خارج است. فلوطین قائل است: «اقاویم همان‌گونه که در خارج موجودند در ما نیز حضور دارند» اما اکثر انسان‌ها از وجود آن در درون خود آگاه نیستند. این امر امکان بازگشت نفس به عالم بالا و اتحادش با احد را فراهم می‌سازد. (دوره آثار فلوطین، ص ۶۷۴)

اولین مرحله در فرایند رهایی، تطهیر و تزکیه و آزاد کردن خویشتن از سلطه جسم و حواس است. این مرحله، همه فضیلت‌های اخلاقی معمول و متداول را شامل می‌شود. مرحله بعد، اندیشه، عقل و فلسفه است. او فلسفه را وسیله‌ای برای انتقال و بازگشت نفس به ریشه‌های عقلانی می‌داند. در مرحله سوم، نفس از اندیشه فراتر رفته به شهودی از نفوس می‌رسد. اما همه اینها تنها مقدمه‌ای است برای مرحله عالی و نهایی که اعتلا یافتن به احد مطلق از راه خلسه و وجد، و جذب و حالت بی‌خودی است که طی آن به گونه‌ای عارفانه با خدا یکی گردد. نفس در این مرحله از بیرون به خدا نمی‌نگرد بلکه با

خدا یکی می‌شود. به طوری که نفس همان خدا می‌شود. (تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۳۴۹) فلوطین قائل به بقای نفس است. نفس واقعی است و آنچه واقعی است، از بین نمی‌رود. (تاریخ فلسفه غرب، ص ۵۳۹) اما سرنوشت نفوس در ابدیت متفاوت است. او در حقیقت نفوس کامل، وحدت و اتصال با احد و درباره نفوس ناقص، نوعی تناسخ را طرح می‌کند که شبیه نظریه افلاطون است.

به گفته فلوطین، نفس در صورت عدم تهذیب، به کالبد یکی از حیواناتی که با صفات مکتسبه او تناسب دارد، وارد خواهد شد و ارواح عادل و متقی که فضایل مزبور را از طریق تعقل تحصیل نکرده‌اند، وارد ابدان زنبور عسل و مورچگان خواهند شد. (همان، ص ۴۸۳ - ۴۸۴) فلوطین به پیروی از افلاطون قائل به نوعی تجسم اعمال نیز هست. (دوره آثار فلوطین، ج ۱، ص ۲۵۰، ۵۱۱)

ماده

رأی فلوطین در مورد ماده، ترکیبی از اندیشه‌های افلاطونی و ارسطویی و ارفه‌ای و نوفیثاغورثی است. ماده، نهایت چیزی است که از واحد صادر می‌شود. از این نظر ماده، ظلمت است، اما از آن جهت که پایین‌ترین مرحله جهان را تشکیل می‌دهد و در ترکیب اشیای مادی دخالت دارد، نمی‌توان گفت تاریکی محض است. (تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۴۱) ماده از این جهت که هیچ وصف ایجابی ندارد، شبیه احد است. قوه محض است. خودش دستخوش تغییر نمی‌شود، اما مقوم هر تغییری است. (Encyclopedia of philosophy, p. 460) فلوطین، تحت تأثیر نوفیثاغوریان، ماده را اصل شر می‌خواند. (دوره آثار فلوطین، ج ۱، ص ۳۹۰) شر بودن ماده به معنای شر بودن عالم ماده نیست؛ بلکه صرفاً اشاره‌ای است به جهت فقدان و نقصان آن. همچنین فلوطین قائل است جهان محسوس تصویر و رونوشتی است از جهان معقول و لذا مطابق آن است. جهان ماده تصویر عقل است؛ اما به لحاظ مرتبه وجودی نازلش نمی‌توان انتظار داشت که همتای عقل باشد؛ چرا که در این مرتبه از هستی جهانی بهتر از این عالم نمی‌توانست تحقیق یابد. (رک: تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۴۱) از دیگر نتایج این مطابقت، قول به قدم عالم ماده به عنوان رونوشتی از عالم عقل می‌باشد. (همان، ج ۱، ص ۳۰۵)

صدر المتألهین

صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، مشهور به صدر المتألهین و ملاصدرا (۹۷۹ یا ۹۸۰) در شیراز به دنیا آمد. او مؤسس حکمت متعالیه و از شارحان بزرگ مکتب مشایی و اشراقی است و عمق مدعای عرفان را فهم کرده و بر متون دینی و مذاق شریعت، مسلط و آگاه است.

مقایسه آرای دو فیلسوفی که بیش از ۱۴ قرن با یکدیگر تفاوت زمانی دارند، قیاس مع الفارق است؛ اما آنچه نام این دو فیلسوف را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد، نظریات بدیع و مخصوصی است که در هر دو فیلسوف، مشترک است. در یک کلام، ملاصدرا در بسیاری از اندیشه‌های خاص حکمت متعالیه که نظام فلسفی او است، تحت تأثیر نویسنده کتاب *اثولوجیا* است؛ گرچه در اندیشه‌های عام فلسفی به شدت از ابن سینا و به تبع از ارسطو متأثر است. (درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۴۳؛ ر.ک: حکمت متعالیه؛ بررسی و نقد حکمت صدر المتألهین، ص ۱۶ - ۴۹) وی در بیان بسیاری از نظریات خود به کرات به کتاب *اثولوجیا* ارجاع می‌دهد؛ از جمله:

۱. طبیعت جسم، سیلان و فنا است و بقا و قوام او به نفس است. (*الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۳، ص ۱۱۱)
۲. در خصوصیات عالم عقل و اینکه عالم اعلی حی و تام است و اختلافش به قرب و بعد نسبت به عقول اولی است. (همان، ص ۳۴۰)
۳. اتحاد عقل و عاقل و معقول. (همان، ص ۴۲۷)
۴. رابطه صنم و مُثُل. (همان، ج ۶، ص ۲۷۷)
۵. صفات همه اشیا در عقل یافت می‌شود. (همان، ص ۲۸۱)
۶. ما هو و لم هو در مفارقات، شیء واحد است و نفس حقیقتشان، نفس کمالشان است. (همان، ج ۷، ص ۶، ج ۱، ص ۸۸)
۷. قاعده امکان اشرف. (همان، ص ۲۴۴)

۸. قاعدهٔ امکان اخس. (همان، ص ۲۵۸)
۹. «الواحد المحض هو علة الاشيا كلاً وليس بشيء من الاشياء...». (همان، ج ۷، ص ۳۳)
۱۰. عدم رویت و فکر و علم ارتسامی در باری تعالی. (همان، ص ۵۵)
۱۱. ترکیب عالم از هیولی و صورت. (همان، ص ۱۴۷)
۱۲. هر جرم غلیظ یا لطیف، علت وحدانیت و اتصال خود نمی‌تواند باشد؛ بلکه نفس، علت اتصال جرم است. (همان، ص ۱۵۰)
۱۳. فی أن العقل کل الاشياء وان لیس فی العقل شیء الا و هو مطابق لکون شیء آخر. (همان، ص ۲۸۱)
۱۴. در اثبات صور و مثل. (همان، ص ۱۷۵)
۱۵. اشاره به شهودات شیخ یونانی و خلع بدن. (همان، ص ۲۱۸)
۱۶. در سلوک نفس از عالم اسفل به عالم اعلی. (همان، ص ۲۸۱)
۱۷. در حشر نفوس نباتی. (همان، ص ۳۳۳)
۱۸. در باطن انسان عنصری، انسانی نفسانی و حیوانی برزخی است و اثبات انسان عقلی، فرس عقلی و نبات عقلی. (همان، ص ۲۴۰)
۱۹. نویسنده اثولوجیا، از وجوب بالذات به سکون و از وجوب بالغير، به حرکت تعبیر کرده است.
۲۰. ممکنات همگی نزد مبدأ اول ضرورتاً حاضرند و تجدد و تغییر و تعاقب برخی از آنها تنها در مقایسه با برخی از اوعیه وجود است. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹)
۲۱. در نظریه تجلی و فیض و ظهور و اینکه ممکنات، آینه‌های ظهور حق و محل تجلی اویند و حق تجلی و ظهور واحدی دارد که آن نزول وجود واجبی در قالب تعینات است. (همان، ج ۲، ص ۳۵۷)
۲۲. قاعدهٔ الواحد. (همان، ج ۷، ص ۲۷۳)
۲۳. صدور مستقیم و با واسطه از واحد. (همان، ج ۶، ص ۲۷۸ و ۲۷۹ و ج ۷، ص ۲۷۲)

۲۴. سرآغاز قوس نزول و پایان قوس صعود بودن مبدأ اول. (همان، ج ۶، ص ۲۷۹)

۲۵. قول به مراتب سه گانه عقل و نفس و جسم در عالم. (همان)

موارد مذکور، تماماً نظریات حکمت متعالیه است که صدر المتألهین ضمن ارجاع به *اثولوجیا* و نقل قول مؤلف آن، به توصیه و توضیح بیشتر آنها پرداخته است. آنچه از مطالعه این فراها به ذهن تبادر می‌کند، تأثیر شایان توجه نظریات *اثولوجیا* بر صدر المتألهین است؛ به طوری که بسیاری از ناب‌ترین و مشهورترین آرای فلسفی حکمت متعالیه را به گونه‌ای روشن و غیرقابل انکار، ریشه در *اثولوجیای* فلوطین دارد.

طرح کلی حکمت متعالیه و مقایسه آن با فلسفه فلوطین

حکمت متعالیه بر دو رکن اصالت وجود و تشکیک وجود استوار است. برخلاف فلوطین که وجود را در مراتب حقایق عالم تنزل داد، در حکمت متعالیه، وجود اصل و حقیقت هر چیز است. (*الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۶) فلوطین، وحدت را مقوم تمام حقایق دانست؛ چنان‌که احد را که مقوم اصلی اش وحدت است، اقنوم اول و در صدر مراتب حقایق معرفی نمود و بدین ترتیب او وحدت را مقدم بر وجود دانست. اما در حکمت متعالیه، وحدت، مساوق و به وزان وجود است؛ یعنی وجود و وحدت، مفهوماً متغایر و در عین حال، متحدند. هر امری تا تشخیص نیافت، وجود نمی‌یابد. لذا هرچه وجود قوی‌تر و شدیدتر باشد، وحدت نیز چنان است. (*وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، ص ۲۴)

اما هر دو نظام در مسئله ذومراتب بودن عالم با هم مشترکند. فلوطین، مراتب هستی در قول افلاطون را به سه عالم عقل و نفس و حس رساند. صدرا نیز هستی را امری ذومراتب دانست و تفاوت در شدت و ضعف را از خواص حقیقت وجود شمرد. (تعلیق بر شفا، ج ۲، ص ۱۰۷۲)

از آن مهم‌تر روابطی را که فلوطین بین مراتب هستی و اقانیم به طور کلی برقرار دانسته و آنها را به نوعی متحد با هم و سایه و تصویر مراتب بالاتر از خود شمرده است، در حکمت متعالیه کاملاً مورد پذیرش و بسط و گسترش قرار گرفته است. صدر المتألهین

مراتبِ پایین‌تر هستی را تنزل‌یافته و رقیقه حقایق بالا دانسته است و حقایقِ عوالمِ بالا را وجوداتِ برتر و جمعی خوانده که تمام حقایقِ مادون را به نحو اعلی و اشرف در خود دارند. (شرح اصول کافی، ص ۲۷۵)

اینکه مراتب بالاتر وجود از بساطت بیشتری برخوردارند، پس وجود جمعی و محیط بر مراتب پایین‌ترند، مسائلی است که عینا در هر دو فلسفه تکرار شده است. آنچه در حکمت متعالیه تحت عنوان رقیقه بودنِ عوالمِ پایین‌تر نسبت به حقایق بالاتر، یعنی رابطه حقیقت و رقیقت بین مراتب هستی آمده است، همان چیزی است که فلوطین از آن تعبیر به رابطه تصویر و سایه و صاحب تصویر و سایه کرده است. بیانات خود صدرالمتألهین که پیشتر بدان اشاره شد، نشان می‌دهد این نقطه مشترک یک امر اتفاقی نیست؛ بلکه مطالعه افکار فلوطین زمینه‌ساز این دسته از نظریات در حکمت متعالیه بوده است. بحث تشکیک با توضیحات پیش‌گفته، مبدأ و خاستگاه بسیاری از نظریات ابتکاری و خاص صدرالمتألهین می‌باشد. (ر.ک: وحدت وجود در حکمت متعالیه، ص ۲۹۳ - ۳۱۲)

مهم‌ترین لازمه تشکیک، بحث وحدت وجود است که فلوطین را در شمار فیلسوفان وحدت وجودی قرار داده است. در حکمت متعالیه نیز دو تقریر از وحدت وجود، یعنی وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود به عنوان روح حاکم بر این نظام فلسفی، مطرح می‌شود. (ر.ک: مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۱۵۶ - ۲۰۶؛ ر.ک: ریح مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ص ۵۶۱)

گذشت که طبق نظر فلوطین مراتب بالاتر وجود به دلیل وحدت و بساطت بیشتر از هر گونه کثرت و ترکیب بری است. از آثار بساطت و نفی ترکیب، برخوردار از کمالات مادون است و فلوطین بدین نکته نیز متفطن بود. او واحد و سپس عقل را در بردارنده کمالات همه اشیا می‌داند.

ملاصدرا این نکته اساسی را از اتولوجیا بهره برد و در قالب قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشی منها» پروراند. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۷، ص ۳۳) معنای قاعده فوق آن است که تمام اشیا و موجودات، به نحوی با بسیط الحقیقه

متحدند و لذا بر آن حمل می‌شوند. از سوی دیگر بسیط الحقیقه هیچ یک از آنها نیست. در مورد نوع حمل، دو نظر وجود دارد. ۱. به حمل شایع، منظور از اشیا وجود الهی آنها است؛ ۲. منظور، وجود خاص موجودات است که به حمل حقیقه و رقیقه بر آن حمل می‌شود؛ چرا که تنها جهات وجودی و ایجابی اشیا می‌توانند بر بسیط الحقیقه حمل گردند. (نهایة الحکمه، ص ۳۳۵ - ۳۳۸؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۱۶۸؛ بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لا یتبیز، ص ۲۰۰) قسمت دوم قاعده که سلب حمل است، در واقع سلب نقایص اعدام و بنابر نظر دوم سلب وجود خاص اشیا است. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۱۱۰ - ۱۱۷)

ملاصدرا در موارد متعددی از قاعده فوق، بهره برده است که برخی از آنها به این شرح است: ۱. اثبات اینکه واجب الوجود کل اشیا است و به وجود جمعی خویش همه کمالات وجودی اشیا را دارا است و از این رو کمال مطلق است؛ ۲. اثبات سریان صفات ذاتی حق در همه موجودات عام، متناسب با مراتب خاص وجودی هر کدام؛ ۳. اثبات توحید و وحدت حقه حقیقه حق؛ ۴. اثبات قاعده «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است»؛ ۵. اثبات علم اجمالی حق تعالی به اشیا در عین کشف تفصیلی؛ ۶. اثبات توحید و رد شبهه ابن کمونه؛ ۷. اثبات اتحاد نفس ناطقه با همه قوای خویش و... (بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و منادشناسی لا یتبیز، ص ۲۱۸)

مبدأشناسی حکمت متعالیه و مقایسه آن با احد فلوطینی

گذشت که فلوطین، احد را سرچشمه و مبدأ و منشأ همه موجودات می‌داند؛ اما در عین حال، آن را برتر از هستی می‌شمارد؛ اما به طور کلی در فلسفه اسلامی، ذات باری تعالی که احد و واحد است، اصل وجود و کامل‌ترین موجودات است. این مسئله در حکمت متعالیه با طرح مسئله «اصالت و تشکیک وجود» قوت بیشتری می‌یابد. مفهوم «موجود» بر خداوند و ممکنات به اشتراک معنوی حمل می‌شود؛ اما این مسئله از قدر و منزلت حضرت الوهیت نمی‌کاهد؛ چراکه برخلاف فلوطین که وجود را منحصر در موجودات

متعین و محدود می‌دید، وجود دو گونه است: محدود و نامحدود و وجودات، علی‌رغم وحدت و اشتراک مفهومی، در وجود خارجی شدت و ضعف دارند که شدیدترین مرتبه وجودی واجب الوجود است.

فلوطین گاه احد را خدا نیز خوانده است؛ اما خدای او با خدای ادیان بسیار متفاوت است. احد، خدای زنده کتاب مقدس نیست. به خشم نمی‌آید و به آدمیان رحمت و عنایت نمی‌کند. خدای فلوطین موضوع عشقی بی‌نهایت است؛ ولی خود او به آفریدگان، عشق نمی‌ورزد. برای این خدای یکتا نه تشریفات مذهبی هست و نه جامعه مذهبی. (فلوطین، ص ۴۰ - ۴۱) در نتیجه خدای فلوطین بسیار متفاوت از خدای ادیان است؛ برخلاف حکمت متعالیه که می‌کوشد کمال تطابق را بین واجب الوجود و متون دینی در مورد خداوند رعایت کند.

همچنین برخلاف الهیات سلبی فلوطین، خداشناسی در حکمت متعالیه به دلیل تمسک به منابع و متون دینی وجهه بسیار مترقی‌تری نسبت به الهیات ماقبل خود گرفته است. در این نظام، به استناد قرآن کریم صفات ایجابی‌ای چون علیم، قدیر، مالک، خالق، باری، مصور و... به حق تعالی نسبت داده می‌شود و در کنار آن، سخن از صفات سلبی است که او را از هر گونه نقصی منزّه می‌دارد. (لیس کمثله شیء)

البته صفات سلب نیز به نوعی به صفات کمالیه و ثبوتیه بازمی‌گردد. در نتیجه خدای صدرا شناختنی‌تر از احد فلوطین است. گرچه برخی ناشناختنی بودن احد را ناظر به غیرقابل شناخت بودن ذات الهی دانسته و از این جهت، قائل به نوعی تقارب بین نظر فلوطین و آرای حکمای مسلمان در این مورد شده‌اند: ﴿سُبْحٰنَهُ وَتَعٰلٰی عَمَّا یَقُولُوْنَ غُلُوًّا کَبِیْرًا﴾ (سوره اسراء، آیه ۴۳) (ر.ک: درآمدی بر فلسفه فلوطین، ص ۲۱)

نظریه فیض

نظریه فیض در حکمت متعالیه، با ابتنا بر اصول اصالت و تشکیک وجود، وجود ربطی بودن معلول نسبت به علت و اضافه اشراقی، به بالاترین حد فخر و غنای خود در تاریخ

فلسفه دست یافت. در برابر نظریهٔ خلقت که علت و معلول را دو وجود متباین می‌داند که یکی باعث ایجاد دیگری می‌شود، در حکمت متعالیه علت و معلول نه دو وجود متباین، بلکه یک وجود به علاوهٔ ربط و وابستگی‌اند. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۳۱۹، ج ۱، ص ۸۰ - ۸۱)

در نظامی که ملاصدرا ارائه می‌دهد و ریشه در آرای فلوطین دارد، علیت رابطه‌ای بین مؤثر و اثر نیست، بلکه رابطه‌ای است درونی در یک وجود و ذات واحد که به یک لحاظ، اثر است و به لحاظ دیگر مؤثر. (A Companion to world philosophers. p. 500)

همچنین ملاصدرا خصوصیات را برای فیض برمی‌شمارد؛ از جمله اینکه: فیض ضروری و غیرقابل انفکاک از فیاض است؛ چراکه از لوازم ذات فاعل است. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۲، ص ۲۲۶)

فیض نسخهٔ تنزل یافته فیاض است؛ چراکه هر کمال وجودی که در فیض تحقق دارد، به نحو اعلی و اشرف در علتش وجود دارد. وی یادآور می‌شود که این نکته برای نخستین بار در اثولوجیا مطرح شده است. (همان، ج ۷، ص ۱۱۲)

از دیگر ابعاد نظریه فیض، چگونگی انتشای کثرت از وحدت است. این نظریهٔ فلوطین، از جمله مواردی است که در فلاسفه پس از او بسیار مورد توجه قرار گرفت. ملاصدرا این قاعده را از اثولوجیا نقل و آن را موافق طبع سلیم می‌داند، (همان، ص ۲۷۳) و تأکید می‌کند که اولین چیزی که بلاواسطه از واحد محض منتشی شده است، عقل است و سایر اشیاء چنان که مؤلف اثولوجیا تأکید دارد، با واسطهٔ او پدید آمده است. (همان، ج ۶، ص ۲۷۸ - ۲۷۹) فلاسفه دیگر نیز ضمن پذیرش این قاعده، آن را بدیهی و بی‌نیاز از اقامهٔ برهان دانسته و هرگونه مخالفت با این قاعده را غفلت از معنای وحدت حقیقیه شمرده‌اند. (اساس التوحید، ص ۵۶)

هرچند ملاصدرا در مباحث تعلیمی و رسمی از عقل اول به عنوان صادر اول یاد کرده است، اما با عنایت به مسلک عرفانی‌اش در نهایت وجود منبسط را به عنوان اولین صادر از حق تعالی معرفی کرده است. وی خوانندهٔ آثارش را در مورد این نظریات به

کتاب اثولوجیا ارجاع می‌دهد. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۳۵۷)

اراده خداوند در نظر ملاصدرا و مقایسه آن با اراده احد فلوطینی

گرچه برخی کوشیده‌اند نفی اراده احد در اثولوجیا را، به نفی اراده تشبیهی و فاعلیت بالقصد، تعبیر و توجیه کنند، اما مسلم است که فلوطین نتوانسته است بین نظریه فیض و اراده احد جمع کند و از آن تبیین قابل قبولی به دست دهد. این، در حالی است که ملاصدرا هیچ تنافی‌ای بین فیض و اراده نمی‌بیند، بلکه ضرورت فیضان را ضرورتی فلسفی می‌داند که با اختیار نیز سازگار است؛ چراکه این ضرورت به معنای اضطرار نیست؛ هر چند فاعل مدام آن را به کار بندد. در نتیجه استعاره‌هایی را که در اثولوجیا در مورد کیفیت فیض آمده است، نمی‌پذیرد. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۲۱۶)

وی، اراده واجب را امری ذاتی و مساوق وجود و محبت و بهجت نسبت به ذات خود می‌داند. (همان، ج ۶، ص ۳۴۰) و محبت و اراده در مقام فعل را بر سبیل افاضه و ابداع می‌داند و لوازم اراده و محبت امکانی را که همان شوق و انفعال است، از او نفی می‌کند. (همان، ص ۳۵۵)

بحث اراده ملازم بحث غرض است. در فلسفه فلوطین حتی اگر بتوان اراده را برای احد اثبات کرد، اما احد، منزله از هر گونه غرض در افعالش می‌باشد. در تاریخ فلسفه اسلامی، حکما نفی مطلق غرض را در خود حکمت و علم حق ندانسته و لذا بین غایت فعل و غایت فاعل فرق گذاشتند. (ر.ک: فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین، ص ۱۸۶) اما غایت فعل نیز مستلزم نظر و التفات عالی به سافل است که از نگاه صدر المتألهین و حکما، نقص به شمار می‌آید. لذا حتی این گونه غایت نیز از باری تعالی نفی می‌شود. در نهایت از نظر ملاصدرا، غرض افعال الهی چیزی جز ذات الهی نیست. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۳۶۷) در جای دیگر، غرض و دلیل فیضان را خیریت ذاتی آفریننده، قلمداد می‌کند؛ یعنی لازمه آن ذات، جود و افاضه خیر است. (همان، ص ۳۳۳)

علم الهی نزد ملاصدرا و مقایسه آن با علم احد

گذشت که فلوطین علم و به نظر برخی مفسران، علم حصولی را از احد نفی می‌نماید و احد را ورای خودآگاهی می‌یابد؛ در حالی که نوعی شهود و یافت بی‌واسطه را که فراتر از علم است، برای احد ثابت می‌داند. اما صدر المتألهین در بحث علم، علاوه بر ابتکارات ارزنده‌ای که دارد، نظرات سایر فلاسفه را تصحیح و جمع می‌کند. علم ذات به ذات، علم مع الفعل به اشیا، علم پیشین مغایر ذات به اشیا و علم پیشین عین ذات بر اشیا از تقسیمات علم است که هر یک را با ارائه براهینی ثابت می‌نماید. (ر.ک: درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۲۴۱ - ۳۳۳)

وحدت غیر عددی، احاطه‌ناپذیر بودن، مبدأ المبادی و غایة الغایات بودن، عدم مکانمندی، حضور همه‌جایی و چندی از این قبیل صفات، که عمودهای نظام الهیاتی صدرا را تشکیل می‌دهند، همگی ریشه در اثولوجیا دارد و یا به نحوی با آن مشترک است.

عقل

آنچه فلوطین به عنوان ویژگی‌های اقنوم دوم، یعنی عقل مطرح می‌کند، همان خصوصیات عالم عقل در حکمت متعالیه است. نکته بدیع دیگر، مساوقت اندیشه با هستی و در پی آن اتحاد عقل و عاقل و معقول است که ملاصدرا با نبوغی که در فهم درست و تبیین آن به عمل آورد، معرفت‌شناسی حکمت متعالیه را بر آن بنیان نهاد. (ر.ک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۱۸۱)

نفس

نفس‌شناسی صدرا و فلوطین در پاره‌ای نقاط مشترک و در برخی نقاط متفاوت از یکدیگر است. فلوطین، نفس را اقنومی مستقل و جداگانه می‌داند. اما برخلاف فلوطین که نفس را مجرد و به تبع افلاطون قائل به ثنویت و دوگانه‌انگاری در جسم و روح است، صدر المتألهین نفس را گوهری برکشیده از درون جسم می‌داند که در سیر تکاملی خویش مراتب تجرد را می‌پیماید. (همان، ج ۸، ص ۳۲۶ و ۳۲۹)

قول جوهر مستقل مجرد بودن نفس، فلوطین را در تنگنای کیفیت رابطه نفس و بدن قرار می‌دهد که این مسئله در نظام صدرایی با طرح قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» و صورت بودن نفس برای بدن و البته طرح ابدان مختلف در عوالم مختلف برای نفس حل شده است. (ر.ک: قیسات، ۱۳۸۹، ص ۸۵ - ۱۱۳) همچنین در حکمت متعالیه تناسخ به نحو تعلق روح انسان به بدن حیوان یا نبات و... که فلوطین در مورد برخی نفوس قائل است، رد شده است. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۴، ص ۲۶)

فارغ از تفاوت‌ها در بسیاری از موارد، شباهت‌هایی عمیق و جدی در نفس‌شناسی این دو متفکر وجود دارد: نخست اینکه صدرا نیز همچون فلوطین، نفس را حقیقتی ذومراتب و دارای مراتبی طولی می‌داند که ریشه در خاک دارد و سر در عالم افلاک. اعتقاد به بقای نفس، لزوم تهذیب نفس برای رسیدن به سعادت، تجسم اعمال، اعتقاد به رجوع نفس به سمت احد و فنا و اتحاد با خدا از دیگر مشترکات آنها است. (ر.ک: الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، ص ۱۷۹ - ۳۳۶) نقطه مشترک قابل توجه دیگر وجود تمام مراتب هستی و به بیان فلوطین حضور تمام اقسام در نفس آدمی است که همین امر، سبب گرایش او به احدیت می‌شود.

علم النفس فلسفی در حکمت متعالیه به دلیل بهره‌گیری از مبانی اصالت و تشکیک وجود در جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، به رشد و بالندگی در خوری دست یافت و بسیاری از مباحث و ابهامات در این باب به قلم و اندیشه صدرالمتألهین روشن شد. جریان دادن بحث حرکت از اعراض به جوهر و ذات نفس، بحث حرکت اشتدادی نفس، حقیقت قوای نفس، بحث معاد جسمانی و... در همین شمار و قطار است.

ماده

رأی صدرالمتألهین در مورد ماده، در امتداد نظریات فلوطین است. او نیز معتقد است ماده در پایین‌ترین مراتب هستی، یعنی ظلمت است؛ گرچه تاریکی محض نیست. قوه محض است. اصل شرّ و فقدان است. تنها تفاوت چشمگیر در این عرصه، آن است که فلوطین قائل است چون ماده تصویر و رونوشتی از عالم عقل است، اولاً

همچون عالم عقل نظامی احسن و تماما خیر است؛ ثانیاً مطابق آن عالم است و ثالثاً - که نقطه اختلاف است - قدیم و لایزال است. این، در حالی است که از ظاهر کلمات ملاصدرا برمی‌آید نشان می‌دهد که وی قائل به حدوث تدریجی عالم ماده و متصرم بودن آن طبق اصل حرکت جوهری می‌باشد. (ر.ک: رساله فی الحدوث، ص ۱۱۲) آری؛ ممکن است بتوان بین حدوث بدین معنا با قدم به معنای مقصود فلوطین جمع نمود؛ چراکه این دو در مقابل یکدیگر نیستند.

نتیجه‌گیری

بررسی و مطالعه تاریخ فلسفه، نشان‌دهنده چگونگی ظهور و بروز نظریات فلسفی و تعاملاتی است که هر مکتب فلسفی با مکاتب فلسفی قبل و بعد خود داشته است. معمولاً آنچه در پیشینه حکمت متعالیه بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد، تأثیر حکمایی چون ابن سینا و شیخ اشراق و عرفایی چون ابن عربی است، اما مطالعه آثار فلوطین از یک سو و بررسی استشادات مکرر صدر المتألهین به آرای او، نشانگر نقش اساسی آرای وی در شکل‌گیری ارکان حکمت متعالیه است. گرچه هنر صدر المتألهین در فهم و یافتن و برکشیدن رگ‌های حقیقت از لابلای سخنان حکمای قبل از خود، فرصت استفاده از *اثولوجیا* را در اختیار وی گذاشته است. او فلوطین را عارفی الهی و واصل به مقامات والای معنوی می‌داند و عباراتش را نورانی توصیف می‌کند. (*الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، ص ۶۸؛ همان، ج ۹، ص ۷۱ و ۱۰۱ - ۱۱۱)

غیر از خصلت آزاداندیشی و تتبع علمی قابل توجه و قدرت فهم حقیقت آرای دیگر متفکران، استفاده از بزرگ‌ترین سرمایه معرفتی، یعنی قرآن کریم و سنت معصومین علیهم‌السلام به علاوه کشف و شهودات شخصی، فلسفه صدر المتألهین را در جایگاهی بلند قرار داده است. شایان توجه است که استشادات صدرا به *اثولوجیا* لزوماً بدان معنا نیست که تمامی آرای وی صرفاً برگرفته از نظریات فلوطین است؛ بلکه این احتمال نیز وجود دارد که وی حداقل در برخی از موارد، از آرای فلوطین برای آوردن مؤیداتی بر آنچه خود با عقل و یا قلب بدان رسیده است، سود جسته است.

منابع

۱. آشتیانی، مهدی (۱۳۷۷ ش)، اساس التوحید، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲. استیس، (۱۳۸۶ ش)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، عمران، قم: ناشر انتشارات دانشگاه مفید، چ ۲.
۳. _____، (۱۳۵۸ ش)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش، چ ۱.
۴. بحرانی، اشکان، (۱۳۸۹ ش)، آیینه‌های نیستی، الهیات سلبی در آثار مولانا و مایستراکهارت، تهران: نشر علم.
۵. پور جوادی، نصرالله (۱۳۵۸ ش)، درآمدی بر فلسفه افلوپین، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۶. حسن زاده، حسن (۱۳۷۹ ش)، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم: تشیع.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ ش)، رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ۱، قم: انتشارات اسراء.
۸. رحمانی، غلامرضا (۱۳۹۰ ش)، فلسفه فلوطین، قم: بوستان کتاب.
۹. رحیمیان، سعید (۱۳۸۳ ش)، هویت فلسفه اسلامی، قم: بوستان کتاب.
۱۰. _____، سعید (۱۳۸۱ ش)، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، قم: بوستان کتاب.
۱۱. زکوی، علی اصغر (۱۳۸۴ ش)، بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و مناد شناسی لایبنتز، قم: بوستان کتاب.
۱۲. ژیلسون، اتین (۱۳۸۵ ش)، هستی در اندیشه فیلسوفان، دکتر سیدحمید طالب زاده، تهران: حکمت.
۱۳. سوزنجی، حسین (۱۳۸۹ ش)، وحدت وجود در حکمت متعالیه، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۴. صدرالمتألهین (۱۳۶۰ ش)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامع للنشر.

۱۵. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث.
۱۶. _____ (۱۳۶۱ش)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۱۷. _____ (۱۳۹۱م)، شرح اصول کافی، تهران: مکتبه المحمودی.
۱۸. _____ (بی تا)، شرح وتعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۱۹. _____ (۱۳۷۸ش)، رساله فی الحدوث، تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۲ه)، نهاییه الحکمه، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹ش)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱ و ۲، تهران: سمت.
۲۲. فلوطین (۱۳۷۸ش)، اثولوجیا، مترجم عربی ابن ناعمه حمصی، مترجم و شارح فارسی حسن ملکشاھی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش.
۲۳. _____ (۱۳۶۶ش)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱ و ۲، تهران: خوارزمی.
۲۴. فروغی، محمدعلی (۱۳۷۷ش)، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، تهران: نشر البرز.
۲۵. کاپلستون (۱۳۶۸ش)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سید جلال الدین مینوی، تهران: انتشارات سروش.
۲۶. کاکایی، قاسم (۱۳۸۱ش)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، تهران: مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها، انتشارات هرمس.
۲۷. گرجیان، محمد مهدی و رودگرنرجس (۱۳۸۹ش)، سه اقلیم بدن، قبسات، شماره ۵۸.
۲۸. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۶۹ش)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران.
۲۹. یاسپرس، کارل (۱۳۶۳ش)، فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳۰. یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۸ش)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۱. یثربی، یحیی (۱۳۸۹)، حکمت متعالیه؛ بررسی و نقد حکمت صدرالمتهین، تهران: انتشارات امیرکبیر.

منابع انگلیسی

32. A Companion to world philosophers, Eliot Deutsch and Ron bontekoe, Blach well , 1999.
33. Routledge Encyclopedia of philosophy , Vol. 7. Editor Edward caraig , London and new york , 1998.
34. Paul Edwards , The Encyclopedia of philosophy , V. 5.
35. Edward moore, Internet Encyclopedia of philosophy.
36. Concise Routledge Encyclopedia of philsofpy, 2000.