



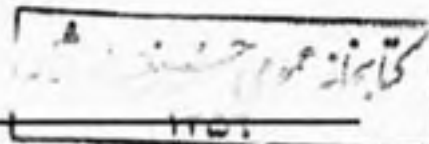
۱۸۶، ۴
ر/س ۸۵۲/۵۸

رحمانی، غلامرضا، ۱۳۴۳-
 فلسفه عرفانی افلوطین / غلامرضا رحمانی. - تهران: نشر سفینه، ۱۳۸۶
 ISBN: 978-600-5001-02-0
 فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
 کتابنامه به صورت زیرنویس.
 ۱. افلوطین، ۲۰۴ - ۲۷۰ ق.م.
 ۲. فلسفه یونانی -- تاریخ.
 ۳. نوفلاطون‌گرایی
 ۱۳۸۶ ر ۷ ی / B ۶۹۳
 کتابخانه ملی ایران
 ۱۸۶/۴
 ۱۱۶۰۸۷۱

۹۸۶۴۵



نشر سفینه



نشانی: تهران، جنوب شرقی پل سیدخندان، خیابان شهید کلبلی، کوچه شهید آگاهی، شماره ۳۳، کدپستی: ۱۶۳۱۷۶۷۵۱۱، صندوق پستی: ۱۴۱۸۵/۶۱۶، واحد نشر
 تلفن و نمابر: ۸۸۴۶۵۴۱۶ تلفن مرکز پخش: ۰۹۱۲۱۲۵۴۸۲۶

غلامرضا رحمانی
 فلسفه عرفانی افلوطین

• قیمت چاپ: اول، ۱۳۸۷ • صفحه‌آرایی: فاطمه براری • مدیر اجرایی: حسن عسگری • شمارگان (تیراژ): ۱۰۰۰ نسخه
 • قیمت: ۶۰۰۰ تومان • طراحی جلد: ایمان نوری نجفی • پراستار: سیدحمید رهنما
 • چاپ: سازمان چاپ و وزارت ارشاد • شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۰۰۱-۰۲-۰ • ISBN: 978-600-5001-02-0
 • همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است. ©All right reserved Printed in I.R.Iran



(ب)

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
پیشگفتار.....	۱
مقدمه.....	۳
فصل اول: اُقنوم واحد.....	۱۳
بخش اول: ذات واحد نخستین.....	۱۵
خدانشناسی تنزیهی.....	۱۵
وحدانیت ذات واحد نخستین.....	۴۰
بساطت ذات واحد نخستین.....	۴۶
حضور ذات واحد نخستین.....	۵۹
شهود واحد نخستین.....	۷۲
بخش دوم: فیض و صدور.....	۸۸
صدور عقل از واحد.....	۸۸
صدور کثیر از واحد.....	۱۰۰
فصل دوم: اُقنوم عقل.....	۱۰۷
بخش اول: ماهیت عقل کلی.....	۱۰۹
عقل و هستی.....	۱۰۹
اتحاد عقل، عاقل و معقول.....	۱۱۸
عظمت و شرافت عقل.....	۱۲۶
بخش دوم: ماهیت جهان معقول.....	۱۳۳
ویژگی‌های جهان معقول.....	۱۳۳
ماده معقول.....	۱۳۶
تنزه جهان معقول از وصف بالقوه.....	۱۴۱



فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۴۴.....	ابدیت جهان معقول
۱۵۰.....	بخش سوم: مثل معقوله
۱۵۰.....	ماهیت مثل معقوله
۱۵۶.....	جایگاه مثل معقوله
۱۶۳.....	علم عقل به مثل معقوله
۱۶۹.....	مثل معقوله افراد
۱۷۵.....	فصل سوم: اُقنوم نفس
۱۷۷.....	بخش اول: نفس کلیه عالیه
۱۸۱.....	بخش دوم: نفس کلیه دانیه
۱۸۱.....	قدرت افرینندگی روح دانی
۱۸۳.....	نگرش روح دانی به ذات خویش
۱۸۷.....	تکون کالبد روح جهان
۱۹۵.....	فصل چهارم: نفوس فردی
۱۹۷.....	بخش اول: ماهیت روح فردی
۱۹۷.....	نظریه جسمانیت
۲۰۵.....	نظریه هماهنگی فیثاغورس
۲۱۲.....	نظریه انطلیخیای ارسطو
۲۱۸.....	بخش دوم: تنزه روح فردی از تأثرات
۲۱۸.....	تنزه ارواح از انفعالات
۲۲۱.....	تنزه روح فردی از تأثرات بدنی
۲۲۶.....	علم روح و تنزه آن از ادراک حسی



فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۲۳۱.....	بخش سوم: تکثر و تشابه ارواح
۲۳۱.....	وحدت و کثرت ارواح
۲۳۹.....	تقسیم پذیری و تقسیم ناپذیری روح
۲۴۶.....	تشابه ارواح با یکدیگر
۲۵۰.....	بخش چهارم: هیوط روح فردی از عالم معقول
۲۵۰.....	فرشته نگهبان روح فردی
۲۵۴.....	ورود روح فردی در بدن
۲۶۴.....	پیوند روح و بدن
۲۷۷.....	بخش پنجم: سعادت و شقاوت روح
۲۷۷.....	چیستی سعادت و شقاوت
۲۸۰.....	سعادت انسان
۲۸۴.....	بخش ششم: زیبایی و زشتی روح فردی
۲۸۴.....	ماهیت زیبایی و زشتی
۲۸۶.....	شناسایی زیبایی محسوس
۲۸۷.....	کیفیت ادراک زیبایی معقول
۲۸۹.....	زیبایی و زشتی روح
۲۹۲.....	لقای زیبایی مطلق
۲۹۸.....	بخش هفتم: تشبه روح آدمی به واحد نخستین
۲۹۸.....	وجود اقایم ثلاثه در روح انسان
۳۰۴.....	ضرورت تشبه به واحد نخستین
۳۰۷.....	راه حصول تشبه به واحد نخستین
۳۱۱.....	بخش هشتم: سفر روح به سوی جهان معقول
۳۱۱.....	سفر روحانی از دیدگاه افلوطین



فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۳۱۷.....	علم دیالکتیک.....
۳۲۱.....	سفر روحانی از دیدگاه عرفای اسلامی.....
۳۳۶.....	سفر عقلی از دیدگاه حکمای اسلامی.....
۳۵۳.....	بخش نهم: عاقبت روح فردی.....
۳۵۳.....	بقای روح فردی.....
۳۶۲.....	ترک اجباری روح از بدن.....
۳۶۷.....	عروج ارواح مهذب.....
۳۶۹.....	تناسخ ارواح ناقص.....
۳۷۵.....	کیفر ارواح عاصی.....
۳۸۵.....	فصل پنجم: جهان محسوس.....
۳۸۷.....	بخش اول: ماده نخستین جهان محسوس.....
۳۸۷.....	ماهیت ماده نخستین.....
۳۹۲.....	انفعال‌ناپذیری ماده نخستین.....
۳۹۷.....	ماده نخستین به عنوان موجود بالقوه.....
۴۰۱.....	بهره مندی ماده اولی از ایده.....
۴۰۹.....	تنزه ماده اولی از اندازه و بزرگی.....
۴۱۲.....	بخش دوم: ویژگی‌های کیهان.....
۴۱۲.....	فناپذیری کیهان.....
۴۱۵.....	حرکت مستدیر کیهان.....
۴۱۸.....	اجرام سماوی و وقایع آینده.....
۴۲۲.....	بخش سوم: نقش تقدیر در جهان محسوس.....
۴۲۲.....	تکون جهان محسوس از تقدیر.....



فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۴۲۹.....	تردید در وجود تقدیر
۴۳۸.....	توزیع نابرابر تقدیر.....
۴۴۱.....	بخش چهارم: برنامه جهان.....
۴۴۳.....	اجزای نابرابر برنامه جهان
۴۴۶.....	وحدت و کثرت برنامه جهان
۴۵۱.....	بخش پنجم: هستی و چیستی زمان
۴۵۱.....	کیفیت حدوث زمان.....
۴۵۵.....	معیار سنجش زمان
۴۵۸.....	بخش ششم: وجود شر در عالم محسوس.....
۴۵۸.....	ماهیت خیر و شر.....
۴۶۲.....	ضرورت وجود شر در عالم محسوس
۴۶۵.....	شریّت ماده
۴۶۷.....	زیبایی اشیاء و ابدان محسوس.....
۴۷۱.....	پس گفتار
۴۷۳.....	منابع و مآخذ.....
۴۸۱.....	نمایه
۴۹۱.....	اعلام



پیشگفتار

نیایش افلوطین

«پیش از آغاز سخن،

خدا را می‌خوانیم،

ولی نه با سخن و صدا،

بلکه از این طریق که

روحمان دست دعا به سوی او بردارد؛

زیرا

تنها به این سان می‌توانیم در تنهایی به او دعا کنیم.»^۱



۱. دوره آثار افلوطین، ج ۲، اناد پنجم، رساله اول، فصل ششم، ص ۶۶۸. (Enneads, vol.2, En.5, tr.1, ch.6)



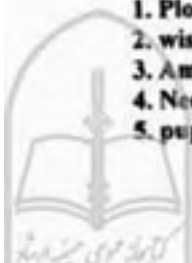
مقدمه

سرگذشت افلوپین

افلوپین^۱ یا فلوپین که نزد فلاسفه و حکمای اسلامی به «شیخ الیونانی» مشهور و معروف است، در سال ۲۰۵م. در شهر لوکوپولیس در مصر علیا- در اسیوط، در مصر- متولد شد. از سرگذشت او تا قبل از سفر به اسکندریه و آغاز تحصیل فلسفه اطلاع چندانی نیست، زیرا او هیچ گاه درباره قوم، والدین و زادگاهش سخنی نگفته است.

افلوپین در بیست و هشت سالگی، یعنی در سال ۲۳۲م. برای تحصیل فلسفه و تعلم حکمت^۲ به اسکندریه سفر کرد و در آنجا به حلقه درس فلسفه آمونیوس ساکاس^۳، استاد فلسفه و مؤسس فلسفه نوافلاطونی^۴ وارد شد و تا سال ۲۴۲م. یعنی حدود ده سال شاگرد^۵ او بود و نزد وی به تحصیل فلسفه و فراگیری حکمت پرداخت و در خدمت او بود تا این که در آن فن متبحر و استاد شد.

-
1. Plotinus
 2. wisdom
 3. Ammonius Saccas
 4. Neo platonism
 5. pupil



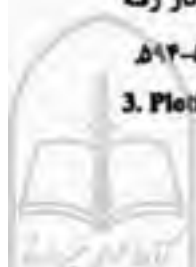
چون آمونیوس ساکاس درباره فلسفه و آرای فلسفی خود چیزی ننوشته و آثاری از خود باقی نگذاشته است، از نظریاتش اطلاعی در دست نیست. از این رو، مورخین سیر آرای فلاسفه و نظریات فلسفی فلسفه نوافلاطونی را به شاگردش، یعنی افلوطین منتسب می‌کنند، زیرا افلوطین به تبع آمونیوس ساکاس به تدریس و احیای تفکر و فلسفه افلاطونی کمر همت بست^۱، شاگردان بسیاری را پرورش داد و آثار زیادی را درباره فلسفه افلاطونی به یادگار گذاشت. از این رو، مورخین سیر آرای فلسفی فلسفه افلوطین را به دلیل آن که اساس هستی‌شناختی^۲ و جوهر جهان‌بینی وی پیش از هر چیز افلاطونی است، فلسفه نوافلاطونی افلوطینی^۳ نامیده‌اند.

افلوطین پس از اتمام دروس فلسفه و حکمت و آموزش‌های فلسفی‌ای که توسط استاد خود، حکیم و فیلسوف الهی، آمونیوس ساکاس ارائه می‌شد، مشتاق آموزش و فراگیری فلسفه ایرانی و حکمت هندی شد و به همین دلیل برای دسترسی به آثار فلسفی و رسیدن به کتب حکمی ایرانی و هندی و آشنایی با فلاسفه ایرانی و حکمای هندی، داوطلبانه در جنگی شرکت کرد که بین آنتونیوس

۱. از این جهت می‌توان گفت فلسفه نوافلاطونی، مابعدالطبیعه، مابعدالطبیعه افلاطونی است و پلوتینوس جوهر فلسفه افلاطون یا لاقبل یک جنبه از آن را به‌عربی روشن کرده است. بحث در مابعدالطبیعه، ص ۷۱۳.

۲. هستی‌شناسی و جهان‌شناسی افلوطین گرد سه مفهوم می‌چرخد که می‌توان آنها را سه بنیاد نامید. واژه هویت‌ناسی که افلوطین به کار می‌برد، چندین معنا دارد و در موارد گوناگون به کار می‌رود. اما از سوی افلوطین اصطلاح فلسفی بیش از هر چیز به معنای بنیاد، شکل موجودیت موجود واقعی و واقعیت به کار رفته است. وی این سه بنیاد را واحد، عقل [کلی] و روح می‌نامد. دایرةالمعارف پژوهش اسلامی، ج ۹، صص ۵۹۵-۵۹۴.

3. Plotinian neo-Platonism

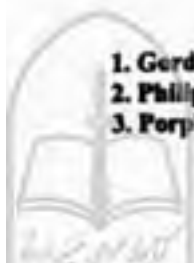


گریانوس سوم^۱، امپراتور روم و شاپور پسر اردشیر ساسانی (شاپور اول) پادشاه وقت ایران در سال ۲۴۳ م. در گرفت.

افلوپین برای سفر به دو کشور شرقی یعنی ایران و هند که مهد حکمت و فلسفه اشراقی بودند و رسیدن به هدف خود همراه لشکر امپراتوری روم سفر به شرق را آغاز کرد و وارد سرزمین وسیع امپراتوری ایران شد، اما پس از کشته شدن امپراتور روم به دست فیلیپ عرب^۲ (ماکوس جولوس فیلیوس) در بین‌النهرین در سال ۲۴۴ م. از صحنه نبرد گریخت چون هدفش جنگ نبود. او در سن چهل سالگی به جای بازگشت به اسکندریه - شاید به خاطر مرگ آمونیوس ساکاس - به انطاکیه رفت؛ شهری باستانی در جنوب ترکیه و مرکز استان کنونی ختای.

به این ترتیب، افلوپین پس از این که ماکوس جولوس فیلیوس، قاتل آنتونیوس گریانوس، به امپراتوری روم رسید، شهر انطاکیه را به قصد رُم ترک کرد و در آنجا اقامت نمود. سپس حوزه‌های فلسفی و مدرسه‌ای حکمی را برای تدریس فلسفه و تعلیم حکمت الهی و احیای فلسفه افلاطونی و تربیت شاگردان و مشتاقان حکمت و فلسفه تأسیس کرد. وی در طول حیات فلسفیش شاگردان زیادی را تربیت کرد، مانند امیوس اهل توسکانی، پالینوس اهل سیتوپولیس، استوخیوس اهل اسکندریه و مشهورتر از همه فُرفوریوس یا پُرفوریوس^۳ اهل صور که بعدها همه آثار افلوپین را ویرایش کرد.

1. Gordianus III
2. Philip the Arabian
3. Porphyry of Tyre (233-303)



افلوطین زندگی ساده و زاهدانه‌ای داشت، طوری که حتی از خوردن گوشت شکار و گوشت حیوانات اهلی امساک می‌کرد. وی مزاجی سالم نداشت و بارها بیمار شد، به‌ویژه از بیماری روده بسیار رنج برد و برای مداوای آن اقدامی نکرد و از خوردن دارو امتناع می‌ورزید و بر آن بود که دارو برای مرد سالمندی مانند او مناسب نیست.

افلوطین پس از سال‌ها تدریس، سخنرانی و تربیت شاگرد دچار بیماری گلودرد شد، طوری که پس از مدتی صدایش گرفت و به‌سختی قابل شنیدن بود. همین‌طور بیناییش ضعیف و دست و پاهایش زخمی شد و دوستان و شاگردانش به‌خاطر بیماری او از دیدارش اجتناب کردند.

افلوطین پس از عارض شدن بیماری و پراکنده شدن یارانش تصمیم گرفت تا رُم را ترک کند. او به کامپانیا، نزدیک خلیج ناپل، سفر کرد و در ملک زئُس مقیم شد؛ یکی از دوستانش که دار فانی را وداع گفته بود. او پس از سال‌ها تدریس فلسفه و تدوین آثار فلسفی سرانجام در سال ۲۷۰ م. و در سن شصت و شش سالگی دیده از جهان فرو بست.

افلوطین حدود بیست و شش سال در رُم به تعلیم فلسفه و تربیت شاگرد مشغول بود. در ده سال نخست سال‌های اقامتش در رُم بدون این که چیزی درباره فلسفه و دیدگاه‌های فلسفی خود بنویسد - جز دو رساله به نام‌های «رساله‌ای درباره دیوها و جن‌ها» و «پادشاه تنها سازنده است» - فلسفه الهی را به طور شفاهی^۱ به شاگردان خود تعلیم می‌داد و درس‌هایش را براساس دیدگاه‌های آمونیوس ساکاس قرار



می‌داد، بدون آن که عقاید او را آشکار سازد چون همراه با دو فیلسوف دیگر توافق کردند که هرگز در درس‌های خود چیزی از عقاید آمونیوس ساکاس را آشکار ننمایند. افلوپتین بر عهد خود باقی ماند، اما آن دو عهد خود را شکستند.

اثار افلوپتین

افلوپتین پس از ده سال امتناع از کتابت رسایل فلسفی و خودداری از تدوین نظریات و دیدگاه‌های حکمی و فلسفیش سرانجام در حدود سال ۲۵۳ یا ۲۵۴ م. یعنی در چهل و نه سالگی شروع به نوشتن رسایل فلسفی و عقاید حکمی خویش نمود. وی تا سال ۲۶۳ م. یعنی قبل از ورود فرفورئوس صوری به رُم و پیش از آشنایی با وی بیست و یک رساله تألیف کرد. فرفورئوس پس از آشنایی با افلوپتین و بعد از ورود در حلقهٔ درسی وی، با یکی از هم‌کلاسی‌هایش به نام املیوس با اصرار از او می‌خواهند که تألیف رسایل فلسفی را ادامه دهد و افلوپتین در طی زمانی که فرفورئوس در رُم و در حوزهٔ درسی او حضور داشت، بیست و چهار رسالهٔ دیگر تألیف کرد.

فرفورئوس پس از شش سال حضور فعال در درس‌های فلسفی افلوپتین سرانجام رُم را به قصد جزیرهٔ سیسیل ترک کرد و رسایل چهل و پنج‌گانه‌ی افلوپتین را همراه خود به سیسیل برد. افلوپتین پس از رفتن فرفورئوس از رُم پنج رسالهٔ دیگر را نیز تألیف کرد و برای او فرستاد. به این ترتیب، تعداد رسایلی که افلوپتین در طی اقامت بیست و شش ساله‌اش در رُم تألیف کرده است، پنجاه و چهار رساله است.

فرفورئوس در سن شصت و هشت سالگی به گردآوری و ویرایش رسایل افلوپتین اقدام کرد. وی رسایل پنجاه و چهارگانهٔ استادش را براساس موضوع در



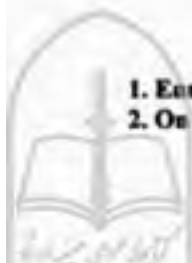
شش گروه مختلف تقسیم کرد و در هر گروه نه رساله را گنجانید که هر یک از آنها به نوبه خود شامل چندین فصل است. وی پس از ویرایش و دسته‌بندی موضوعی رسایل افلوطین، مجموعه آنها را به دلیل آن که در هر یک از گروه‌های شش‌گانه تعداد نه رساله قرار داده بود، اینتادیس^۱ یعنی نه‌گانه‌ها، تساعات یا تاسوعات نامید که پس از آن، مجموعه رسایل افلوطین به همان نامی شهرت یافتند که فرفوریوس نهاده بود.

ترتیب کتابت مجموعه رسایل توسط افلوطین و همین طور ترتیب قرار گرفتن هر یک از آنها در اینتادیس توسط فرفوریوس - مطابق با گزارش وی که در پیوست اینتادیس و با عنوان زندگی افلوطین و سایر کتاب‌های او^۲ آمده است - به شرح ذیل است:

- رساله اول: درباره زیبایی (رساله ششم از انثاد اول).
- رساله دوم: درباره مرگ‌ناپذیری روح (رساله هفتم از انثاد چهارم).
- رساله سوم: درباره سرنوشت (رساله اول از انثاد سوم).
- رساله چهارم: ماهیت روح (رساله دوم از انثاد چهارم).
- رساله پنجم: عقل، ایده‌ها، هستی (رساله نهم از انثاد پنجم).
- رساله ششم: درباره فروافتادن روح در جهان تن (رساله هشتم از انثاد چهارم).
- رساله هفتم: «تخستین» و آنچه پس از او است (رساله چهارم از انثاد پنجم).
- رساله هشتم: آیا همه ارواح یک روح واحدند؟ (رساله نهم از انثاد چهارم).
- رساله نهم: درباره نیک یا واحد (رساله اول از انثاد پنجم).

1. Eneades

2. On the life of plotinus and the other of his books



- رساله دهم: سه اَقنوم اصلی (رساله اول از انثاد پنجم).
- رساله یازدهم: ترتیب پیدایی چیزها از «تخستین» (رساله دوم از انثاد پنجم).
- رساله دوازدهم: درباره دو نوع ماده (رساله چهارم از انثاد دوم).
- رساله سیزدهم: مطالب مختلف (رساله نهم از انثاد سوم).
- رساله چهاردهم: درباره گردش دورانی آسمان (رساله دوم از انثاد دوم).
- رساله پانزدهم: فرشته‌ای که بر ما گماشته شده (رساله چهارم از انثاد سوم).
- رساله شانزدهم: درباره ترک تن به خواست خود؛ «خودکشی» (رساله نهم از انثاد اول).
- رساله هفدهم: درباره کیفیت (رساله ششم از انثاد دوم).
- رساله هجدهم: آیا اشیای مفرد هم دارای ایده‌اند؟ (رساله هفتم از انثاد پنجم).
- رساله نوزدهم: درباره فضایل (رساله دوم از انثاد اول).
- رساله بیستم: درباره دیالکتیک (رساله سوم از انثاد اول).
- رساله بیست و یکم: ماهیت روح (رساله اول از انثاد چهارم).
- رساله بیست و دوم: هستی با آن که یکی و همان است، تمام آن در آن واحد در همه جا است «۱» (رساله چهارم از انثاد ششم).
- رساله بیست و سوم: هستی با آن که یکی و همان است، تمام آن در آن واحد در همه جا است «۲» (رساله پنجم از انثاد ششم).
- رساله بیست و چهارم: «واحد برتر از هستی» نمی‌اندیشد (رساله ششم از انثاد پنجم).
- رساله بیست و پنجم: وجود بالقوه و وجود بالفعل (رساله پنجم از انثاد دوم).



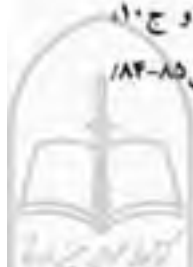
- رساله بیست و ششم: موجود بی جسم فارغ از انفعال است (رساله ششم از انناد سوم).
- رساله بیست و هفتم: مسائل مربوط به روح «۱» (رساله سوم از انناد چهارم).
- رساله بیست و هشتم: مربوط به روح «۲» (رساله چهارم از انناد چهارم).
- رساله بیست و نهم: مربوط به روح «۳» (رساله پنجم از انناد چهارم).
- رساله سی ام: درباره نظر (رساله هشتم از انناد سوم).
- رساله سی و یکم: درباره زیبایی معقول (رساله هشتم از انناد پنجم).
- رساله سی و دوم: معقولات در بیرون از عقل نیستند (رساله پنجم از انناد پنجم).
- رساله سی و سوم: در رد عقاید اصحاب نحله گنوسی (رساله نهم از انناد دوم).
- رساله سی و چهارم: درباره اعداد (رساله ششم از انناد ششم).
- رساله سی و پنجم: چرا اشیای دور کوچک می نمایند؟ (رساله هشتم از انناد دوم).
- رساله سی و ششم: آیا نیکبختی با گذشت زمان افزونی می گیرد؟ (رساله پنجم از انناد اول).
- رساله سی و هفتم: درباره آمیزش کامل (رساله هفتم از انناد دوم).
- رساله سی و هشتم: ایده های کثیر چگونه پیدا شدند؟ (رساله هفتم از انناد ششم).
- رساله سی و نهم: درباره اراده آزاد (رساله هشتم از انناد ششم).
- رساله چهلم: درباره کیهان (رساله اول از انناد دوم).



- رسالهٔ چهل و یکم: دربارهٔ ادراک حسی و حافظه (رسالهٔ ششم از انثاد چهارم).
- رسالهٔ چهل و دوم: طبقات هستی «۱» (رسالهٔ اول از انثاد ششم).
- رسالهٔ چهل و سوم: طبقات هستی «۲» (رسالهٔ دوم از انثاد ششم).
- رسالهٔ چهل و چهارم: طبقات هستی «۳» (رسالهٔ سوم از انثاد ششم).
- رسالهٔ چهل و پنجم: ابدیت و زمان (رسالهٔ هفتم از انثاد سوم).
- رسالهٔ چهل و ششم: دربارهٔ نیکبختی (رسالهٔ چهارم از انثاد اول).
- رسالهٔ چهل و هفتم: دربارهٔ تقدیر «۱» (رسالهٔ دوم از انثاد سوم).
- رسالهٔ چهل و هشتم: دربارهٔ تقدیر «۲» (رسالهٔ سوم از انثاد سوم).
- رسالهٔ چهل و نهم: دربارهٔ اقلانیم شناسنده و آنچه ورای این اقلانیم است (رسالهٔ سوم از انثاد پنجم).
- رسالهٔ پنجاهم: دربارهٔ عشق (رسالهٔ پنجم از انثاد سوم).
- رسالهٔ پنجاه و یکم: ماهیت بدی (= شر) و منشأ آن (رسالهٔ هشتم از انثاد اول).
- رسالهٔ پنجاه و دوم: اثر ستارگان در آدمیان (رسالهٔ سوم از انثاد دوم).
- رسالهٔ پنجاه و سوم: موجود زنده چیست و آدمی چیست؟ (رسالهٔ اول از انثاد اول).
- رسالهٔ پنجاه و چهارم: دربارهٔ نیک نخستین (رسالهٔ هفتم از انثاد اول).^۱

1. The Encyclopedia of Philosophy, vol.6, pp.351-352/ Routledge Encyclopedia of Philosophy/ A History of Philosophy, vol.1, pp.463-464/ Enneads, Porphyry, On the life of plotinus and the other of his books.

دوره آثار فلوطین، ج ۲، صص ۱۱۲۷-۱۰۹۹ / دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، صص ۵۹۳-۵۹۱ و ج ۱۰، ص ۳۹۰ / تاریخ فلسفه، ج ۱، صص ۵۳۵-۵۳۳ / بزرگان فلسفه، ص ۱۳۳ / سیر حکمت در اروپا، ج ۱، صص ۸۵-۸۴ / فرهنگ فارسی، ج ۶، صص ۱۳۷۸-۱۳۷۷ و ج ۵، ص ۲۷۲ / حکمت یونان، صص ۲۱۷-۲۱۶.





فصل اول

أَقْنُومِ وَاحِد





بخش اول

ذات واحد نخستین

خداشناسی تنزیهی

عقل^۱ یا نوس^۲ کل هستی^۳ و بالفعل همه وجود و همه چیز است، زیرا ذات^۴ واحد
کثیر^۵ او فیض گسترده واحد نخستین^۶ است. اما واحد^۷ نخستین که متعالی^۸ از همه
چیز و برتر از وجود و در ماورا و فراسوی هستی است،^۹ مصدر، قوه و امکان^{۱۰} همه
چیز است.^{۱۱}

1. intelligence
2. Nous
3. whole being
4. essence
5. The multiple one
6. The primray One

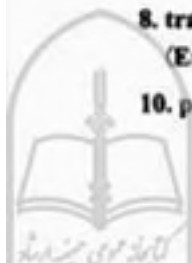
۷. واحد را می توان نزد افلوطین همچون «خدا» نامید. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۵۹۵.

8. transcendent

۹. دوره آثار افلوطین، ج ۱، اتناد سوم، رساله نهم، فصل نهم، ص ۴۶۱. (Enneads, vol.1., En.3, tr.9, ch.9)

10. possibility

۱۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله هشتم، فصل دهم، ص ۴۵۰. (Ibid. vol.1, En.3, tr.8, ch.10)



برهان مطلب فوق آن است که کل هستی تجلی^۱ و فیض^۲ فیاض علی الإطلاق و واحد نخستین است و واحد نخستین که برتر از وجود و در فراسوی هستی است و مقدم^۳ بر همه چیز است، مبدأ^۴ اصل^۵، مصدر و مفیض همه هستی و همه چیزها یعنی عقل کلی^۶ است، زیرا همه هستی و همه چیز نمی‌تواند اصل اصیل^۷ و نخستین اصل باشد بلکه همه چیز باید ناشی از عالی‌ترین اصل^۸ و اصل نخستینی باشد که خود بدون منشأ^۹ و مصدر است؛ اصل اعلی^{۱۰} و مصدری که هیچ یک از اشیاء نیست، اما در عین حال همه چیز است.^{۱۱}

اصل نخستین و مبدأ حقیقی همه چیز و همه هستی بالفعل نه همه چیز است و نه یکی از همه چیز بلکه برعکس، ذات بسیط^{۱۲} و مطلق^{۱۳} او قوه و امکان همه چیز و مصدر و منشأ همه هستی یعنی عقل کلی است.

دلیل مطلب فوق آن است که اگر ذات بسیط واحد نخستین بالفعل^{۱۴} همه چیز باشد، لازم می‌آید که اولاً منشأ و مبدأ نخستین همه چیز و مصدر حقیقی همه

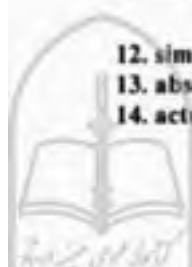
1. manifestaion
2. emanation
3. antecedent

۴. پس واحد خاستگاه و مبدأ همه چیزها یا به تعبیر افلوطین، نیروی پدیدآورنده همه چیزها است. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۵۹۵

5. Principle
6. General intellect
7. Original principle
8. The Highest Principle
9. course
10. Supreme principle

۱۱. الملل و النحل، ج ۲، ص ۴۲۲

12. simple
13. absolute
14. actuality



هستی نباشد بلکه تنها می‌تواند مبدأ و مصدر یکی از چیزها باشد و حال آن که مبدأ نخستین باید مبدأ و منشأ همه چیز و همه هستی باشد نه صرفاً مبدأ یک چیز، وگرنه لازم می‌آید که سایر چیزها مبدأ و مصدر دیگری جز ذات واحد نخستین داشته باشد.^۱ ثانیاً اگر واحد نخستین بالفعل همه چیز باشد، لازم می‌آید که یا بالفعل و جداجدا هر یک از همه چیز باشد یا در آن واحد هم ذات خود او باشد و هم همه چیز یا این که همه آنها با هم باشد.

بنا بر فرض اول، اگر واحد نخستین بالفعل و جداجدا هر یک از چیزها باشد، لازم می‌آید که اولاً هر یک از چیزها عین چیزهای دیگر باشد. ثانیاً همه چیز به هم آمیخته باشند، طوری که حتی فرق گذاشتن و تمییز بین آنها محال باشد و حال آن که نه همه چیز عین چیزهای دیگر و نه همه چیز به هم آمیخته است.

بنا بر فرض دوم، اگر واحد نخستین در آن واحد هم خود خویش باشد و هم همه چیزهای دیگر، لازم می‌آید که ذات او اصل و مبدأ همه چیز و همه هستی نباشد و حال آن که ذات او باید اصل و مبدأ همه چیز باشد.

بنا بر فرض سوم، اگر واحد نخستین همه چیزها با هم باشد، لازم می‌آید که ذات او مقدم بر همه چیز و پیش‌تر از همه هستی نباشد و حال آن که ذات واحد نخستین باید مقدم بر همه چیز و مصدر همه آنها باشد.^۲

بنابراین عقل کلی و همه هستی فیض گسترده ذات واحدی است که مقدم بر همه چیز و اصل و منشأ همه آنها و برتر از وجود و در واری هستی^۳

۱. دوره آثار افلوطین، ج ۱، اتناد سوم، رساله هشتم، فصل‌های نهم و دهم، صص ۴۵۰-۴۴۸

۲. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله هشتم، فصل نهم، صص ۴۵۰-۴۴۹



است^۱، از این رو، هستی که امری محدود^۲، متعین و در واقع تقلید^۳ و تصویر^۴ ذات واحد نخستین است، قابل شناخت^۵ و شناسایی توسط آدمی است، یعنی که ذهن^۶ آدمی می‌تواند به ماهیت^۷ و حقیقت همه چیز و همه هستی یعنی عقل کلی پی ببرد.

اما آنچه ورای وجود و برتر از هستی و مقدم بر همه چیز است و در فراسوی همه هستی قرار دارد، هرگز قابل شناخت و شناسایی توسط ذهن آدمی نخواهد بود^۸، یعنی آدمی هرگز نخواهد توانست به حقیقت و کنه ذات مطلق^۹ و بسیط واحد نخستین پی ببرد، زیرا چیزی که برتر از وجود و در فراسوی هستی و وراءالوجود است و مقدم بر همه چیز، بالضروره برتر از شناخت و در فراسوی شناسایی قرار دارد. به عبارت دیگر، واحد نخستین به دلیل بساطت و صرافت محضه هرگز متعلق شناسایی و موضوع اندیشه کسی جز عقل قرار نمی‌گیرد. بنابراین شناسایی و اندیشه منحصرأ در محدوده هستی و عقل کلی است، زیرا تنها هستی متعلق شناسایی و موضوع اندیشه قرار می‌گیرد و واحد نخستین به دلیل آن که برتر از وجود و در فراسوی همه هستی و وراءالوجود است، مبرا از شناخت و منزله از شناسایی حصولی است.

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله چهارم، فصل دوم، صص ۲۱۸-۲۱۷

2. limited
3. imitation
4. copy
5. knowable
6. mind
7. quiddity

۸ همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل چهاردهم، ص ۲۰۵

۹. The Absolute



دلیل مطلب آن است که شناخت^۱ و شناسایی در ذات شیء مرکب^۲ است نه در ذاتی که بسیط محض^۳ و بلکه بسیط الحقیقه است، به این معنا که ذات شیء مرکب هم نیازمند و هم قابل شناخت و شناسایی است، زیرا ذات شیء مرکب هم می‌خواهد به چیزی علم حاصل نماید چون هم متعلق و هم محتاج شناسایی^۴ قرار می‌گیرد، زیرا به دلیل ترکیب قابل شناسایی است.

اما ذات واحد نخستین چون بسیط محض و بل بسیط الحقیقه است هم مستغنی از شناخت ماسوا^۵ و هم میرا از شناسایی دیگران است، به این معنا که نه محتاج این است که به چیزی علم و شناختی پیدا کند و نه به دلیل صرافت و بساطت محضه می‌تواند متعلق شناسایی دیگران قرار گیرد.

به عبارت دیگر، شناسایی ماسوا در واقع «چیزی» است که بر ذاتی دیگر طاری و عارض می‌شود و اگر ذاتی دارای وصف شناسایی ماسوا باشد و به عنوان فاعل شناسایی^۶ ماسوا تلقی شود باید دارای چیزی باشد که از خارج از ذات او به ذات او افزوده شده است و ذاتی که دارای چیزی باشد، دیگر بسیط محض نیست بلکه باید امر کثیر و مرکب باشد.

1. knowledge

2. compound

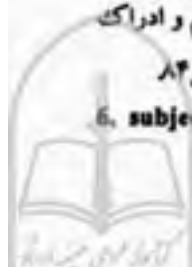
3. Pure simple

4. object

۵. نباید گفت عالم و مدرک است، چه او ورای علم و ادراک است. به عبارت دیگر، نسبت دادن علم و ادراک

منافی با توحید است، یعنی سوای او چیزی نیست که معلوم او تواند شد. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۸۴

6. subject



به این ترتیب، هستی به دلیل آن که واحد کثیر یعنی مرکب است نه واحد محض^۱، باید دارای چیزی باشد و ذاتی که دارای چیزی است باید هم نیازمند شناسایی ماسوای خود باشد و هم قابل شناسایی توسط ماسوا، یعنی ذات او هم باید فاعل شناسایی ماسوا باشد و هم متعلق شناسایی ماسوا.

اما آنچه برتر از وجود و در ورای هستی است چون واحد محض و بسیط الحقیقه است، دارای چیزی نیست که از خارج به ذات او عارض شده باشد، زیرا واحد محض به دلیل آن که منشأ و مبدأ همه چیز است، قبل از همه چیز و در نتیجه، قبل از شناسایی و منزله از آن است، یعنی نه به شناسایی ماسوا محتاج و نه قابل شناسایی توسط ماسوا است زیرا «برتر از معرفت است»^۲ از این رو، افلوطین می‌گوید:

ولی خود «او» که در ورای عقل است، در ورای شناسایی و برتر از شناسایی است و همان گونه که به هیچ چیز نیاز ندارد، نیازمند شناسایی هم نیست بلکه شناسایی در جوهر دوم قرار دارد زیرا شناسایی «چیزی» است، در حالی که «او» واحد مطلق است بدون «چیزی» و اگر «واحد چیزی» می‌بود، «خود واحد» نمی‌بود زیرا «خود» پیش از «چیزی» است.^۳

اما آنچه مسلم و مبرهن است، این است که ذاتی که پیش از چیزی است، یعنی قبل از شناسایی باشد، نه نیازمند آن است که به وسیله آن به ماسوای خود علمی

1. The Pure One

۲. حکمت یونان، ص ۲۲۸.

۳. دوره آثار افلوطین، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل دوازدهم، ص ۷۰۴.



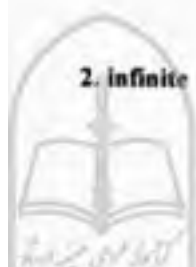
حاصل نماید و نه کسی می‌تواند به دلیل بساطت محضه او به کنه ذات او علم حاصل نماید. بنابراین ذات واحد نخستین به دلیل بساطت و صرافت محضه نه در معرض شناسایی ماسوا قرار می‌گیرد و نه ذات مطلق و غنی او محتاج شناسایی ماسوا است، به عبارت دیگر، ذات واحد نخستین نه فاعل شناسایی و نه متعلق شناسایی است.

ذاتی که نه چیزی به عنوان امر شناسایی در خود دارد، نه محتاج شناخت و شناسایی ماسوا است و نه کسی می‌تواند به حقیقت و کنه ذات مطلق و محض او پی ببرد، با زبان قاصر آدمی قابل بیان هم نخواهد بود، یعنی هرگز نمی‌توان ذات او را با الفاظ و کلمات توصیف کرد یا چیزی درباره ذات مطلق و بسیط او گفت. دلیل مطلب آن است که هر چه درباره ذات مطلق او گفته شود یا با چیزی وصف شود، در واقع، چیزی به ذات لایتناهی^۱، مطلق و بسیط او اسناد داده می‌شود و حال آن که ذات او در حالی که مصدر و منشأ همه هستی و همه چیز است، بالفعل فاقد همه چیز می‌باشد بلکه صرفاً قوه و امکان همه چیز است، پس ذات واحد نخستین در قالب الفاظ، کلمات و اصطلاحات نمی‌گنجد، اما ما:

سخن از «آنچه در نام نمی‌گنجد» می‌گوییم و در عین حال، نامی به او می‌دهیم تا بتوانیم به یکدیگر حالی کنیم که آنچه می‌گوییم درباره او است.^۲

۱. حکمت یونان، ص ۲۲۸.

۳. دوره آثار فلوطین، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل ششم، ص ۲۲۸



اگرچه آنچه درباره ذات او گفته می‌شود، حقیقتاً و فی‌الواقع درباره حقیقت و کنه ذات مطلق و بسیط او نیست.

بنابراین ذات مطلق و بسیط واحد نخستین به دلیل بساطت و صرافت محضه چیزی در خویشتن خویش به عنوان امر زاید و افزوده ندارد زیرا اگر چیزی می‌داشت، در قلمرو هستی قرار می‌گرفت و حال آن که ذات بسیط او با این که مصدر و مبدأ هستی است، خود به دلیل بساطت و صرافت محضه برتر از وجود و مقدم بر همه و در فراسوی هستی و وراء‌الوجود است و چیزی که مقدم بر همه چیز و در فراسوی هستی باشد هرگز قابل بیان با الفاظ و کلمات هم نخواهد بود، از این رو، افلوطین می‌گوید:

به همین جهت «او» قابل بیان نیست زیرا هرچه درباره او بگویی،
«چیزی» گفته‌ای.^۱

بنابراین ذات واحد نخستین به دلیل اطلاق، بساطت و صرافت محضه نه واجد شناسایی ماسوا است و نه قابل شناسایی توسط ماسوا است، به عبارت دیگر، ذات بسیط و مطلق واحد نخستین نه فاعل شناسایی است و نه متعلق شناسایی و نه حتی با کلمات و الفاظ قابل بیان، توصیف، حد و تعریف^۱ است.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که اگر ذات واحد نخستین به دلیل بساطت و صرافت محضه واجد شناخت و نیازمند شناسایی خود و ماسوا نیست، پس به هیچ چیزی اعم از خویشتن خویش و ماسوا نمی‌اندیشد، از این رو، نباید به چیزی

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل سیزدهم، ص ۷۰۴



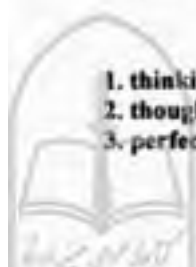
علم داشته باشد. به عبارت دیگر، ذات بسیط واحد نخستین به چیزی اعم از ذات خود و غیر ذات خود نباید بیندیشد؟

پاسخ افلوطین این است که ذات بسیط و مطلق واحد نخستین نه به ذات خود می‌اندیشد و نه به غیر ذات خود زیرا- به دلایلی که ذیلاً خواهد آمد- ذات بسیط او هیچ نیازی به اندیشیدن^۱ ندارد.

دلیل اول: اگر واحد نخستین دارای شناسایی و اندیشیدن باشد باید مانند عقل کلی واحد کثیر باشد نه واحد محض زیرا اولاً عقل کلی دارای موضوع و متعلق فکر و اندیشه^۲ است و چیزی که موضوع اندیشه داشته باشد نمی‌تواند بسیط محض باشد و چون واحد نخستین بسیط محض است، پس دارای موضوع اندیشه هم نخواهد بود و چیزی که دارای موضوع اندیشه نباشد نباید به چیزی بیندیشد، بنابراین ذات واحد نخستین از وصف اندیشه و تفکر منزّه است. ثانیاً عقل بدون موضوع اندیشه کامل نیست زیرا عقل هنگامی به کمال خود می‌رسد که دارای موضوع اندیشه باشد، از این رو، کمال^۳ عقل وابسته به موضوع اندیشه و در نتیجه متأخر از آن است.

حال اگر واحد نخستین دارای اندیشه باشد باید دارای موضوع اندیشه باشد و چیزی که دارای موضوع اندیشه باشد باید به واسطه آن به کمال خود برسد و حال آن که ذات واحد نخستین عین کمال و کمال محض است و مسلم و مبرهن است که چیزی که عین کمال باشد هیچ نیازی به تفکر و اندیشیدن ندارد. به عبارت

-
1. thinking
 2. thought
 3. perfection



دیگر، عقل کلی پس از اندیشیدن به کمال خود می‌رسد، اما واحد نخستین پیش از اندیشیدن کامل است. بنابراین واحد نخستین فاقد وصف اندیشیدن است.^۱

دلیل دوم: وجود اندیشه و شناسایی در ذات واحد محض بی‌فایده است زیرا ذات او بسیط محض و بسیط الحقیقه است و چنین ذاتی نه می‌اندیشد و نه محتاج اندیشیدن است و نه حتی می‌تواند دربارهٔ چیزی اعم از ذات خود و ماسوای خود بیندیشد.^۲ پس اگر بر فرض محال، ذات او دارای فکر و اندیشه می‌بود، چیزی داشت که هیچ نیازی به آن ندارد و ذاتی که به چیزی نیاز ندارد، بودن آن چیز در او بی‌فایده، عبث و بیهوده بود. بنابراین ذات واحد نخستین منزله از وصف فکر و اندیشه است.

دلیل سوم: اگر ذات واحد نخستین به چیزی اعم از ذات بسیط و مطلق خود و غیر ذات خود بیندیشد که واحد کثیر و واحد و کثیرند، دیگر نمی‌تواند واحد به معنای نخستین و حقیقی کلمه باشد بلکه می‌بایست یا واحد دومین^۳ باشد که به خود و به واحد نخستین می‌اندیشد یا واحد سومین^۴ باشد که به غیر می‌اندیشد زیرا اندیشیدن در قلمر هستی است و آنچه در فراسوی هستی و وراء الوجود است نمی‌تواند دارای فکر و اندیشه باشد.

بنابراین چون عقل و هستی عین هم هستند و چیزی که نه عقل است و نه هستی بلکه منشأ عقل و هستی، پس باید پیش از عقل و هستی و در نتیجه، قبل از

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله ششم، فصل دوم، ص ۷۲۲

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل چهاردهم، ص ۷۰۵

3. The secondary one

4. The tertiary one



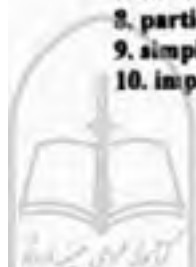
اندیشیدن باشد.^۱ «به این ترتیب، هستی در آن واحد حاوی هستی و اندیشیدن و زندگی است، پس چون هستی است، از این رو، عقل است و چون عقل است، هستی است. اندیشیدن و هستی، در او توأم و در آن واحدند. بنابراین اندیشیدن از هستی جدایی‌پذیر نیست و از این رو، کثیر است نه واحد. ولی نیک چون چنین نیست، اندیشیدن نیست.»^۲

دلیل چهارم: ذات واحد نخستین خیر اعلا^۳، نیک محض^۴ و عین نیک است و اما ذات واحد دومین از ذات نیک نخستین^۵ و نیک سومین^۶ از ذات نیک دومین^۷ بهره‌مند^۸ هستند زیرا هیچ یک از آنها عین نیک نیستند و مسلم و مبرهن است که ذاتی که نیک محض باشد، بسیط محض و بسیط الحقیقه است و چیزی که عین بساطت^۹ و بسیط الحقیقه باشد، مستغنی از همه چیز است و چیزی که بی‌نیاز مطلق باشد، به چیزی نمی‌اندیشد زیرا اندیشه برای کسب کمال و رفع نقایص^{۱۰} از ذات است و حال آن که ذات واحد نخستین عین کمال است. بنابراین ذات واحد نخستین به فکر و اندیشیدن نیازی ندارد.^{۱۱}

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله ششم، فصل دوم، ص ۷۴۳

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله ششم، فصل چهارم، ص ۷۴۴

3. Supreme Good
4. The Pure Good
5. The primary Good
6. the tertiary good
7. the secondary good
8. participation
9. simplicity
10. imperfections



دلیل پنجم: اندیشیدن، نخستین تحقق است، یعنی نخستین چیزی که از ذات واحد نخستین فیضان^۱ یافته و صادر شده است، ذاتی است که صرفاً می‌اندیشد و چون اندیشیدن و تفکر نخستین چیزی است که در عالم خارج از ذات واحد نخستین متحقق شده است، پس نباید پیش از آن اندیشیدنی خواه در ذات واحد نخستین و خواه در بیرون از ذات او وجود داشته باشد چون ذات او مبدأ و منشأ اندیشیدن است که نخستین تحقق می‌باشد، پس ذات او باید در فراسوی اندیشیدن باشد زیرا ذات مطلق و بسیط او در فراسوی هستی و وراء الوجود و برتر از آن است.^۲

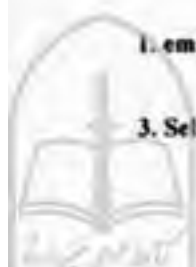
به این ترتیب، ذات واحد نخستین به دلیل بساطت و صرافت محضه هیچ احتیاجی به اندیشیدن درباره خود و ماسوا ندارد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که ذات واحد نخستین با این که هیچ نمی‌اندیشد، آیا به حقیقت کنه ذات خود علم و آگاهی دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا واحد نخستین خودآگاهی^۳ دارد یا خیر؟

افلوطین درباره خودآگاهی واحد نخستین دو دیدگاه متناقض دارد که ظاهراً قابل جمع نیستند. وی در موضعی از آثار خود وصف خودآگاهی را به او نسبت می‌دهد و در سایر مواضع خودآگاهی را از ذات او سلب می‌نماید، از این رو، در ارتباط با مسأله خودآگاهی واحد نخستین دو دیدگاه را می‌توان به وی نسبت داد. بنابر دیدگاه اول، ذات واحد نخستین به ذات خود علم و آگاهی دارد و بنا بر نظریه دوم، ذات واحد نخستین هیچ علمی به ذات خود ندارد.

1. emanation.

3. Self - knowledge

۲. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله سوم، فصل نهم، صص ۴۴۲-۴۴۱.



دلیل دیدگاه اول این است که اولاً ذات واحد نخستین در خویشتن خویش ساکن، ثابت و بی‌نیاز از همه چیز است. ثانیاً ذات او قوه، امکان و منشأ همه چیز است، یعنی زندگی و همه چیز در او و از او است. ثالثاً همه چیز قبل از صدور^۱ از ذات او و بعد از صدور در نزد او حاضر است و مسلم و مبرهن است که ذاتی که در خویشتن خویش ثابت باشد و منشأ همه چیز باشد و همه چیز نزد او حاضر باشد نباید بر خویش خویش آگاه باشد بلکه بر خودآگاهی خود نیز آگاه باشد.

بنابراین ذات واحد نخستین اولاً بر ذات خود آگاه است. ثانیاً بر خودآگاهی خود نیز آگاه است، در نتیجه، اندیشیدنی - کاملاً برخلاف اندیشیدن عقل - در سکون^۲ و ثبات^۳ دایم دارد^۴ زیرا عقل اولاً دارای موضوع اندیشه است چون بدون آن نمی‌تواند بیندیشد. ثانیاً با اندیشیدن به کمال می‌رسد. ثالثاً با اندیشیدن کثیر می‌شود، اما ذات واحد نخستین نه دارای موضوع اندیشه است زیرا به دلیل بساطت و صرافت محضه نه در خود چیزی دارد که متعلق فکر و اندیشه او قرار بگیرند و در خارج از ذات او چیزی برتر از او وجود دارد تا درباره آن بیندیشد، نه با اندیشیدن به کمال می‌رسد چون ذات او پیش‌اندیشیدن است، پس باید پیش از کمال باشد و نه ذات او کثیر یا دوگانه می‌شود زیرا عین بساطت و صرافت محضه است.

دلیل دیدگاه دوم این است که اولاً خودآگاهی سبب کثرت^۵ می‌شود زیرا باید دارای متعلق باشد و داشتن متعلق اندیشه چیزی جز دوگانگی و کثرت نیست. ثانیاً

1. emanation
2. quiescence
3. fixed

5. diversity

۴. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله چهارم، فصل دوم، ص ۷۱۷



خودآگاهی علم به کثرت^۱ است و حال آن که ذات او بسیط محض است. ثالثاً بسیط‌ترین چیزها درباره خویشتن خویش نمی‌اندیشد زیرا به دلیل بساطت و صرافت محضه چیزی در خود ندارد تا درباره آن بیندیشد.^۲ رابعاً خودآگاهی واحد نخستین به معنای آگاهی به این امر است که ذات او نیک است، پس نیک باید پیش از خودآگاهی باشد، از این رو، ذات او هیچ نیازی به خودآگاهی ندارد و اگر خودآگاهی قبل از نیک باشد، پس او قبل از آن که خودآگاه شود نمی‌تواند نیک محض باشد و این خلاف فرض است زیرا فرض این است که ذات او عین نیک و منشأ نیک است.^۳

بنابراین خودآگاهی یا قبل از نیک است یا بعد از نیک. اگر قبل از نیک باشد، دیگر نمی‌تواند نیک باشد زیرا خودآگاهی در واقع آگاهی به متعلق و موضوعی است و ذاتی که دارای موضوع و متعلق باشد، نمی‌تواند نیک محض باشد و اگر بعد از نیک است، نیک هیچ نیازی به خودآگاهی ندارد. «از این رو، درباره نخستین نباید گفت خود را می‌شناسد زیرا این سخن افزایشی است که در حقیقت به معنی کاهش و نقص است.»^۴ «پس اگر بگوییم خود را نمی‌شناسد، سخن بی‌معنایی نگفته‌ایم زیرا چیزی ندارد که بشناسد بلکه واحد است.»^۵

1. multiplicity

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل سیزدهم، ص ۷۰۵

۳. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله نهم، فصل نهم، ص ۴۶۲

۴. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله نهم، فصل نهم، ص ۴۶۲

۵. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله ششم، فصل ششم، ص ۷۴۷

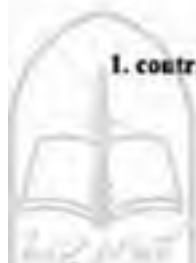


حل تناقض^۱ در نظریه خودآگاهی افلوطین و جمع بین دو دیدگاه مختلف وی به این است که یا گفته شود «ذات واحد نخستین از آن جهت که اولاً همه محتوایش و همه چیز نزد او حاضر است و ثانیاً ذات او منشأ و مصدر همه چیز است، پس باید به ذات خود علم و آگاهی داشته باشد و اما از آن جهت که بسیط محض و بسیط الحقیقه است و چیزی در خود ندارد نباید به ذات خود علم و آگاهی داشته باشد.» یا این که گفته شود «دیدگاه اول وی دیدگاهی ابتدایی و به خاطر همراهی با محصلین از حکما است و دیدگاه دوم دیدگاه نهایی وی است، از این رو، دیدگاه غالب در فلسفه نوافلاطونی افلوطین نفی هر گونه خودآگاهی و اندیشیدن از ذات بسیط واحد نخستین است، زیرا بیش تر بحث‌های وی روی نظریه سلب هر گونه علم و آگاهی و تفکر و اندیشیدن از واحد نخستین متمرکز است.» البته راه حل مزبور درباره دیدگاه‌های مختلف افلوطین راه حل نهایی نیست، از این رو، در آینده راه‌حل‌های دیگری از سوی متفکران و افلوطین‌شناس‌ها ارائه خواهد شد.

علی‌ای^۲ حال، از دیدگاه افلوطین واحد نخستین که از هر جهت مطلق و محض است، نه درباره خویشتن خویش می‌اندیشد زیرا با این عمل خویشتن خویش را کثیر و مرکب می‌سازد و نه درباره ماسوای خود می‌اندیشد^۳ زیرا اگر بیندیشد، ذات خود را محتاج و نیازمند ماسوا می‌سازد و نه حتی کسی می‌تواند درباره ذات بسیط او بیندیشد زیرا ذات بسیط او وراء الوجود و در فراسوی هستی است و مسلم و

1. contradiction

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل چهاردهم، ص ۷۰۵



مبرهن است که علم به فراسوی هستی به دلیل عدم تعین^۱ و تشکل برای احدی از آدمیان ممکن خواهد بود، از این رو، علم به کنه ذات واحد نخستین برای همیشه و برای همه کس مستحیل است.

حال که ذات بسیط واحد نخستین نه می‌اندیشد و نه قابل شناسایی توسط ماسوا است و نه قابل بیان، حد و تعریف است و نه حتی چیزی می‌توان درباره ذات بسیط و مطلق او گفت، پس درباره ذات او چه سخنی بگوییم؟ آیا هیچ سخنی نیست که بتوان به واسطه آن به مقام شامخ و منزلت والای او اشارتی نمود؟

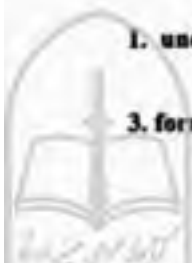
افلاطون بر آن است که یگانه سخنی که در مقام اشاره به او می‌توان گفت چنین است «در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل»^۲ و در فراسوی همه هستی و برتر از وجود است. برای اثبات مطلب مزبور می‌توان دو دلیل به شرح ذیل ارائه نمود:

دلیل اول: هستی یعنی آنچه در مرتبه بعد از واحد نخستین است و از ذات بسیط او فیضان یافته و صادر شده است، شکل و صورت^۳ و بلکه همه شکل و صورت دارد، طوری که هیچ شکل و صورتی در عالم واقع باقی نمی‌ماند تا غیر وجود یعنی واحد نخستین با آن متشکل شود، در نتیجه، ذاتی که در فراسوی هستی است باید فاقد شکل و صورت باشد و چیزی که بی‌شکل است، اصلاً هستی نیست بلکه در

1. undetermination

3. form

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل سیزدهم، ص ۷۰۴



فراسوی هستی است. بنابراین ذات واحد نخستین به دلیل تنزه از شکل و صورت برتر از وجود و در فراسوی هستی و قبل از عقل و پیش‌تر از همه چیز است.^۱

دلیل دوم: عقل واحد کثیر است، پس واحد نخستین که مبدأ و مصدر آن است باید ورای عقل باشد و همین‌طور عقل عدد است، پس واحد نخستین که اصل عدد است باید قبل از عقل باشد و چیزی که مبدأ عقل و اصل عدد است باید در فراسوی عقل و عدد باشد^۲ و چون عقل هستی و بلکه همه هستی است، پس واحد نخستین که منشأ هستی است باید برتر از وجود و در فراسوی هستی باشد.

ذاتی که در فراسوی هستی است، نمی‌توان با اسامی اشاره «این» و «آن» به ذات او اشاره کرد زیرا نه متعین است و نه محدود بلکه در واری تعین و حدود است، اما آنچه در محدوده هستی است، قابل اشاره با «این» و «آن» است چون محدود، متعین و متشکل است. بنابراین یگانه سخنی که می‌توان درباره ذات بسیط او گفت این است، که او «در فراسوی هستی» است و مسلم است که عبارت مزبور نه نامی برای او است و نه اشاره‌ای به ذات او بلکه صرفاً حاکی از این است که ذات او «این» یا «آن» نیست که مربوط به هستی متعین، محدود و متناهی است.^۳

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا با جاری ساختن عبارت «در فراسوی هستی» یا «برتر از وجود» یا «مقدم بر همه چیز» و مانند آنها بر زبان

۱. همان، ج ۲، انتاد پنجم، رساله پنجم، فصل ششم، ص ۷۲۷

۲. همان، ج ۱، انتاد سوم، رساله هشتم، فصل نهم، ص ۴۴۸

۳. همان، ج ۲، انتاد پنجم، رساله پنجم، فصل ششم، ص ۷۲۸



می‌توان ذات بسیط و مطلق او را بیان نمود و آشکار ساخت یا بر ذات لایتناهی و نامحدود او که در واری هستی و فراتر از همه چیز است، احاطه پیدا کرد؟ افلوطین بر آن است که ذاتی که در فراسوی هستی و منشأ همه چیز و برتر از همه چیز و مقدم بر همه چیز است، نامحدود و احاطه‌ناپذیر خواهد بود، از این رو، اگر کسی بخواهد با هر وسیله‌ای قصد احاطه بر ذات نامحدود^۱ و لایتناهی او را در سر بپروراند، خود را حتی از برداشتن کوچک‌ترین گامی به سوی او محروم خواهد ساخت. بنابراین عنوان مزبور هم به هیچ وجه و به هیچ معنا نمی‌تواند بر ذات مطلق او احاطه نماید و ذات مطلق او را بیان کند.^۲

به این ترتیب، عناوین مشابه و مترادفی مانند «در فراسوی عقل»، «مقدم بر همه چیز»، «در فراسوی همه چیز»، «در فراسوی هستی» یا «برتر از وجود» نمی‌تواند اسم و نامی برای ذات مطلق و بسیط واحد نخستین باشد بلکه این عنوان صرفاً و منحصرأ می‌تواند حاکی از این امر باشد که ذات بسیط او با این که مصدر و منشأ همه چیز است، ولی خود او به دلیل بساطت و صرافت محضه هیچ یک از چیزها نیست. به عبارت دیگر، ذات واحد نخستین، یعنی خدا، با این که امکان و قوه همه چیز است، مع‌ذلک مطلقاً متعالی و برتر از همه چیز و در فراسوی همه چیز است.^۳

1. unlimited

۲. همان، صص ۷۲۸-۷۲۷.

3. God absolutely transcendent. A history of philosophy, vol.1, p.464. ص ۵۳۵، ج ۱، تاریخ فلسفه،



از دیدگاه افلوپین «البته واحد به هیچ روی، هیچ یک از چیزهایی نیست که او خود اصل آنها است، ولی تنها به این معنا هیچ است که هیچ سخنی درباره‌اش نمی‌توان گفت؛ نه او را هستی می‌توان نامید، نه ماهیت، نه زندگی زیرا برتر از همه آنها است.»^۱ زیرا همه چیز یعنی همه هستی متناهی^۱، محدود، متشکل و متعین است، اما مع‌ذک می‌توان گفت ذات واحد نخستین به دلیل آن که منشأ و مصدر همه چیز است، امکان همه چیز^۲ است نه خود همه. بنابراین ذات بسیط و مطلق او هیچ یک از چیزها نیست، پس نامی هم برای او وجود نخواهد داشت زیرا نام به ذاتی داده می‌شود که بتوان او را شناسایی یا تعریف نمود یا بتوان چیزی درباره‌ آن گفت.

اما چون ذات واحد نخستین قابل شناخت، تحدید و تعریف نیست و درباره‌ ذات بسیط او نیز نمی‌توان چیزی گفت، پس هیچ اسم و نامی هم نمی‌توان به ذات مطلق او نسبت داد، اما این امر به آن معنا نیست که باب شناخت مبدأ و مصدر هستی تعطیل است و آدمی در معرفت مبدأ و منشأ خود معطل می‌ماند و ناامید می‌شود بلکه برعکس، باید کوشید تا حتی‌المقدور و در حد امکان - گرچه هر آنچه گفته شود حقیقتاً درباره‌ ذات او نیست - اشاره‌ای به ذات بسیط او شود.^۳ سوآلی که اینجا مطرح می‌شود، این است که ما او را به نام واحد می‌خوانیم، پس واحد باید نامی برای ذات او باشد؟ پاسخ این است که تسمیه‌ ذات بسیط و مطلق او با لفظ

۱. دوره آثار افلوپین، ج ۱، اتناد سوم، رساله هشتم، فصل دهم، ص ۴۵۱.

۳. همان، ص ۴۵۰.

۴. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل سیزدهم، ص ۷۰۴.



«واحد»^۱ به این نیت و منظور صحیح نیست که واحد نامی برای ذات بسیط و مطلق او باشد زیرا ذات او به دلیل این که بسیط محض و در فراسوی هستی و برتر از همه چیز است، نه مفهومی از ذات او در ذهن کسی وجود دارد و نه می‌توان ذات او را با علم حصولی^۲ و معرفت اکتسابی شناسایی کرد، پس لفظ واحد نمی‌تواند نامی برای ذات بسیط و مطلق او باشد^۳ بلکه برعکس، نام واحد صرفاً از آن جهت به ذات بسیط او داده می‌شود که کثرت و تعدد از ذات او سلب و نفی شود و توحید ذات^۴ او به اثبات برسد. بنابراین لفظ واحد نام ذات بسیط او نیست زیرا عنوان مزبور نیز شایستگی بیان ذات مطلق او را ندارد.^۵

به این ترتیب، واحد نخستین ذاتی است که نه نامی دارد، نه قابل بیان است و نه می‌اندیشد و نه حتی کسی می‌تواند درباره ذات بسیط او بیندیشد و یگانه سخنی که در مقام اشاره به او می‌توان گفت عبارت «فراسوی هستی» است حال اگر چنین باشد، پس چگونه می‌توان درباره ذات بسیط او سخنی بر زبان آورد؟

افلوطین بر آن است که درباره ذات بسیط و مطلق واحد نخستین می‌توان سخنی گفت، اما چنین نیست که آنچه درباره ذات مطلق و بسیط او گفته می‌شود، واقعاً و حقیقتاً درباره ذات بسیط و مطلق او باشد بلکه برعکس، آنچه درباره ذات بسیط او گفته می‌شود، واقعاً و حقیقتاً درباره ذات او نیست زیرا نه کسی او را

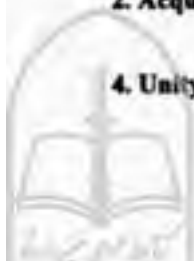
1. one

2. Acquired knowledge

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله چهارم، فصل اول، ص ۷۱۵

4. Unity of essence

۵. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله پنجم، فصل ششم، ص ۷۲۸



می‌شناسد و نه کسی می‌تواند به حقیقت و کنه ذات مطلق او پی ببرد و نه اصلاً کسی می‌تواند درباره ذات او بیندیشد و مسلم و مبرهن است که ذاتی که نه متعلق شناسایی است و نه متعلق اندیشه و تفکر کسی جز عقل کلی، پس هرگز کسی نمی‌تواند به حقیقت و کنه ذات آن پی ببرد و از ذات او علم حصولی کسب نماید.

«بنابراین درباره او سخن می‌گوییم، ولی آنچه می‌گوییم او نیست، نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیندیشیم.»^۱ پس ما هرگز او را در شناسایی خود نداریم. سوآلی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که اگر آدمی او را در شناسایی خود ندارد، پس چگونه می‌تواند درباره او سخن بگوید؟ پاسخ این است که این که گفته می‌شود آدمی او را در علم و شناسایی خود ندارد، به این معنا نیست که آدمی او را هرگز در خود ندارد بلکه برعکس، آدمی او را در علم و شناسایی خود دارد، اما صرفاً به این اندازه و مقدار که بتواند درباره او سخنی بگوید و به مقام والا و منزلت اعلائی او اشاره‌ای داشته باشد، ولی هر آنچه درباره ذات بسیط و برتر از وجود و هستی او گفته شود، در واقع، درباره حقیقت و کنه ذات او نخواهد بود. بنابراین از دیدگاه افلوطین « ما او را در شناسایی خود نداریم، به این معنا نیست که او را به هیچ وجه نداریم، او را به این اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت، ولی آنچه می‌گوییم، او نیست.»^۲

به عبارت دیگر، آدمی صرفاً می‌تواند بگوید که ذات بسیط واحد نخستین چه چیزی - یا هیچ یک از چیزها - نیست، اما هرگز نمی‌تواند بگوید که ذات او چگونه

۱. همان، ج ۲، انتاد پنجم، رساله سوم، فصل چهاردهم، ص ۷۰۵

۲. همان، ص ۷۰۶



چیزی است، به این معنا که هرگز کسی نمی‌تواند به ذات بسیط او چیزی را اسناد دهد، اما می‌تواند همه چیز را از ذات بسیط و محض او سلب نماید. بنابراین دربارهٔ ذات واحد نخستین «همین قدر می‌گوییم که او چه نیست، ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست»^۱ یا چگونه است. البته:

این «چگونه» به معنای «هیچ گونه» است زیرا آنچه درباره‌اش نتوان گفت «چیزی»، «چگونه» هم در مورد او نمی‌توان به کار برد بلکه ماییم که در حال گرفتاری درذایش، نمی‌دانیم به او چگونه اشاره کنیم.^۲

بنابراین از دیدگاه افلوطین آدمی به هیچ وجه نمی‌تواند به حقیقت و کنه ذات واحد نخستین پی ببرد، اما می‌تواند صفاتی که حاکی نقص^۳ و احتیاج است، از ذات بسیط او سلب و نفی نماید، به عبارت دیگر، شناخت ذات واحد نخستین تنها از طریق سلب^۴ و تنزیه همه چیز از ذات او ممکن خواهد بود، نه ایجاب و اسناد چیز به ذات بسیط و مطلق او، یعنی دربارهٔ ذات بسیط واحد نخستین صرفاً و منحصرأً الهیات سلبی^۵ و خدشناسی تنزیهی معنا و مصداق دارد نه الهیات ایجابی^۶ زیرا افلوطین هرگز قصد ندارد که هیچ صفتی را- حتی صفات ثبوتی^۷- به ذات بسیط

۱. همان

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل ششم، ص ۷۲۸

3. Imperfection
4. negation
5. negative theology
6. positive theology
7. positive attributes



خدا نسبت دهد بلکه برعکس، او می‌خواهد تمام صفات - حتی صفات ثبوتی - را از ذات او سلب نماید.^۱

به این ترتیب، آدمی می‌تواند دربارهٔ واحد نخستین سخنی بگوید اما اولاً آنچه می‌گوید، حقیقتاً و واقعاً دربارهٔ ذات بسیط و مطلق او نیست زیرا آدمی هیچ علم و شناختی از حقیقت و کنه ذات او ندارد. ثانیاً سخنانی آدمی که دربارهٔ ذات مطلق او می‌گوید، در واقع، نظر به ذات برتر از هستی او ندارد بلکه نظر به ذات هستی‌ای دارد که از ذات فیاض او فیضان یافته و پس از او قرار گرفته است.^۲

دلیل مطلب آن است که آدمی هیچ صورتی از او در ذهن خود ندارد تا بتواند به واسطهٔ آن دربارهٔ ذات او بیندیشد و او را توصیف نماید زیرا او به دلیل آن که در فراسوی هستی و برتر از وجود است اصلاً صورتی ندارد^۳، از این رو، آنچه دربارهٔ او می‌گوید، در واقع، دربارهٔ او نیست بلکه دربارهٔ خود هستی است. پس در الهیات به جای این که ذات واحد نخستین را توصیف نمود، اولی و اشرف آن است که همه چیز را از ذات او سلب شود تا حق مطلب دربارهٔ واحد نخستین ادا شود.

حال که آدمی قادر به بیان ذات واحد نخستین نیست، آیا می‌توان گفت کاملاً و برای همیشه از داشتن او محروم است؟ از دیدگاه افلوپین درست است آدمی نه شناختی از واحد نخستین دارد و قادر به شناسایی او هست و نه اصلاً می‌تواند او را

1. A History of philosophy, vol.1, p.463.

تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۶. افلوپین کمال الهی و تعالی الهی را در نفی صفات از او می‌بیند تا او را از موجودات دور و والا بدارد. مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ص ۱۴۰

۲. دوره آثار افلوپین، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل چهاردهم، ص ۷۰۶

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله پنجم، فصل ششم، ص ۷۲۷



به زبان آورد، اما این امر دال بر آن نیست که آدمی از داشتن واحد نخستین محروم است بلکه برعکس، آدمی هرگز از داشتن واحد نخستین محروم نمی‌شود.^۱ دلیل مطلب این است که هر انسانی، آنچنان که خواهد آمد، واحد نخستین را به عنوان اَقنوم اول و همین طور اَقانیم^۲ عقل و روح را به عنوان اَقنوم دوم^۳ و اَقنوم سوم^۴ در درون خود دارد^۵، مگر این که خود او خویشتن خویش را از داشتن واحد نخستینی محروم نماید که در درون به ودیعه گذاشته شده است، یعنی از وجود او در درون خود غافل شود، وگرنه همچنان که افلوطین می‌گوید:

همه موجودات در طلب «او» هستند و طبیعتشان به این طلب
مجبورشان می‌کند، چنانچه گویی حدس می‌زنند و احساس می‌کنند
که بی‌او نمی‌توانند بود ... ولی نیک که به عنوان مقصد و غایت طلب
مادرزاد ما در نهادمان گذاشته شده است، همیشه در ما است حتی در
زمانی که، به اصطلاح، در خواب‌ایم.^۶

پس هیچ انسانی از داشتن او محروم نیست زیرا مسئله خدانشناسی و خداگرایی امری درونی و ذاتی است که همزاد آدمی است و هرگز نابود نمی‌شود، مگر این که

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل چهاردهم، ص ۷۰۶

2. The Hypostases

3. The second hypostasis

4. The tertiary hypostasis

۵. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل‌های دهم تا دوازدهم، صص ۶۷۶-۶۷۴

۶. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله پنجم، فصل دوازدهم، ص ۷۳۴



آدمی با سوء اختیار خود از وجود آن غافل شود و از نیل به سوی او و نظارهٔ انوار الهی^۱ محروم شود.

بنابراین از دیدگاه افلوطین ما آدمیان اَقنوم اول یعنی واحد نخستین را، آنچنان که خواهد آمد، مانند دو اَقنوم دیگر یعنی عقل و روح در درون ذات و روح خود به طور مادرزادی، ذاتی و فطری^۲ داریم زیرا در درون روح فردی^۳ هر یک از ما تمایل و گرایش درونی و ذاتی به سوی واحد نخستین نهاده شده است، طوری که هنگام مشاهدهٔ شگفتی‌های عالم معقول^۴ و عالم محسوس^۵ از خواب غفلت بیدار می‌شود و طالب مبدأ و مصدر خود می‌شود. مثلاً با مشاهدهٔ شکوه و جلال ستارگان در آسمان و شکوه و جلال عقل و عالم معقول، شیفتهٔ خالق آنها می‌شود و آن را طلب می‌نماید.^۶

اما «حال ما همچون حال مجذوبان خدا است که می‌دانند چیزی در درون خود دارند، هرچند نمی‌دانند که آنچه دارند چیست.»^۷ از این رو، اوصافی را به او نسبت می‌دهیم، در حالی که همهٔ آنها ویژگی‌های هستی یعنی اوصاف^۸ غیر او است نه وصف ذات مطلق و بسیط او زیرا ذات مطلق و بسیط او را نمی‌توان به دلیل آن که مقدم بر همه چیز، منشأ و مبدأ همه چیز، بزرگ‌تر از همه چیز، برتر از وجود و در

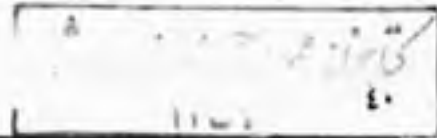
1. Lights of revelation
2. innate
3. Individual spirit
4. Intelligible world
5. sensible world

۶. همان، ج ۱، اتاد سوم، رسالهٔ هشتم، فصل یازدهم، ص ۴۵۲

۷. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رسالهٔ سوم، فصل چهاردهم، ص ۷۰۶

8. qualification





فراسوی هستی است، به چیزی تشبیه و تنظیر نمود و اوصاف هستی^۱ را به ذات او اسناد داد.

بنابراین ذات الهی^۲ برتر از همه چیز و بزرگ‌تر از هر چیزی است که بتوان درباره آن سخن گفت یا آن را بر زبان جاری ساخت زیرا هر آنچه وجود دارد، اعم از زبان، عقل، سخن و همه چیزهای دیگر، همه و همه فیض گسترده او است؛ فیضی که از هر جهت وابسته و محتاج فیاض علی الإطلاق است، از این رو، ذات بسیط واحد نخستین یعنی خدای افلوطین مقدم، اولی، برتر و بزرگ‌تر از همه آنها است، طوری که ذات بسیط او اغلب واجد همان اوصاف و ویژگی‌هایی است که خدای ادیان الهی به آنها متصف است.^۳

وحدانیت ذات واحد نخستین

آنچه در عالم خارج^۴ از ذهن^۵ آدمی تحقق دارد، وجود است یا برتر از وجود. وجود از ذات بسیط برتر از وجود بالضروره^۶ و بدون واسطه فیضان یافته و صادر شده است. ذاتی که واحد محض و بسیط حقیقی است و با هیچ چیزی شریک نیست زیرا ذات او منشأ و مصدر وجود یعنی همه چیز است و در عالم تنها یک چیز

1. Being qualification

2. The Divine Essence

۳. خدای افلوطین غالب خصوصیات خدای ادیان را دارد. فیض و لامعلیت وجود از افلوطین تا صدرالمتألهین،

4. extrnal world

5 mind

6 necessity



می‌تواند منشأ و مصدر هستی یعنی همه چیز باشد، از این رو، ذات بسیط او که در فراسوی هستی و برتر از وجود است، واحد حقیقی و محض است.

اما آنچه از ذات بسیط واحد حقیقی فیضان یافته و صادر شده است، واحد کثیر است نه واحد محض و حقیقی، یعنی ذات آن در عین این که واحد است، حاوی همه موجودات نیز می‌باشد زیرا از واحد محض جز واحد صادر نمی‌شود اما چنین نیست که ذات او که مصدر همه چیز است، از هر جهت واحد باشد زیرا اگر ذات فیض الهی مانند واحد نخستین از هر جهت واحد باشد، یعنی ذات او مانند مصدر خود واحد محض باشد، لازم می‌آید که در عالم دو واحد محض وجود داشته باشد و حال آن که تحقق بیش از یک مصدر حقیقی برای همه هستی مستحیل است.^۱

بنابراین منشأ و مبدأ همه چیز واحد نخستین و حقیقی است و اما صادر اول که فیض گسترده او و همه هستی است، واحد دوم یعنی عقل کلی است، با این تفاوت که واحد اول مصدر و مفيض همه وجود است، اما واحد دوم صادر و فیض او است. به عبارت دیگر، واحد نخستین اصل است و واحد دومین تصویر او است و مسلم و مبرهن است که واحد دوم که تصویر واحد محض است نمی‌تواند عین واحد محض و حقیقی^۱ و به عنوان واحد محض دیگری در عرض آن باشد، طوری که ذات او نیز مصدر همه هستی باشد بلکه برعکس واحد دوم که تصویر واحد محض است باید واحد مشوب، غیرحقیقی و کثیر باشد زیرا همه چیز در ذات او جدا جدا وجود دارند.^۲

۱. دوره آثار فلوطین، ج ۲، اتاد پنجم، رساله چهارم، فصل دوم، صص ۷۱۸-۷۱۷

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل پانزدهم، ص ۷۰۶

۳. سیهای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، ص ۱۵۳



اما آنچه از واحد دومین یعنی واحد کثیر فیضان می‌یابد و صادر می‌شود، واحد سومین^۱ یعنی روح جهان^۲ است، از این رو، افلوطن اَقنوم روح را تحت اَقنوم عقل قرار می‌دهد^۳ و چون بین اَقنوم نفس و اَقنوم واحد نخستین اَقنوم دوم واسطه است، ذات روح جهان واحد کثیر است نه واحد محض یا واحد و کثیر، از این رو «اگر پس از نخستین چیزی هست، این چیز باید از نخستین ناشی باشد یا بی‌فاصله یا میان آن دو میانگینی باشد و آن چیز از طریق میانگین ناشی از نخستین است. پس باید یکی نخستین باشد، یکی دوم و یکی سوم و به این ترتیب سوم از دوم ناشی باشد و دوم از نخستین.»^۴ از این رو «جهان معقول و عقل واحدتر از واحدهای دیگر است و عقل به واحد نزدیکتر از همه چیز است، هرچند واحد محض نیست.»^۵

از دیدگاه افلوطن واحد دومین مستقیم و بدون واسطه چیزی از ذات واحد نخستین که صرف نور و نور محض^۶ است، کسب نور می‌کند و واحد سومین از واحد دومین نور کسب می‌کند، واحد دومین از واحد نخستین و اما خود واحد نخستین از چیزی کسب نور نمی‌کند زیرا ذات او به دلیل آن که ظاهر بالذاته و مظهر لغیره است، نور محض و صرف نور است، از این رو، وی ذات واحد نخستین را به نور، ذات واحد دومین را به خورشید و ذات واحد سومین را به ماه - که نور خود را از خورشید کسب

۱. در واقع آنچه از اصل دومین (یعنی عقل) صادر شده، همانا روح کلی است که روح‌های فردی و جزئی از آن پدید می‌آیند. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۵۹۸

2. World spirit

3. The Encyclopedia of Philosophy. Vol.6, p.354

۴. دوره آثار افلوطن، ج ۲، اتناد پنجم، رساله چهارم، فصل اول، ص ۷۱۵

۵. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله پنجم، فصل چهارم، ص ۷۲۵

6. The Pure light



می‌کند- تنظیر و تشبیه می‌نماید^۱ و همین طور اگر جریان نزول ادامه پیدا کند، به ماده اولی^۲ که ظلمت محض است و با آن قوس نزول فیض واحد نخستین به پایان می‌رسد.

البته ماده اولی، آنچنان که خواهد آمد، موجود حقیقی مانند موجودات عالم معقول نیست بلکه اصلاً هستی ندارد زیرا هیچ بهره‌ای از وجود یعنی عالم برین ندارد بلکه باید گفت ماده اولی سایه و تصویری از هستی است، از این رو، تنها چیزی که درباره ماهیت آن می‌توان گفت این حکم^۳ است که هیولای اولی لاجود^۴ است نه وجود، به عبارت دیگر، هیولای اولی از آن حیث که سایه و تصویر فریبنده‌ای از وجود است، به معنای حقیقی کلمه لاجود است.^۵

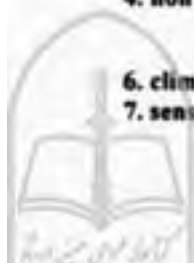
حال اگر قوس صعود^۶ پیموده شود یعنی از ماده نخستین و هیولای اولی عالم محسوسات^۷ آغاز شود و به طرف عالم علویات و مجردات ادامه یابد، به واحد و کثیر و در مرتبه بعدی به واحد کثیر و سرانجام باید به ذاتی منتهی شود که واحد محض، حقیقی و محض است؛ واحدی که برتر از هستی و در عین حال مفیض، مصدر و منشأ کل هستی و عقل کلی یعنی همه چیز از عالم معقول تا هیولای اولی است. به این ترتیب «در این راه باید تا واحدی پیش رفت که واحد حقیقی است نه مانند

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله ششم، فصل چهارم، ص ۷۴۴ / اتولوجیا الفلوطین عند العرب، ص ۱۸۶.

2. primary matter
3. judgment
4. non - being

۵. دوره آثار فلوطین، ج ۱، اتناد سوم، رساله ششم، فصل هفتم، ص ۳۹۰

6. climbing
7. sensibles



دیگر چیزها که در عین واحد بودن کثیرند و تنها از طریق بهره‌وری از واحد، واحدند.^۱

بنابراین از دیدگاه افلوطین در عالم خارج از ذهن آدمی بیش از یک مبدأ و مصدر برای همه هستی وجود ندارد و آن چیزی جز واحد نخستین، محض و حقیقی نیست زیرا از طرفی هستی یعنی عقل که فیض واحد نخستین است، واحد است و واحد صرفاً از واحد صادر می‌شود. از طرف دیگر، از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، در هر صورت، منشأ و مبدأ هستی که فیض واحد الهی است نمی‌تواند بیش از یکی باشد.

به این ترتیب، در عالم صرفاً یک واحد محض تحقق دارد نه دو یا بیش از دو واحد محض. دلیل مطلب آن است که اگر دو واحد نخستین فرض شود، هیچ یک نمی‌تواند واحد نخستین باشد زیرا هر دو باید پس از واحدی باشند که نخستین است، از این رو، به هر تعداد واحدی فرض شود باید قبل از آنها واحد نخستینی تحقق داشته باشد تا مصدر و منشأ آنها قرار گیرد. بنابراین «باید بدانی که هیچ یک از دوتای دو، یک (= واحد) نیست بلکه آنها هر دو سپس‌تر از واحدند.»^۲

واحد محض و مصدر حقیقی همه چیزها به دلیل آن که برتر از هستی و در فراسوی وجود قرار دارد، با هیچ چیزی اعم از معقول و محسوس در یک ردیف و در مرتبه‌ای یکسان قرار نمی‌گیرد، به عبارت دیگر، ذات واحد نخستین به دلیل آن که برتر از وجود و هستی و در عین حال منشأ هستی بل همه هستی است، یگانه و

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل چهارم، ص ۷۲۵

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل چهارم، ص ۷۲۵



بی‌همتا^۱ می‌باشد زیرا برتر از وجود و فراتر از هستی نمی‌تواند بیش از یکی باشد، از این رو، خود وجود که فیض گسترده^۲ او است، در مرتبه‌ای بعد از ذات یگانه^۳ او قرار دارند زیرا اصل بر تصویر، مصدر بر صادر و مفیض بر فیض تقدم ذاتی^۱ دارد.

بنابراین واحد محض هرگز با هیچ چیزی از نظر وحدانیت محضه^۲ و فراسوی هستی بودن شریک و هم‌اتباز نیست زیرا در باب منشأ و مبدأ هستی آنچه مبرهن و مقبول است توحید آن است نه تکثیر آن «وگرنه لازم می‌آید بر فراز او و دیگران که با او در یک ردیف شمرده می‌شوند، چیزی مشترک موجود باشد و در این صورت آن چیز مشترک برتر از او بود، حال آن که هیچ چیز نباید برتر او باشد»^۳ وگرنه لازم می‌آید که ذات او نیز ناشی از ذاتی برتر از خود باشد و حال آن که ذات او منشأ و مصدر همه چیز است.

به این ترتیب، چیزی که برتر از وجود و فراسوی همه موجودات است، تنها واحد نخستین است زیرا اگر در عرض او و در فراسوی هستی چیزی همانند او می‌بود، لازم می‌آید که هر دو یکی و یکسان باشند^۴ و چون واحد نخستین باید نامحدود باشد، پس هر دو نامحدود خواهند بود و حال آن که دو واحد نخستین نامحدود مستحيل می‌باشند، پس یکی از آن دو باید نامحدود و دیگری باید محدود باشد و

1. **essential antecedence**
2. **essential antecedence**
3. **The Pure Oneness**

۲. همان

۳. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله چهارم، فصل اول، ص ۷۱۵

۴. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل دهم، ص ۷۳۳



آن که محدود است نمی‌تواند برتر از وجود باشد، پس در فراسوی هستی تنها واحد نخستین تحقق دارد.

دلیل مطلب این است که در ورای هستی اگر دو واحد نخستینی باشند، هر دو یا محدودند یا نامحدود یا یکی محدود است و دیگری محدود است. اگر هر دو محدود باشند، لازم می‌آید که هر دو از واحد دیگری که برتر از آنها است ناشی شده باشند، پس هر دو نمی‌توانند واحد نخستین باشند و اگر هر دو نامحدود باشند، لازم می‌آید که دو چیز نامحدود در ورای هستی تحقق داشته باشد و حال آن که وجود دو امر نامحدود و نامتناهی در ورای هستی مستحیل است و اگر یکی نامحدود و دیگری محدود باشد، پس آن که نامحدود است باید واحد حقیقی و واحد به معنای راستین کلمه باشد و دیگری باید واحد دوم و واحد به معنای غیرحقیقی کلمه باشد و واحدی که غیرحقیقی است نمی‌تواند فراسوی هستی باشد بلکه خود هستی و تمام هستی‌ای است که از واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده است. بنابراین در عالم واقع بیش از یک واحد مطلق و حقیقی وجود ندارد.

بساطت ذات واحد نخستین

افلوطین بر آن است که ذات واحد نخستین که واحد به معنای نخستین و حقیقی کلمه است، بسیط محض و بلکه بسیط الحقیقه است و به دلیلی که خواهد آمد، از هیچ جزئی اعم از عقلی و خارجی ترکب نیافته است. وی برای اثبات بساطت ذات واحد نخستین براهینی را به طور پراکنده در آثار خود به شرح ذیل ارائه داده است:



دلیل اول: دلیل اول برای اثبات بساطت و صرافت ذات واحد نخستین این است که واحد نخستین و حقیقی که برتر از وجود و در فراسوی هستی است، بالضروره منشأ و مبدأ همه هستی یعنی عقل کلی است زیرا «برتر از هستی است و تنها نیرو و وجود بالقوه همه چیز است.»^۱ ذاتی که بالضروره منشأ و مبدأ همه چیز و قبل از همه چیز باشد باید بسیط محض باشد نه واحد مشوب به کثرت یعنی واحد کثیر یا واحد و کثیر که ذواتی مرکب و کثیرند، به عبارت دیگر، واحد نخستین در عین بساطت و صرافت منشأ و مصدر ماسوا یعنی هستی و همه چیز است. سؤالی که اینجا مطرح می‌شود، این است که چگونه از ذاتی بسیط ذاتی کثیر صادر می‌شود؟ پاسخ افلوطین این است که ذات واحد نخستین به دلیل آن که واحد به معنای حقیقی کلمه است بسیط الحقیقه می‌باشد و بسیط الحقیقه به دلیل صرافت و عدم ترکیب کل الاشیاء است، به این معنا که اولاً واجد همه کمالات ماسوا است. ثانیاً فاقد همه نقایص ماسوا است و ثالثاً مصدر و مبدأ همه چیز است و در عین حال بالفعل هیچ یک از آنها به طور مجزا نیست،^۲ وگرنه لازم می‌آمد که ذات بسیط و فیاض او به تنهایی منشأ و مصدر همه چیز نباشد. بنابراین واحد نخستین ذاتی محض، حقیقی و مطلق است و هیچ گونه شائبه ترکیب در ذات بسیط او راه ندارد. واحد نخستین و فیاض علی‌الإطلاق که برتر از وجود و در فراسوی هستی است باید بسیط محض و صرف ذات الهی باشد زیرا اولاً امکان همه چیز است. ثانیاً پیش از همه چیز است. ثالثاً منشأ و مصدر همه چیز است. رابعاً غیر از همه چیز است و

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله چهارم، فصل دوم، صص ۷۱۸-۷۱۷

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله دوم، فصل اول، ص ۶۸۲



مسلم است که چنین چیزی باید بسیط محض و در خویشتن خویش و برای خویشتن خویش باشد نه برای غیر خود و در غیر خود. به عبارت دیگر، ذات واحد نخستین و حقیقی فی نفسه^۱ و لنفسه^۲ است و از هیچ جزئی اعم از عقلی و خارجی^۳ ترکب نیافته است؛ نه آمیخته با هستی یعنی عقل کلی است و نه آمیخته با برتر از هستی است.

دلیل مطلب آن است که اولاً کل وجود و همه هستی یعنی عقل کلی - که بلاواسطه و بالضروره از ذات بسیط او فیضان یافته و صادر شده است - فیض گسترده ذات او است. ثانیاً برتر از وجود و در فراسوی هستی چیزی جز ذات واحد و یگانه الهی تحقق ندارد، ولی فیض گسترده او به دلیل آن که بالفعل همه چیز است، کثیر و مرکب است، اما به دلیل آن که تنها یک ذات است و از ذاتی یگانه صادر شده است واحد است، پس ذات فیض الهی واحد کثیر و واحد مشوب به کثرت و تعدد است نه واحد محض، بسیط حقیقی و واحد به معنای نخستین کلمه، از این رو، افلوطین می گوید «او باید واحد به معنی راستین باشد نه آن که نخست چیزی باشد آنگاه واحد»^۴

واحد نخستین که واحد به معنای حقیقی کلمه است، اگر بسیط محض و بسیط الحقیقه نبود، لازم می آمد که اولاً هرگز نمی تواند واحد به معنای حقیقی کلمه باشد بلکه یا واحد کثیر^۵ بود یا واحد و کثیر^۶ و در هر دو صورت مرکب بود نه بسیط.

1. In itself
2. for itself
3. external

5. multiple one
6. One and multiple

۴. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله چهارم، فصل دوم، ص ۷۱۵.



ثانیاً هرگز نمی‌تواند مبدأ و منشأ نخستین همه چیز باشد زیرا مبدأ و مصدر همه چیز باید بسیط‌الحقیقه و در فراسوی هستی باشد، به دلیل آن که هر آنچه در فراسوی هستی و برتر از وجود است، بسیط محض و بسیط‌الحقیقه است.

اما آنچه پس از واحد نخستین و در مرتبه دومین قرار دارد، یعنی فیضی که از ذات بسیط واحد نخستین صادر شده است، مرکب و کثیر است، پس وجود و هستی که فیض گسترده و بی‌واسطه او است، واحد محض نیست بلکه واحد و مرکب است، از این رو، باید گفت «وجود مرکب است و برتر از وجود بسیط است.» به عبارت دیگر، منشأ هستی بسیط محض است، اما خود هستی بسیط محض نیست بلکه واحد و مرکب است، پس مبدأ همه چیز باید بسیط محض باشد و به همین دلیل افلوطین می‌گوید «او فراسوی هستی است. اگر بسیط و دور از هر گونه ترکیب نبود و واحد به معنی راستین نبود، نمی‌توانست نخستین مبدأ و منشأ همه چیز باشد.»^۱

واحد نخستین به دلیل بساطت و صرافت محضه‌ای که دارد، نخستین به معنای حقیقی و واقعی کلمه است و چون نخستین به معنای حقیقی و مطلق است، ذاتی مستقل^۱ و مستغنی از همه چیز است و در عین حال نیاز همه چیز را نیز رفع می‌نماید زیرا همه چیز به ذات غنی او محتاج و مفتقر است، اما چیزی که نخستین به معنای حقیقی و واقعی کلمه نیست نه بسیط محض است و نه دارای ذاتی



مستقل است بلکه به چیزی محتاج و نیازمند می‌باشد که نخستین به معنای راستین و حقیقی کلمه است.

بنابراین آنچه برتر از وجود و در فراسوی هستی نیست، محتاج به چیزی می‌باشد که برتر از وجود و در فراسوی هستی است. به عبارت دیگر «آنچه نخستین نیست، نیازمند آن چیزی است که پیش از او است و آنچه بسیط نیست، نیازمند اجزای بسیطی است که او از ترکیب آنها پدید آمده»^۱ است، وگرنه لازم می‌آید که مانند واحد نخستین بسیط محض و مستغنی از همه چیز باشد و حال آن که واحد نخستین به دلیل آن که برتر از وجود و مصدر همه چیز است، واحد به معنای نخستین و حقیقی کلمه است.

به این ترتیب، ذات واحد نخستین بسیط محض و بسیط‌الحقیقه است و چون بسیط‌الحقیقه است، منشأ و مبدأ همه چیز یعنی همه هستی است و به دلیل آن که منشأ و مصدر همه چیز است، نیروهای تأثیر نیز دارد و به سبب همین نیروها است که بالضروره و بلاواسطه هستی از ذات بسیط او فیضان یافته و صادر شده است، حال اگر امر چنین باشد که بیان شد، اشکالی پیش می‌آید و آن این است که ذات واحد نخستین از آن جهت که نیروهای تأثیر دارد شاید کثیر و مرکب باشد نه واحد محض و بسیط صرف. افلوطین در پاسخ به اشکال مزبور می‌گوید:

اگر این نیروهای تأثیر جوهر او نیستند بلکه او نخستین بار با تحقق یافتن نیروهای تأثیرش از قوه به فعل می‌آید، پس در این صورت هرچند او کثیر نیست، ولی بی‌تردید پیش از آن که جوهرش



تحقق و فعلیت بیابد ناقص است. ولی اگر جوهرش نیروی تأثیر است و نیروی تأثیرش کثیر است، در این صورت، جوهرش دارای همان تعدادی خواهد بود که کثرت نیروهای تأثیرش و این ویژگی خاص عقل است نه خاص اصل و مبدأ همه چیزها. پیش از کثیر قطعاً باید واحد باشد؛ واحدی که کثیر از آن ناشی است، همچنان که در هر عددی واحد در مقام اول قرار دارد.^۱

دلیل دوم: دلیل دوم برای اثبات بساطت و صرافت محضه ذات واحد نخستین این است که واحد نخستین به دلیل آن که نیک نخستین و عین نیک است اصلاً نمی‌تواند چیزی در ذات خود داشته باشد تا ترکیب ذات او از ذات و غیر ذات لازم آید زیرا اگر ذات واحد نخستین جز ذات بسیط خود چیزی در خود داشته باشد، آن چیز باید نیک باشد یا غیر نیک. اگر آن چیز نیک باشد، لازم می‌آید که ذات او عین نیک نباشد و اگر آن چیز غیر نیک باشد، لازم می‌آید که نیک نخستین مصدر و منشأ نیک یعنی عقل کلی نباشد، بنابراین هر دو فرض مزبور باطل است. دلیل مطلب آن است که نیک نخستین از آنجایی که عین نیک و خود آن است نه چیز نیک، نمی‌تواند چیز نیک را در ذات خود داشته باشد و چون مبدأ و منشأ نیک یعنی نیک دوم یا عقل کلی است، نمی‌تواند چیز غیر نیک را داشته باشد، از این رو، افلوطین می‌گوید:

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل دوازدهم، ص ۷۰۳



«او» چون نیک است نه «چیزی نیک»، چیزی در خود ندارد حتی چیزی نیک. چه اگر چیزی در خود داشت، آن چیز بایستی نیک یا غیرنیک باشد. ولی از یک سو، در نیک اصلی و حقیقی چیزی نمی‌تواند بود که نیک نباشد. از سوی دیگر، نیک نمی‌تواند نیک را «داشته باشد»^۱ ... بنابراین هنگامی که می‌گوییم «نیک» در اندیشه چیزی بر آن می‌فزاییم، چه اگر بیفزایی، به همان اندازه که می‌افزایی فقیرش می‌کنی.^۲

به این ترتیب، نیک نخستین به دلیل آن که نه دارای نیک است و دارای غیر نیک، پس نباید دارای چیزی غیر از ذات خود و خویشتن خویش باشد بلکه باید در عین این که امکان و قوه همه چیز بالفعل عاری از همه چیز باشد تا بتواند منشأ و مصدر همه چیز یعنی هستی و عقل باشد، پس نیک نخستین دارای چیزی نیست، نه نیک و نه غیر نیک و چون دارای هیچ چیزی نیست، پس نیک اول، عین نیک و خود نیک است و اما فیض گسترده او به دلیل آن که همه هستی است و بالفعل دارای همه چیز است، خود نیک نیست بلکه از نیک اول بهره‌مند است، از این رو، نیک دوم نامیده می‌شود.

دلیل سوم: دلیل سوم برای اثبات بساطت و صرافت محضه واحد نخستین و عدم ترکیب آن از اجزای متعدد، این است که ذات نیک محض - که قوه و امکان همه چیز است - اقتضا می‌کند که بالفعل نه همه چیز باشد و نه یکی از همه چیز

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل سیزدهم، ص ۷۳۶

۲. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هشتم، فصل یازدهم، ص ۴۵۲



زیرا اگر چنین باشد، از دو چیز متفاوت ترکب می‌یابد؛ یکی مابه‌الافتراق و دیگری مابه‌الإشتراک. مابه‌الافتراق یعنی آنچه سبب جدایی آن از همه چیز می‌شود نیک است و مابه‌الإشتراک یعنی آنچه باعث پیوند آن با همه چیز می‌شود، غیر نیک است.

حال اگر نیک محض بالفعل همه چیز یا یکی از همه چیز باشد، ترکب ذات او از نیک و غیرنیک لازم می‌آید و چیزی که از نیک و غیرنیک ترکب یافته باشد، نمی‌تواند نیک محض و واحد نخستینی باشد که مصدر و منشأ همه نیکی‌ها است^۱ زیرا نیک نخستین به دلیل آن که منشأ و مصدر همه چیز است، بسیط محض و بسیط‌الحقیقه است، از این رو، ذاتی که از نیک و غیرنیک ترکب یافته است همان نیک دومینی خواهد بود که بدون واسطه و بالضروره از ذات نیک نخستین فیضان یافته و صادر شده است. «ولی نیک مورد نظر ما باید بسیط باشد و جز نیک نباشد»^۲ زیرا نیک نخستین قوه و امکان همه چیز^۳، برتر از همه چیز، مقدم بر همه چیز و منشأ و مصدر همه چیز است.

دلیل چهارم: دلیل دیگری که می‌توان از آثار افلوطین برای اثبات بساطت محضه و عدم ترکب واحد نخستین و مصدر حقیقی همه چیز استفاده کرد، این است که هر چیزی که در عوالم معقول و محسوس پدیدار می‌شود از ذاتی فیضان می‌یابد و صادر می‌شود که نسبت به آن بسیط‌تر و از ترکب کم‌تری برخوردار باشد،

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله پنجم، فصل سیزدهم، ص ۷۲۶

۲. همان

۳. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله هشتم، فصل دهم، ص ۴۵۰



از این رو، جریان فیض و افاضه و روند صدور همیشه از عالی^۱ به سوی دانی و سافل^۲ است، یعنی هر سافلی از ذات عالی فیضان می‌یابد و صادر می‌شود.

دلیل مطلب آن است که ذات عالی بسیط‌تر از ذات دانی و سافل است اما عکس این قضیه یعنی فیضان و صدور عالی از سافل هرگز صادق نیست، یعنی ذات عالی هرگز از ذات سافل فیضان نمی‌یابد و صادر نمی‌شود زیرا ذات دانی و سافل نسبت به ذات عالی مشوب و از بساطت و صرافت کم‌تری برخوردار است. بنابراین «چون تولید حرکتی به بالا نیست بلکه حرکتی به پایین است، پس اصل و منشأ هر ذاتی بسیط‌تر از خود آن ذات است.»^۳

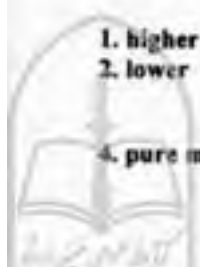
بنابر قاعده مزبور جهان محسوس که کثیر محض^۴ است و از هر گونه وحدتی محروم است، هرگز نمی‌تواند مصدر و مبدأ چیزی قرار گیرد، از این رو، پایین‌تر از عالم محسوس نمی‌تواند عالمی وجود داشته باشد، اما خود این عالم محسوس از ذاتی صادر شده است که کثیر محض نیست بلکه واحد مشوب به کثرت یعنی واحد کثیر است، یعنی نسبت به عالم محسوس که در مرتبه مادون آن قرار دارد کثرت کم‌تری دارد زیرا بدون واسطه از ذات واحد نخستین صادر شده که بسیط محض است، پس مصدر عالم محسوس یعنی عالم معقول نسبت به آن بسیط است اما عکس آن هرگز صادق نیست، به این معنا که عالم معقول هرگز از عالم محسوس ناشی نمی‌شود زیرا عالم معقول نسبت به عالم محسوس بسیط، عالی و مقدم است.

1. higher

2. lower

4. pure multiple

۳. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل شانزدهم، ص ۷۰۸



اما عالم معقولات نیز بسیط محض نیست چون همه چیز در آن بالعقل و جداجدا موجود است، پس باید از ذاتی فیضان یافته و صادر شده باشد که نه تنها بسیط‌تر از آن بلکه بسیط محض و بسیط‌الحقیقه و برتر از وجود است. «بنابراین آنچه جهان محسوس را پدید آورده است، جهان محسوس نیست بلکه عقل و جهان معقول است، پس آن چیزی هم که پیش از عقل است و عقل را پدید آورده است، خود نه عقل است و نه جهان معقول بلکه بسیط‌تر از عقل است و بسیط‌تر از جهان معقول.»^۱

دلیل مطلب این است که عقل کلی به دلیل آن که از ذات واحد نخستین فیضان یافته است و احد نخستین یعنی واحد محض و بسیط حقیقی نیست بلکه واحد مشوب به کثرت و تعدد است، به عبارت دیگر، عقل کلی واحد دومین یا واحد کثیر است و واحد نخستین که واحد محض است، پیش از عقل و در فراسوی آن است، از این رو، منشأ و مولد آن است و مسلم و مبرهن که «تولیدکننده همیشه بسیط‌تر از تولیدشده است و اگر او عقل را تولید کرده است باید خود بسیط‌تر از عقل باشد»^۲ وگرنه مانند آن کثیر و مرکب می‌شد نه واحد محض و بسیط‌الحقیقه.

دلیل پنجم: دلیل پنجم برای اثبات بساطت ذات واحد نخستین و تنزه او از ترکیب این است که در هر چیزی اعم از محسوس و معقول اصل ثابت و واحدی وجود دارد که به واحدی پیش از خود وابسته و متکی است تا برسد به واحدی که پیش از آن دیگر واحدی نیست. سلسله وحدات از سافل به طرف بالا به ترتیب

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل شانزدهم، ص ۷۰۸

۲. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله هشتم، فصل نهم، ص ۴۴۹



بسیط‌تر می‌شود، وگرنه هیچ فرقی میان واحد عالی و واحد سافل نبود. سلسله مزبور از مرکب به بسیط و از بسیط به بسیط‌تر ادامه می‌یابد تا به واحد نخستینی برسد که منشأ همه وحدات و بسیط محض است و هیچ گونه ترکیبی در آن متصور نیست.^۱ بنابراین ذات واحد نخستین که منشأ همه سلسله وحدات است، بسیط محض و بسیط‌الحقیقه است.

دلیل ششم: دلیل ششم برای اثبات بساطت و صرافت محضه ذات واحد نخستین این است که اگر ذات واحد نخستین ذاتی بسیط، مطلق و محض نباشد، اولاً لازم می‌آید که هیچ ذات مرکب و کثیری در عالم خارج به وجود نیاید زیرا هر ذات مرکب و کثیری از ذات واحدی پدیدار می‌شود که ابسط از آن است مانند عدد یک که منشأ اعداد است، پس اگر واحد نخستین بسیط محض نباشد، عقل که واحد کثیر است هرگز از ذات بسیط او صادر نمی‌شد. ثانیاً لازم می‌آید که خود واحد نخستین که خود منشأ و مبدأ همه چیز است و خود مبدأ و مصدر ندارد و برتر از او چیزی در عالم نیست، از ذات دیگری که واحد محض است صادر شده باشد.

دلیل مطلب این است که ذات واحد نخستین باید بسیط محض باشد نه کثیر و مرکب، وگرنه نمی‌تواند واحد نخستین و منشأ همه چیز باشد بلکه می‌بایست یا واحد دومین یعنی عقل کلی باشد یا واحد سومین یعنی روح جهان باشد و چون از طرفی در عالم کثیر و مرکبی مانند عقل کلی و روح جهان وجود دارد و از طرف دیگر، ذات واحد نخستین از چیزی ناشی نشده است بلکه ذات خود او واحد

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هشتم، فصل دهم، ص ۲۵۱



نخستین و منشأ و مصدر همه چیز است، پس ذات او باید بسیط محض و بسیط الحقیقه باشد.^۱

دلیل هفتم: دلیل هفتم برای اثبات بساطت و صرافت محضه ذات واحد نخستین این است که ذات او باید تنها و جدا از ذوات دیگر است به این معنا که ذات او- هر چند ذات دیگری به آن شبیه است- باید بنفسه واحد محض و مطلق باشد، طوری که هیچ گونه پیوستگی و ارتباطی با سایر ذوات نداشته باشد «چه اگر با چیزهای دیگر پیوسته باشد ناچار آن را ... به یک سو نهیم و باز در جست و جوی آن چیزی براییم که پایه و مبنای چیزهای دیگر است و با آنها پیوسته نیست.»^۲

دلیل مطلب آن است که اگر ذات واحد نخستین- که خودبه خود بسیط محض و بسیط الحقیقه است- با سایر ذوات پیوستگی و ارتباطی داشته باشد، هرگز نمی تواند بسیط محض باشد، چه اگر ذات او بسیط محض نباشد، هیچ ذات کثیری نمی توان از ذات او فیضان یابد و در عالم خارج تحقق پیدا کند زیرا آنچنان که خواهد آمد، ذات کثیر- که بالفعل همه چیز است- از ذات واحد محض که امکان و مصدر همه چیز است فیضان می یابد و در عالم خارج تحقق پیدا می کند.

اما ذات واحد نخستین به دلیل بساطت و صرافت محضه نه تنها مستقل است و وابسته و متعلق به هیچ چیزی نیست و از هیچ چیزی ناشی نشده است بلکه برعکس ذات بسیط، خود او مصدر و منشأ همه چیز نیز است زیرا ذات بسیط از ذات

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله ششم، فصل سوم، ص ۷۴۳

۲. همان



دیگر صادر نمی‌شود، اما ذات کثرت از ذات دیگری صادر می‌شود.^۱ بنابراین ذات واحد نخستین باید بسیط محض و بسیط الحقیقه باشد و از هر گونه ترکیبی اعم از عقلی و خارجی منزّه و مبرا باشد، وگرنه نمی‌تواند به عنوان واحد نخستین تلقی شود.

دلیل هشتم: دلیل هشتم برای اثبات بساطت و صرافت محضه ذات واحد نخستین این است که اگر ذات او مطلق و بسیط محض نباشد باید دارای اندیشه و تفکر باشد زیرا اندیشه متعلق می‌خواهد و اگر ذات او دارای اندیشه باشد باید دارای متعلق اندیشه نیز باشد و حال آن که ذات واحد نخستین، آنچنان که خواهد آمد، نمی‌تواند دارای متعلق فکر باشد، از این رو، ذات او از تفکر مستغنی و از اندیشیدن منزّه است، پس ذات او باید بسیط محض باشد، وگرنه محذور ترکیب لازم خواهد آمد.

دلیل مطلب آن است که اگر ذات او دارای اندیشه و تفکر باشد، اولاً دارای چیزی خواهد بود که به واسطه آن ترکیب ذات او لازم خواهد آمد زیرا اندیشیدن چیزی است و هر چیزی زاید بر ذات است، پس ذات او چیزی دارد که افزوده بر ذات او است و این امر چیزی جز ترکیب ذات او را به ارمغان نمی‌آورد. ثانیاً ذات او که از همه چیز مستغنی و مستقل است و همه چیز به او وابسته و محتاج است، محتاج به ماسوا خواهد شد زیرا اندیشیدن نشانه تعلق و احتیاج به غیر است اما چون

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله ششم، فصل چهارم، ص ۷۴۴



ذات واحد نخستین نه دارای چیزی باشد و نه متعلق محتاج به غیر، پس باید بسیط محض باشد.^۱

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین «نخستین باید بسیط باشد و پیش از همه چیز و غیر از همه چیزهایی که پس از او است باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته چیزی ناشی از او.»^۲ به این معنا که واحد نخستین نه از جزء^۳ برتر از هستی ترکیب یافته است و نه از جزء هستی‌ای که از ذات واحد نخستین صادر شده است بلکه ذات واحد نخستین ذاتی بسیط، حقیقی، محض و مطلق و در یک کلمه بسیط الحقیقه است.

حضور ذات واحد نخستین

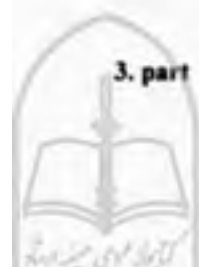
ذات واحد نخستین که برتر از وجود و در عین حال منشأ، مصدر و مبدأ کل هستی یعنی همه چیز اعم از معقول و محسوس است، در کجای عوالم معقول و محسوس قرار دارد؟ آیا او در هستی جای دارد یا در فراسوی هستی است؟

پاسخ این است که واحد نخستین در فراسوی هستی و در ورای وجود است زیرا وجود و هستی که بلاواسطه، بلافاصله و بالضروره از ذات بسیط و مطلق او فیضان یافته و صادر شده است، فیض گسترده او است^۴، پس ذات بسیط و مطلق او

۱. همان

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله چهارم، فصل دوم، ص ۷۱۵

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل ششم، ص ۶۶۹

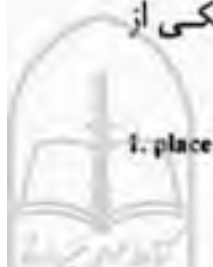


نمی‌تواند همان وجود و هستی باشد یا در بخشی از هستی جای گرفته باشد بلکه باید در فراسوی هستی و در ورای وجود باشد.

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید، این است که آیا عنوان برتر از وجود و فراسوی هستی مکان^۱ ذات واحد نخستین است، به این معنا که ذات او در فراسوی هستی قرار داشته باشد و ورای هستی را مکان خویش ساخته باشد یا این که عنوان فراسوی هستی برای سلب صفات هستی و نفی اوصاف وجود مانند تعلق، احتیاج، تشکل، محدودیت، تناهی، اندیشیدن و... از ذات بسیط و مطلق او است؟

پاسخ سؤال فوق این است که وقتی گفته می‌شود ذات واحد نخستین برتر از وجود و در فراسوی هستی است به این معنا نیست که «برتر از وجود و فراسوی هستی» مکان خاصی باشد که ذات او در آن جای گرفته باشد زیرا محذورات و مفاسد زیادی به دنبال خواهد داشت بلکه به این معنا است که ذات بسیط و مطلق او غیر از وجود و برتر از هستی است زیرا وجود و هستی فیض گسترده او است و ذات او نمی‌تواند عین فیض خود باشد اما مع‌ذکب نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم و بگوییم که حقیقت و کنه ذات او چیست، ولی همین قدر می‌دانیم و می‌توانیم بگوییم که ذات او در هستی یا یکی از هستنده‌ها نیست بلکه برتر از وجود و در فراسوی هستی است.

دلیل مطلب آن است که اولاً وجود و هستی فیض گسترده او است که بالضروره و بلاواسطه از ذات بسیط او فیضان یافته و صادر شده است. ثانیاً هستی ذاتاً محدود، متعین است، پس ذات واحد نخستین نمی‌تواند هستی یا یکی از



هستنده‌هایی که از ذات او صادر شده است باشد بلکه برعکس ذات بسیط و مطلق او در فراسوی هستی است، از این رو، ذات مطلق و بسیط او نه مکان دارد و نه محدود به مکانی خاص است، وگرنه نمی‌توانست مصدر و منشأ همه چیز، حاضر^۱ در همه جا و همراه با همه چیز باشد، پس او مکانی ندارد که در آن متمکن شود، یعنی ذات او در هیچ جای عوالم معقول و محسوس متمکن نیست.

بنابراین ذات واحد نخستین که در فراسوی هستی است، در هیچ جای عوالم معقول و محسوس نیست؛ نه در هستی جای گرفته است و در هیچ جا نیست. البته «مرادم هیچ جا به معنی مکانی نیست زیرا عقل هم در مکان نیست بلکه مقصودم هیچ جای مطلق است»^۲ اما در عین حال او در همه جا اعم از معقول و محسوس بدون این که جایی را مکان خاص خویش قرار دهد، حضور^۳ مستمر و دائمی^۴ دارد و به همه چیز نزدیک است.

البته امر فوق به آن معنا نیست که ذات واحد نخستین پس از این که هستی و همه چیز از ذات بسیط او فیضان یافت و صادر شد به همه چیز نزدیک می‌شود و در همه چیز و در همه جا حضور دائمی و مستمری می‌یابد بلکه برعکس، او «پیش از همه چیز حاضر بود»^۵ وگرنه تغییر و دگرگونی در ذات بسیط و لایتغیر^۶ او لازم می‌آید و حال آن که ذات او از تغییر و دگرگونی مبرا است.

1. present

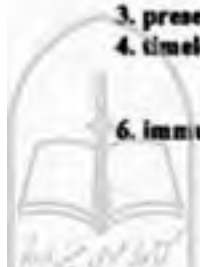
۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله پنجم، فصل هشتم، ص ۷۳۰

3. presence

4. timeless

۵. همان

6. immutable



توضیح آن که تقرب و نزدیک شدن واحد نخستین به چیزی و حضور یافتن در ذات چیزی یا در جایی از عوالم معقول و محسوس پس از تکون و حدوث^۱ ذات آن چیز نوعی حرکت^۲ از طرف ذات او به سوی آن چیز تلقی می‌شود و مسلم و مبرهن است که هر حرکتی مستلزم نوعی تغییر و تحول در ذات متحرک است، پس اگر ذات واحد نخستین پس از فیضان و صدور همه چیز از ذات بسیط و مطلق او به آنها تقرب جوید و در آنها حضور یابد، تغییر و دگرگونی در ذات او لازم می‌آید و حال آن که ذات بسیط او از تغییر و تحول مبرا و منزه می‌باشد. بنابراین ذات واحد نخستین پیش از صدور همه چیز به همه چیز نزدیک و در همه چیز و در همه جا حضور داشت.

به این ترتیب، ذات واحد نخستین در هیچ جای عوالم معقول و محسوس نیست اما در عین حال در همه جای عوالم مزبور حضور دایمی و مستمر دارد و به همه چیز نزدیک است. شاید امر مزبور یعنی مکان نداشتن واحد نخستین و حضور همه جایی^۳ او مایه شگفتی کسانی شود که او نشناخته باشند و در این باره بگویند «چگونه او در هیچ جا نیست و با این همه هیچ جا نیست که او نباشد.»^۴

اما کسی که او را به علم حضوری^۵ و دانش شهودی^۶ شناخته باشد و پی به حضور مستمر و دایمی او در همه چیز و در همه جا برده باشد، از این امر که او در

1. generation
2. motion
3. The Omnipresence

۴. همان، ص ۷۳۱

5. Immediate knowledge
6. Intuitive knowledge



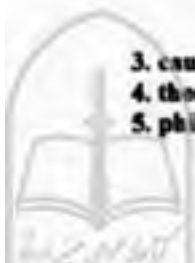
هیچ جای عوالم معقول و محسوس نیست اما در همه جا حضور مستمر و دائمی دارد، به شگفتی نمی‌افتد بلکه برعکس، هنگامی به شگفتی می‌افتد که ذات مطلق او در همه جا و در همه چیز حضور مستمر و دائمی نداشته باشد.^۱

دلیل مطلب فوق آن است که اگر ذات واحد نخستین در همه جا و در همه چیز حضور مستمر و دائمی نداشته باشد باید محدود در چیزی خاص و محصور در مکانی مخصوص باشد و چیزی که محدود و محصور باشد نمی‌تواند برتر از وجود و فراسوی هستی باشد بلکه باید در محدوده هستی قرار گرفته باشد زیرا چیزی که در فراسوی هستی است به هیچ چیزی محدود نمی‌شود زیرا جز ذات او که نور محض است^۱ و فیض گسترده او که از ذات منور می‌شود، چیزی در عالم نیست تا سبب تحدید و علت^۲ تناهی ذات لایتناهی و نامحدود شود. بنابراین عدم تمکن ذات واحد نخستین و حضور همه جایی او برای الهیون^۳ سبب تعجب و مایه شگفتی نیست.

اما به هر حال، چگونگی مکان نداشتن ذات واحد نخستین و کیفیت حضور همه جایی و تقرب او به همه چیز مسأله‌ای است که از تعجب و شگفتی برخی از کسانی که ذات بسیط و مطلق او را به علم حضوری و دانش شهودی نشاخته‌اند ناشی شده است، از این رو، باید به آن پاسخ عقلی و فلسفی^۴ داده شود. پس سؤالی که اینجا

۱. همان

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله ششم، فصل چهارم، ص ۷۴۴



مطرح می‌شود، این است که ذات بسیط و مطلق واحد نخستین چگونه در هیچ جا و در هیچ چیز یا اعم از معقول و محسوس نیست اما در عین حال هیچ جا و هیچ چیزی در عالم معقول و محسوس نیست که ذات او در آنجا و در آن چیز حضور مستمر و دایمی نداشته باشد؟

افلاطون در پاسخ به سؤال مزبور و برای اثبات حضور همه جایی و عدم تمکن ذات واحد نخستین برهانی را به شرح ذیل اقامه نموده است:

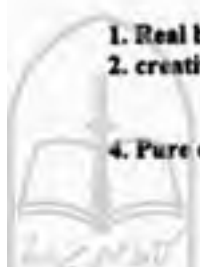
هر چیزی که در عالم خارج از ذهن پدیدار می‌شود اعم از هستی که از ذات بسیط واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده است یا آنچه در قلمرو هستی اعم از معقول که هستی واقعی^۱ است یا عالم محسوس که تقلید، سایه و تصویری از ذات واحد کثیر آن است، پدیدار می‌شود. بنا بر فرض یا در چیزی است که آن را ایجاد نموده و پدیدار کرده است یا در چیز دیگری جز موجد و خالق^۲ آن است، در هر دو صورت چیزی که در چیز دیگری قرار گرفته باشد ذاتاً و بالضروره به ذات آن چیز محتاج و مفتقر است. به عبارت دیگر، همین افتقار و احتیاج ذاتی است که سبب شده است که چیزی در چیز دیگری اعم از موجد و غیرموجد آن قرار بگیرد.^۳

به این ترتیب، واپسین چیزها در سلسله فیض و جریان صدور از اخس فالأخس یعنی از عالم محسوس باید در چیزهایی باشند که آنها را ایجاد نموده‌اند. مثلاً ماده^۴ اولی باید در روح جهان باشد زیرا ذات ماده^۴ اولی که لاوجود و ظلمت محض^۵ است،

1. Real being
2. creative

4. Pure darkness

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله پنجم، فصل نهم، ص ۷۳۱



از ذات روح جهان صادر شده است، از این رو، باید در روح جهان باشد و اما صور^۱ عالم محسوس از عالم معقول است، از این رو، صور محسوسات باید در عالم معقولات باشند و خود عالم معقول در عقل است زیرا از ذات عقل کلی فیضان یافته و صادر شده است و بالأخره ذات عقل کلی در ذات واحد نخستین است زیرا ذات مشوب عقل از ذات بسیط واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده است.

بنابراین از دیدگاه افلوطین «بر حسب طبیعت، واپسین چیزها در چیزهایی اند که آنها را پدید آورده‌اند و آیین‌ها نیز در پدیدآورنده خویشتند و به همین قیاس تا می‌رسد به آنچه نخستین مبدأ و منشأ است.»^۲ پس همه چیز از هیولای اولی که ظلمت محض است تا برسد به ذات واحد نخستین که نور محض است در چیزی هستند که آنها را ایجاد نموده یا از ذات آنها صادر شده‌اند.

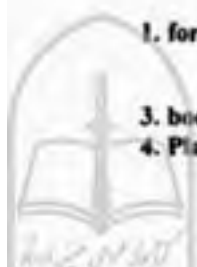
اما ذات واحد نخستین که مبدأ و منشأ همه چیز و همه وجود و هستی است نمی‌تواند در چیزی باشد.

اگر کیهان را در نظر آوری درمی‌یابی که چون کیهانی پیش‌تر از آن نیست، پس کیهان خود در کیهانی نیست و در مکانی هم نیست، چه پیش از آن که کیهانی باشد مکان در کجا وجود داشت؟ ولی اجزایش در آنند و با آن پیوسته‌اند، اما روح در آن نیست بلکه آن خود در روح است زیرا تن^۳ مکان روح^۴ نیست بلکه روح در عقل است و آن

1. forms

3. body

4. Place of spirit



در روح. اما عقل در دیگری است، ولی برای «دیگری» دیگری وجود ندارد تا او در آن باشد، پس «او» در هیچ چیز نیست.^۱

دلیل مطلب آن است که ذات بسیط و مطلق او از چیزی اعم از وجود و برتر از وجود ناشی نشده است بلکه خود مبدأ و منشا همه چیز است و همین طور چیزی مقدم بر ذات او اعم از معقول و محسوس وجود ندارد زیرا همه چیز از ذات بسیط او ناشی می‌شود. بنابراین نه ذات او مبدأ و مصدری دارد که در چیزی باشد و نه پیش از او چیزی هست تا در آن باشد و در هر صورت واحد نخستین در چیزی نیست. بنابراین مبدأ نخستین - به دلیل آن که چیزی پیش از ذات مطلق او نیست - به هیچ وجه در هیچ جایی و در هیچ چیزی نیست.

به این ترتیب، هر چیزی اعم از معقول و محسوس باید در موجد خود که پیش از آن و بر فراز آن است باشد، اما ذات مبدأ نخستین که نخستین به معنای حقیقی کلمه است، به دلیل آن که از چیزی ناشی نشده است زیرا چیزی پیش از او نیست تا ذات او از آن ناشی شده باشد و در نتیجه در آن باشد و چون چیزی نیست که ذات واحد نخستین در آن باشد، پس ذات او به دلیل آن که قوه و امکان همه چیز و مبدأ و مصدر همه چیز است، بر همه چیز محیط است و همه چیز محاط او است. بنابراین ذات واحد نخستین قوه و امکان همه چیز^۲ و همه هستی است، از این رو، ذات او همه چیز را بالقوه در خود دارد نه بالفعل زیرا امکان همه چیز است نه

۱. همان، ص ۷۲۲-۷۳۱

۲. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله هشتم، فصل دهم، ص ۴۵۰



فعلیت همه چیز، به این معنا که ذات او اولاً بدون این که خود از چیزی ناشی شده باشد منشأ و مبدأ همه چیز است. ثانیاً بدون این که کسی یا چیزی مبقی و حافظ^۱ ذات او باشد مبقی، حافظ و نگهبان همه چیز است زیرا ذات او هم علت فیضان همه چیز است و هم علت بقای همه چیز، به عبارت دیگر، ذات او هم علت محدثه است و هم علت مبقیه و چون ذات واحد نخستین از طرفی مبدأ و منشأ همه چیز است و از طرف دیگر، حافظ و مبقی همه چیز، پس هیچ چیز و هیچ جایی در عالم اعم از عالم معقول و عالم محسوس نیست که ذات او حضور مستمر و دائمی نداشته باشد.

دلیل مطلب آن است که اگر ذات واحد نخستین در چیزی یا در جایی اعم از معقول و محسوس، اصل و تصویر حضور مستمر و دائمی نداشته باشد، نمی‌تواند مبقی و حافظ آن باشد، از این رو، بقا، دوام^۲ و استمرار همه چیز اعم از معقول و محسوس دال بر این است که ذات واحد نخستین در همه چیز و در همه جا حضور مستمر و دائمی دارد. بنابراین اگر ذات واحد نخستین در درون چیزی یا در جایی نباشد، هرگز قادر به حفظ آن نخواهد بود و چون همه چیز باقی است، پس واحد نخستین در همه چیز و همه جا حاضر است.^۳

به این ترتیب، ذات واحد نخستین از آن حیث که همه چیز در او است و او محیط بر همه چیز است و همه چیز وابسته و محتاج او است، در همه چیز و در همه جا حضور مستمر و دائمی دارد، اما از آن حیث که ذات او محاط چیزی و در

1. The Protector
2. permanence

۳. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل نهم، ص ۷۳۱



چیزی نیست در هیچ جا نیست، از این رو می‌توان گفت ذات واحد نخستین هم در همه جا است و هم در هیچ جا نیست، هم در همه جا حاضر است و هم در هیچ حاضر نیست.

به عبارت دیگر، ذات واحد نخستین از آن جهت که بر همه چیز و بر همه جا محیط است، در همه جا و در همه چیز حضور مستمر و دائمی دارد و اما از آن حیث که محاط هیچ چیزی و هیچ جایی نیست، در هیچ جا و در هیچ چیزی حضور ندارد. بنابراین ذات واحد نخستین «چون نگاه داشته نمی‌شود پس در هیچ جا نیست. به این سان حاضر است و حاضر نیست؛ حاضر نیست چون محاط نیست و چیزی بر او محیط نیست.»^۱ حاضر است چون بر همه چیز و بر همه جا محیط است.

البته این که گفته می‌شود ذات مطلق واحد نخستین در هیچ جا و در هیچ چیزی حاضر نیست، به آن معنا نیست که برای حضور ذات او مانع خارجی وجود داشته باشد بلکه برعکس، برای حضور ذات او در همه چیز و در همه جا هیچ مانع خارجی اعم از معقول و محسوس وجود ندارد. برای اثبات مطلب می‌توان سه دلیل به شرح ذیل ارائه نمود:

دلیل اول: ذات بسیط واحد نخستین از همه چیز و از همه جا مطلق است و از هر جهت از همه چیز و از همه جا آزاد است، وگرنه نمی‌توانست واحد نخستین و منشأ و مصدر همه چیز باشد، از این رو، هیچ منعی برای حضور همه جایی او وجود



ندارد. بنابراین ذات واحد نخستین «چون از همه چیز آزاد است، در هیچ جا مانعی برای حضور او نیست.»^۱

دلیل دوم: اگر بر فرض محال مانعی خارجی برای حضور همه جایی واحد نخستین وجود داشته باشد، لازم می‌آید که ذات نامحدود و لایتناهی او به واسطه ذات دیگری که پیش‌تر از او است محدود شده باشد. حال آن که هیچ چیزی نمی‌تواند ذات لایتناهی و نامحدود او را محدود و متناهی سازد زیرا پیش‌تر از ذات مطلق او چیزی نیست و آنچه هست چیزی جز ذات مطلق و لایتناهی او که در فراسوی هستی است و فیض گسترده او که کل وجود و همه هستی است، وجود ندارد تا سبب تحدید ذات نامحدود و علت تناهی ذات لایتناهی او شود.

بنابراین در فراسوی هستی و در عالم هستی چیزی نیست که ذات او را محدود سازد؛ نه پیش از او و نه پس از او. از این رو، هیچ مانعی برای حضور ذات او در همه چیز و در همه جا وجود ندارد. «چه اگر از حضور در جایی ممنوع بود. این خود به این معنی بود که دیگری محدودش کرده بود و در این صورت آنچه پس از او است از او بهره‌ور نمی‌بود و خدا به این حد محدود می‌ماند.»^۲

دلیل سوم: اگر بر فرض محال منعی برای حضور همه جایی ذات مطلق واحد نخستین وجود داشته باشد، وابستگی و تعلق ذات مطلق او به ذاتی دیگر که او را از حضور در همه جا و همه چیز منع نموده است لازم می‌آید، حال آن که ذات مطلق و مستقل او به دلیل آن که واحد نخستین و مبدأ و مصدر همه است نمی‌تواند

۱. همان

۲. همان



وابسته و متعلق به غیر باشد، وگرنه هرگز نمی‌توانست مبدأ و منشأ نخستین همه چیز باشد زیرا غیری پیش از او نیست تا وابستگی ذات او به آن غیر شود.

بنابراین هیچ چیزی نمی‌تواند از حضور ذات او در همه چیز و در همه جا منع نماید زیرا در غیر این صورت ذات مطلق «او مستقل نمی‌بود بلکه بنده چیزی بود که پس از او است.»^۱ پس این که گفته می‌شود ذات واحد نخستین حاضر نیست هرگز به واسطه مانع خارجی نیست بلکه صرفاً و منحصرأ به‌خاطر این است که ذات مطلق و لایتناهی او محاط چیزی نیست بلکه همه چیز محاط ذات لایتناهی و نامحدود او است.

این که گفته می‌شود هر چیزی از هیولای اولی که ظلمت محض است تا مبدأ نخستین که نور محض است، همه چیز در چیزی و متعلق به چیزی است، یعنی چیزی که در چیز دیگری باشد نمی‌تواند در چیزی دیگر یا در جای دیگری جز در همان جایی باشد که قبلاً بوده زیرا موانعی برای حضور و وجود آن در جای و در چیزی دیگر وجود دارد اما ذاتی که در هیچ چیزی و در هیچ جایی نباشد می‌تواند در همه جا و در همه چیز باشد زیرا هیچ منعی برای حضور ذات او در همه چیز و در همه جا وجود ندارد. بنابراین «آنچه در چیزی است، فقط در همان جایی است که در آن است. ولی آنچه در هیچ جا است، چیزی و جایی برایش نیست که در آن نباشد.»^۲

به این ترتیب، ذات واحد نخستین در همه جا و در همه چیز حضور مستمر و دایمی دارد زیرا اگر در جایی و در چیزی حضور مستمر و دایمی نداشته باشد، دلیل

۱. همان

۲. همان، صص ۷۳۲-۷۳۱



بر این امر است که ذات مطلق او در چیزی دیگر یا در جایی دیگر محصور و محدود شده است، در نتیجه، لازم می‌آید که ذات مطلق او که از هر جهت نامحدود و لایتناهی و از هر حیث از همه چیز و از همه جا مستقل است، در چیزی و وابسته و محتاج به ذات دیگری باشد، از این رو، اگر گفته شود ذات واحد نخستین «در اینجا نیست، پس معلوم می‌شود مکان دیگری او را نگاه داشته و در خود زندانی کرده است و او در دیگری است.»^۱

سوالی که اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا ذات مطلق و بسیط واحد نخستین که در همه جا و در همه چیز حضور مستمر و دایمی دارد، به این معنا است که ذات مطلق او در همه جا و در همه چیز در خویشتن خویش و برای خویشتن خویش است یا این که در هر چیزی و در هر جایی جزئی از ذات مطلق و بسیط او وجود و حضور دارد؟ پاسخ این است که:

اولاً ذات مطلق و بسیط واحد نخستین به دلیل آن که هم مبدأ و منشأ همه چیز و همه هستی است و هم ذات مطلق او در چیزی و در جایی نیست، هم در همه جا و در همه چیز حاضر است و هم حاضر نیست، پس ذات واحد نخستین باید در همه چیز و در همه جا در خویشتن خویش و برای خویشتن خویش باشد.

ثانیاً نه جزئی از ذات او در جایی و در چیزی است و جزئی دیگر در جایی دیگر و در چیزی دیگر است و نه همه ذات او در جایی یا در چیزی است، طوری که جای دیگر یا چیز دیگر از حضور آن بی‌بهره بماند.



ثالثاً همه ذات مطلق و بسیط او در عین این که در خویشتن خویش و برای خویشتن خویش است، در همه جا و در همه چیز حضور مستمر و دایمی دارد. «پس باید در همه جا در خود خویش باشد. چنان هم نیست که جزئی از او اینجا باشد و جزئی آنجا و در عین حال تمامی او در اینجا نیست. بنابراین تمام او در همه جا است.»^۱

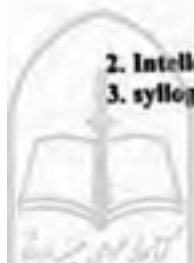
شهود واحد نخستین

در روح فردی آدمی جریان اندیشه و روند تفکر هنگامی روی می‌دهد که آدمی مسأله یا نکته‌ای را پس از مسأله و نکته دیگر مورد لحاظ و عنایت و در معرض تجزیه و تحلیل عقلانی^۱ خویش قرار دهد، وگرنه تفکری به معنای حقیقی کلمه یعنی تشکیل قیاس منطقی^۲ صورت نخواهد گرفت زیرا «توانایی تفکر تحلیل‌کننده برای این که بتواند سخن بگوید، ناچار است نکته‌ای را پس از نکته‌ای دیگر پیش چشم آورد؛ جریان تفکر به این سان صورت می‌پذیرد.»^۳ بنابراین تفکر اصولاً درباره امور مرکب است یا بسیط مشوب به ترکیب است نه در باب بسیط محض و صرف‌الحقیقه که از هر گونه ترکیب از اجزا منزّه و از هر نوع کثرت مبرا می‌باشد. دلیل مطلب آن است که ذاتی که صرف‌الحقیقه و بسیط محض باشد هرگز متعلق اندیشه هیچ اندیشمندی و موضوع تفکر هیچ متفکری جز عقل کلی که

۱. همان، ص ۷۳۲

2. Intellectual analysis
3. syllogism

۲. همان، ج ۲، اناد پنجم، رساله سوم، فصل هفدهم، ص ۷۱۰



بلاواسطه از ذات بسیط واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده است قرار نمی‌گیرد. بنابراین جریان اندیشه و روند تفکر صرفاً و منحصرأ در باب امور مرکب یا امور مشوب به ترکیب مانند کثیر کثیر، واحد و کثیر و واحد کثیر صورت می‌گیرد «ولی در مورد آنچه مطلقاً بسیط است، چگونه ممکن است جریان اندیشه صورت پذیرد؟»^۱

به این ترتیب، برای شناخت حقیقت و ماهیت مرکبات اعم از معقول و محسوس، تفکر و اندیشه و استدلال و منطقی^۲ لازم بل واجب و ضروری است، اما برای شناخت ذات بسیط الحقیقه و بسیط محض که مبرا از ترکیب است و در فراسوی هستی و برتر از وجود است، هر گونه استدلالات منطقی و براهین عقلانی بی‌فایده است.

دلیل مطلب آن است که ذات مطلق و بسیط او موضوع اندیشه و متعلق شناسایی هیچ متفکری جز عقل کلی قرار نمی‌گیرد بلکه برای شناخت ذات مطلق و بسیط او به دلیل آن که ذات او همیشه در همه چیز و در همه جا حاضر است باید به حضور او رفت و او را از طریق معرفت شهودی و دانش حضوری کشف^۳ نمود که منجر به شهود^۴ ذات واحد نخستین می‌شود که «هدف نهایی راستین برای روح است.»^۵

بنابراین در خصوص شناخت ذات بسیط الحقیقه و بسیط محض یعنی ذات واحد نخستین به دلیل اطلاق، بساطت و صرافت محضه، اندیشه و تفکر و استدلالات و

۱. همان

2. logic
3. revelation
4. intuition

۵. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل هفدهم، ص ۷۱۱



قیاسات منطقی صوری مطلقاً کاربردی ندارد، از این رو، هر گونه استدلال منطقی و عقلی برای شناخت ذات مطلق او محکوم به شکست است و چون استدلالات منطقی توانایی کشف حقیقت ذات او را ندارند، پس باید راه دیگری برای شناخت حقیقت و کنه ذات مطلق واحد نخستین که «جز نور محض نیست»^۱ پیموده شود و آن چیزی جز طریق کشف و شهود معنوی و روحانی نیست.

بنابراین «در آنجا برخوردی عقلی و معنوی کافی است»^۲ تا آدمی از طریق آن حضور ذات مطلق او را در همه چیز و در همه جا کشف نماید و آن را به اندازه توانایی روح خود و به مقدار نورانیت و خلوص آن شهود کند، از این رو افلوطین در یک پرسش و پاسخی می‌گوید «به این هدف چگونه می‌توان رسید؟ همه چیز را از خود دور کن.»^۳

به این ترتیب، تفکر و اندیشیدن درباره ذات مطلق و بسیط واحد نخستین به دلیل آن که متعلق هیچ فکر و اندیشه‌ای قرار نمی‌گیرد مستحیل است. البته این امر به آن معنا نیست که در هیچ زمانی هر گونه اندیشه و تفکری درباره واحد نخستین ممکن نیست بلکه برعکس، امر مزبور به این معنا است که هنگامی آدمی روح خود را از تعلقات مادی و شهوات دنیوی^۴ تهذیب^۵ نمود و روح خود را از هستی متوجه فراسوی هستی کرد و قصد کشف و شهود ذات مطلق واحد نخستین را در سر

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله ششم، فصل چهارم، ص ۷۴۴

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل هفدهم، ص ۷۱۰

۳. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل هفدهم، ص ۷۱۱



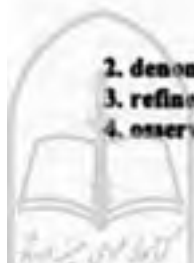
پروراند «همین که برخورداری صورت گرفت، در لحظه برخوردار نه توانایی سخن گفتن هست و نه فرصت سخن گفتن بلکه توجه و اندیشیدن پس از برخوردار صورت می‌گیرد.»^۱

بنابراین انسانی که ذات واحد نخستین را کشف نمود و با دیده روحانی و درونی خویش ذات او را شهود کرد، پس از کشف و شهود ذات او و برگشت از شهود و دیدار او می‌تواند در حد توان و استعداد خود و به میزان تقرب روح خود به ذات او درباره کشفیات و یافته‌های خود از ذات او هنگامی که کاشف و شاهد ذات او بود سخن بگوید و به تفکر و اندیشه پردازد و کشفیات خود را در قالب استدلالات منطقی برای دیگران بیان نماید تا با آن وسیله آنها را برای کشف و شهود ذات مطلق واحد نخستین و عروج به سوی او تشویق نماید یا برای منکران ذات او برهان^۲ و حجتی باشد تا شاید به ذات او که منشأ و مبدأ نخستین همه چیز است، اعتقاد پیدا کنند.

علی‌ای^۳ حال، برخی از افراد بشری به دلیل خلوص نفس از وابستگی‌ها و تعلقات عالم محسوس و تهذیب و تزکیه^۴ آن از شهوات دنیوی به لقای واحد نخستین و شهود ذات مطلق او نایل می‌شوند. سؤالی که اینجا مطرح می‌شود، این است که لحظه دیدار با ذات او چگونه روی می‌دهد و آیا واقعاً آنچه مشهود^۵ روح آدمی قرار

۱. همان، ص ۷۱۰

2. demonstration
3. refinement
4. observable



می‌گیرد، ذات مطلق او است و نشانهٔ شهود او چیست؟ به عبارت دیگر، آدمی از کجا بداند که آنچه مشهود او بوده است، ذات واحد نخستین است نه ذاتی دیگر؟ پاسخ این است که هنگامی که ذات واحد نخستین مشهود روح پاک^۱ کسی می‌شود، روح او به واسطهٔ ذات واحد نخستین منور می‌شود زیرا ذات او نور محض^۲ و عین نور است و از هر گونه ظلمت و تاریکی منزّه و مبرا است، از این رو، ذات او که صرف نور و نور مطلق است هم بالذاته ظاهر است و هم مظهر ماسوا است. پس:

باید چنان بدانیم که «او» را در آن لحظه‌ای دیده‌ایم که روح آکنده از روشنایی شده است زیرا روشنایی از «او» می‌آید و خود «او» است.^۳

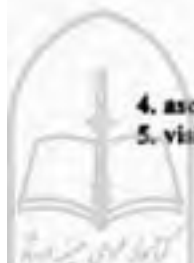
بنابراین وقتی که روح آدمی به سوی واحد نخستین صعود و عروج^۴ کرد و هنگام ملاقات و دیدار^۵ با ذات مطلق او پر از نور و روشنایی شد، در آن لحظه‌ای که کاشف و شاهد ذات واحد نخستین است باید یقین کند که اولاً آنچه مشهود روح شاهد او است همان ذات واحد نخستینی است که روح او را با نور ذات خود منور ساخته است. ثانیاً یقین کند که ذات واحد نخستین در همان لحظهٔ دیدار و شهود حضور مستمر و دائمی دارد.

1. Purified spirit

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رسالهٔ ششم، فصل چهارم، ص ۷۴۴

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رسالهٔ سوم، فصل هفدهم، ص ۷۱۰

4. ascent
5. vision



بنابراین واحد نخستین نه از چیزی یا جایی غایب^۱ و پنهان^۲ می‌شود و نه از روح آدمی که در حال شهود او است غایب و پنهان می‌شود، مگر این که آدمی از حضور او غافل شود و از ذات او روی برتابد و به ماسوای ذات او توجه نماید. پس:

در آن لحظه باید یقین داشته باشیم که «او» حضور دارد و همچون خدایی که کسی او را خوانده باشد، حاضر است و نور می‌افشاند چه اگر حاضر نشده بود نور نمی‌افشاند.^۳

دلیل مطلب آن است که اگر ذات مطلق و بسیط واحد نخستین در همه جا و همه چیز مخصوصاً هنگام شهود روح آدمی حضور مستمر و دائمی نداشته باشد، پس چه چیزی روح شاهد واصل را منور می‌سازد. به عبارت دیگر، نوری که سرپای روح شاهد سالک^۴ را هنگام شهود و لقا فرا می‌گیرد، جز ذات مطلق الهی که عین نور و نور محض است از کجا می‌تواند ناشی شود زیرا جز ذات او که در فراسوی هستی است و فیض گسترده او که از ذات او ناشی شده است، چیزی در عالم نیست.

بنابراین اگر ذات واحد نخستین در لحظه شهود و دیدار سالک و واصل حاضر نباشد، نورانی شدن ذات روح کسی که در حال شهود او است مستحیل می‌شود، اما چون روح آدمی هنگام ملاقات ذات او پر از نور می‌شود، دال بر آن است که ذات واحد نخستین در لحظه شهود حاضر است نه صرفاً لحظه دیدار و شهود بلکه

1. absence
2. hidden

4. Spiritual literant

۳. همان



همیشه و در همه جا و در همه چیز. بنابراین «روح، اگر آن روشنایی بر او نتابد، بی‌خدا و بیگانه از خدا است ولی اگر بتابد آنچه را می‌جست یافته است.»^۱

به این ترتیب، روح سالک شاهد در پرتو نور واحد نخستین که عین نور و روشنایی است منور می‌شود، یعنی از طرفی نور واحد نخستین بر روح سالک واصل می‌تابد و روح او را از ظلمت خارج می‌کند و آن را نورانی می‌سازد و از طرف دیگر، روح آدمی با همان نوری که از ذات واحد نخستین بر ذات او به عنوان سالک شاهد می‌تابد و او را منور می‌سازد، به دیدار و شهود واحد نخستین نایل می‌شود نه با نور ذواتی دیگری که همه وابسته و متعلق به ذات مطلق او است.

بنابراین در هنگام شهود نور واحد نخستین «برخورد با آن روشنایی و تماشای آن در همان روشنایی نه در روشنایی بیگانه.»^۲ همچنان که روشنایی خورشید را نیز در پرتو روشنایی بیگانه نمی‌بینیم بلکه در روشنایی خود خورشید می‌بینیم زیرا در عالم محسوسات هیچ نوری به شدت نور خورشید نیست، از این رو، هر نوری در برابر نور خورشید محو می‌شود. آدمی نیز هنگام شهود نور واحد نخستین با نور او که منبع و منشأ همه اتوار است، نور او را می‌بیند نه با نوری دیگر زیرا هر نوری در مقابل نور الهی به دلیل احاطه نور او بر همه چیز محو و نابود می‌شود.

به این ترتیب، روح سالک شاهد با نور واحد نخستین منور می‌شود، طوری که روح سالک الی الله شاهد در لحظه شهود همه توجهاتش به نور او است و لاغیر و این امر یعنی عمل شهود صرفاً یک‌طرفه است نه طرفینی، به این معنا که در عمل

۱. همان، صص ۷۱۱-۷۱۰

۲. همان، ص ۷۱۱



شهود تنها روح آدمی است که شاهد واحد نخستین است و واحد نخستین هرگز به روح آدمی توجهی ندارد زیرا ذات عالی هرگز به ذات سافل توجه نمی‌کند، از این رو، در هر شهود و دیدار یک طرفه‌ای تسلط و احاطه هرچند به معنای ضعیف کلمه بر ذات مشهود لازم و ضروری است، وگرنه هیچ گونه شهود و دیداری صورت نخواهد گرفت.

بنابراین اگر شهود و دیداری برای روح انسان سالک با واحد نخستین صورت بگیرد باید احاطه بر ذات مشهود نیز به معنایی صورت گرفته باشد. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا شهود نور واحد نخستین به معنای احاطه و غلبه شاهد سالک بر ذات مطلق او است؟

پاسخ این است که غلبه و احاطه بر ذات واحد نخستین به دلیل اطلاق، عدم تناهی و مبدئیت همه چیز مستحیل است، از این رو، کسی که قصد احاطه بر ذات مطلق او را در سر به‌روراند هرگز به شهود او نایل نخواهد شد زیرا با قصد احاطه بر ذات واحد نخستین خود را تا هنگامی که چنین قصد و هدفی داشته باشد از برداشتن حتی کوچک‌ترین گامی برای وصول به او و شهود نور مطلق و محض او محروم می‌سازد، از این رو، اولاً احاطه بر ذات واحد نخستین به دلیل اطلاق، عدم تناهی و مبدئیت همه چیز محال است. ثانیاً همه چیز در واحد نخستین است، ولی ذات او در چیزی نیست زیرا او در فراسوی هستی است و چیزی قبل از او نیست تا او در آن باشد.

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل ششم، ص ۷۲۸

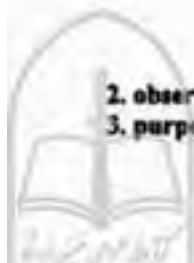


بنابراین درست است که در لحظه شهود و دیدار روح سالک از واحد نخستین این عمل یک طرفه صورت می‌گیرد، اما این امر هرگز به معنای تسلط و احاطه روح شاهد بر ذات مطلق واحد نخستین نیست زیرا ذات شاهد یعنی روح فردی آدمی متناهی و محدود است و هیچ متناهی و محدودی نمی‌تواند بر ذات مطلق، نامتناهی و نامحدود واحد نخستین احاطه نماید، پس هنگامی که روح آدمی شاهد واحد نخستین است، هر گونه احاطه‌ای از سوی او بر ذات مطلق او مستحیل است، از این رو، افلوطین می‌گوید «مضحک است که کسی بکوشد بر چنان ذاتی احاطه‌ناپذیر محیط شود.»^۱

به این ترتیب، احاطه بر ذات واحد نخستین برای همه کس و برای همیشه مستحیل و غیرممکن است، اما مشاهده^۱ و نظاره آن برای همه کس و برای همیشه ممکن خواهد بود. البته این امر به آن معنا نیست که روح آدمی در هر حالتی از حالات روحانی و از هر طریقی می‌توان نمود بلکه برعکس، برای نظاره و مشاهده واحد نخستین شرایطی لازم است که بدون داشتن آنها شهود ذات او میسر نخواهد بود.

به این ترتیب، کسی که قصد نظاره و مشاهده واحد نخستین را دارد باید هر گونه تصویری را که از جهان معقول در ذهن خود دارد پاک سازد و صرفاً به آنچه در فراسوی هستی و برتر از معقولات است توجه نماید و صرفاً نیل به آن هدف^۲ را در سر بپروراند، همچنان که کسی که بخواهد ذات معقولی را نظاره و مشاهده نماید

۱. همان



باید همه تصوراتی که درباره ذوات محسوس در ذهن خود دارد، از آن خود دور سازد تا بتواند ذوات معقول را نظاره و مشاهده کند، وگرنه شهود و نظاره‌ای برای او صورت نخواهد گرفت زیرا شرط دیدار مفقود است.

بنابراین نظاره ذات معقول مشروط به زدودن تصورات محسوس از ذهن و غفلت و عدم توجه به آنها است و نظاره ذاتی که در فراسوی هستی است، مشروط به زدودن هر گونه تصویری درباره ذوات معقول و غفلت و عدم توجه به آنها است زیرا نظاره و مشاهده ذات عالی مشروط به غفلت از ذات سافل است، از این رو، برای مشاهده ذوات معقول که نسبت به محسوس عالی است باید از آن قطع توجه نمود و همه توجهات خویش را به ذوات معقول معطوف داشت و همین طور برای مشاهده ذات واحد نخستین، که در ورای ذوات معقول است، عالی می‌باشد باید از آنها قطع توجه نمود و همه عنایات خود را به فراسوی هستی بذل نمود. به همین دلیل است که افلوپین می‌گوید:

همان گونه که اگر کسی بخواهد در ذات معقول بنگرد، حق ندارد کوچک‌ترین تصویری از جهان محسوس در ذهن داشته باشد و تنها به این نحو می‌تواند آنچه را در ورای محسوسات است نظاره کند، کسی هم که آرزوی نظاره آنچه را در فراسوی معقولات است در سر دارد ناچار باید هر معقولی را از خود دور کند.^۱



۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل ششم، ص ۷۲۸.

بنابراین برای مشاهده و نظاره ذات واحد نخستین اولاً با هیچ حسی از حواس
خمسۀ جسمانی نمی‌توان ذات او را که عین نور مطلق است ادراک نمود زیرا مادی
و جسمانی نیست. ثانیاً او را صرفاً با روح پاکی می‌توان دریافت که تمام توجهاتش
به فراسوی هستی است. ثالثاً مشاهده و نظاره ذات او صرفاً از طریق چشم درونی و
روحانی امکان‌پذیر است. رابعاً اگر در حال دیدن شکل و صورتی را ببیند هرگز او را
به هدف قصوای او که نظاره و ادراک واحد نخستین است، رهنمون نخواهد شد^۱
زیرا آنچه در فراسوی است برخلاف فیض گسترده خود منزّه از شکل و مبراً از
صورت است.

به عبارت دیگر، هر چیزی که محدود و متعین باشد متشکل است و چون ذات
واحد نخستین که در فراسوی هستی است متعین و محدود نیست، پس دارای شکل
و صورت نیز نخواهد بود. اما هستی که فیض گسترده ذات بسیط و مطلق او است،
به دلیل تعین دارای شکل و صورت است. بنابراین اگر کسی که قصد مشاهده و
نظاره واحد نخستین را در سر می‌پروراند شکل و صورتی ببیند، در واقع، یکی از
ذواتی را دیده است که در قلمرو هستی قرار دارد نه واحد نخستینی که در فراسوی
هستی است.

ذات مطلق واحد نخستین به دلیل آن که نور محض و عین نور است^۲ صرفاً
می‌تابد و نورافشانی می‌کند نه این که از جایی بیاید و روح آدمی آن را مشاهده
نماید، پس ذات واحد نخستین از جایی نمی‌آید تا روح آدمی شاهد و ناظر آن باشد

۱. همان

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله ششم، فصل چهارم، ص ۷۴۴



زیرا ذات مطلق و بسیط او، همچنان که قبلاً گذشت، در هیچ جایی و در هیچ چیزی نیست، وگرنه هرگز نمی‌توانست در همه جا و در همه چیز حضور داشته باشد بلکه در همه جا و در همه چیز است، یعنی در همه جا و در همه چیز حضور مستمر و دایمی دارد.

علی‌ای‌حال، ذات واحد نخستین برای روح سالک شاهد صرفاً برمی‌آید و می‌تابد نه می‌آید و می‌تابد، به این معنا که سالک شاهد به اندازه خلوص و صفای نفس خویش شاهد تابش واحد نخستین است زیرا ذات او همیشه می‌تابد و همیشه برآمده است و دایم در همه چیز و در همه جا حضور مستمر و دایمی دارد، پس برآمدن او نسبت به حال سالک شاهد است نه نسبت به ذات او، از این رو، روح سالک شاهد هنگام دیدار با او باید آرام و ساکت بایستد و منتظر برآمدن و تابیدن او باشد و آماده مشاهده و نظاره او بماند تا بتواند ذات او را که صرف نور است، به اندازه خلوص و پاکی خود نظاره و مشاهده نماید.

بنابراین درباره ذات واحد نخستین:

نباید پرسید «از کجا؟». اینجا «از کجا» یی نیست. از هیچ جا نمی‌آید و به هیچ جا نمی‌رود بلکه می‌تابد. از این رو، گفته‌اند نباید در پی آن دوید بلکه باید آرام ایستاد و آماده نگریستن بود تا برآید، همان گونه که چشم منتظر برآمدن خورشید می‌شود تا در افق (شاعران می‌گویند از اقیانوس) پدیدار شود و به چشم‌ها اجازه تماشا بدهد.^۱

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل هفتم، ص ۷۳۰



مشاهده و نظاره ذات پاک و ناب واحد نخستین که همه‌اش نور و روشنایی ناب^۱ است و نور و روشنایی ناب همه ذات او است باید مستقیم و بی‌واسطه صورت گیرد نه با واسطه اغیار یا از راهی دیگر جز شهود مستقیم^۲، وگرنه روح سالک واصل هرگز نخواهد توانست ذات پاک و ناب مطلق او را مستقیم و بی‌واسطه نظاره و مشاهده نماید، از این رو، ممکن است آنچه را سالک شاهد در جریان مشاهده و نظاره خواهد دید، چیزی جز فیض و اثری از ذات مطلق او نباشد نه خود ذات او.

افلوطین درباره مشاهده بی‌واسطه ذات واحد نخستین می‌گوید: «از این رو، مکوش که در او از طریق چیزی دیگر بنگری، وگرنه شاید تنها اثری از او ببینی، ولی خود او را نخواهی دید.»^۳ و ممکن است گمان کنی که آنچه را که شهود نموده‌ای ذات او است و به اشتباه اثر او را به جای او قرار دهی و حال آنکه ذات مطلق او مبدأ و مصدر اثر او است و اثر او که همه هستی است، وابسته و متعلق به ذات او است.

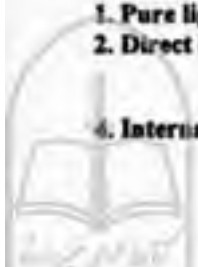
بنابراین در روند صعود به سوی ذات واحد نخستین تمام سعی و تلاش سالک واصل باید این امر باشد که ذات واحد نخستین را بی‌واسطه شهود نماید نه از طریق آثار و فیوضات او تا پس از بازگشت از سیر معنوی^۴ و سفر روحانی خود یقین کند که آنچه را که در هنگام خروج و صعود به سوی ذات واحد نخستین نظاره و مشاهده نموده است، دقیقاً و قطعاً ذات مطلق او بوده است نه اشعه و اثری از ذات او.

1. Pure light

2. Direct intuition

4. Internal process

۳. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل دهم، ص ۷۲۲



دلیل مطلب آن است که در هنگام عروج و صعود به سوی ذات مطلق واحد نخستین ذات او را «تنها به عنوان مستقل و کامل و پاک و ناب می‌توان دریافت»^۱ نه وابسته، ناقص و مشوب اما فیض و آثار ذات او را می‌توان به عنوان امری محدود، وابسته، ناقص و مشوب ادراک نمود، از این رو، اگر مشهود او مطلق، نامحدود، مستقل و ناب بود باید یقین کند که در حال شهود ذات واحد نخستین است اما اگر مشهود او محدود، وابسته و مشوب بود، مطمئن شود که در حال نظاره فیض او است نه خود او.

بنابراین هر گاه سالک شاهد در لحظه شهود و نظاره ذاتی را که مطلق، لایتناهی و پاک و ناب بود مشاهده نمود، یقیناً بداند که مشهود او همان ذات مطلق واحد نخستینی را شهود نموده است که مبدأ و منشا همه چیز است نه چیزی دیگر. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا در لحظه مشاهده ذات او جزئی از ذات او را می‌توان دریافت یا همه او را به صورت کامل، مطلق و ناب؟

پاسخ این است که سالک واصل در لحظه شهود باید همه او را به عنوان مطلق، کامل و پاک و ناب مشاهده و نظاره نماید نه جزئی از او را. البته این امر به آن معنا نیست که سالک شاهد می‌تواند تمام ذات او را در ذهن و اندیشه خود بگنجاند بلکه برعکس، ذات او به دلیل اطلاق و عدم تناهی در هیچ ذهنی گنجیده نمی‌شود زیرا اولاً ذات او به دلیل اطلاق و عدم تناهی از اندیشه آدمی می‌گریزد ثانیاً بر فرض محال اگر ذات او در اندیشه کسی گنجانیده شود یا هستی شاهد صرفاً عقل متفکر

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل دهم، ص ۷۲۲



خواهد شد یا از او دور خواهد شد، از این رو، سالک شاهد صرفاً باید همهٔ او را مشاهده نماید و هرگز قصد گنجاندن ذات او را در ذهن در سر نپروراند.^۱

به این ترتیب، سالک واصل در لحظهٔ دیدار و ملاقات با ذات واحد نخستین صرفاً باید همهٔ ذات او را نظاره نماید نه جزئی از ذات را، اما در برگشت از صعود و در بازگشت^۲ از عروج هر گاه قصد اندیشیدن دربارهٔ ذات مطلق او را داشت صرفاً باید به مواردی که در ذیل خواهد آمد بیندیشد، وگرنه به جای تقرب به ذات او از ذات او دور خواهد شد و خود را از شناخت او و عروج به سوی او محروم خواهد کرد:

اولاً باید بیندیشد که ذات واحد نخستین در همه جا و در همه چیز حضور مستمر و دایمی دارد و هیچ چیزی و هیچ جایی نیست که ذات او در آن چیز و در آن جا حضور مستمری نداشته باشد.

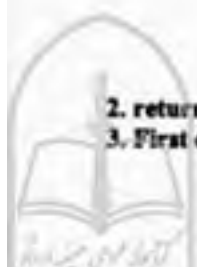
ثانیاً باید بیندیشد که ذات واحد نخستین به دلیل آن که علت نخستین^۳ هستی و زندگی معقول است، نیک محض و مبدأ همهٔ نیکی‌ها است.

ثالثاً باید بیندیشد که ذات واحد نخستین بسیط محض و بسیط‌الحقیقه است و از هر گونه کثرتی مبرا و از هر نوع تعددی منزّه است.

رابعاً باید بیندیشد که ذات واحد نخستین علت همه چیز است زیرا ذات او منشأ و مبدأ همه چیز است و همه چیز از ذات بسیط او صادر شده است.

۱. همان

2. return
3. First cause



خامساً باید بیندیشد که حرکت و سکون از او ناشی شده است زیرا ذات خود او نه حرکت می‌کند و نه ساکن است، از این رو، نه محتاج حرکت است و نیازمند سکون.

سادساً باید بیندیشد که ذات مطلق او نه محدود به چیزی است و نه چیزی می‌تواند ذات نامحدود او را محدود سازد.

سابعاً باید بیندیشد که ذات او به دلیل آن که در فراسوی هستی و برتر از وجود و منشأ وجود است فاقد شکل و صورت است.^۱



۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل دهم و یازدهم، ص ۷۲۲.

بخش دوم

فیض و صدور

صدور عقل از واحد

از دیدگاه افلوطین خدای واحد بسیط در روند فیض^۱ و صدور^۲ بدون این که جنبش و حرکتی نماید، اُنوم دوم یا عقل کلی را ایجاد نموده است، به عبارت دیگر، عقل کلی بالضروره از ذات ثابت فیاض الهی بدون این که جنبش و حرکتی کند صادر شده است.^۳ پس:

۱. فیض نوعی ایجاد است که در طی آن منشأ ایجاد و موجد شیء به حال خود، ثابت باقی مانده و علی‌رغم صدور معلول از آن، با همه کمالات خود همچنان در وحدت خود ماندگار است، به این معنا که واحد هنگام خلقت موجودات چنان نیست که در آنها پراکنده و منتشر شود یا از ذات آن کاسته و به آنها بدهد بلکه با حفظ وحدت اصلیش از اطلاق ذاتی خود خارج نشده است، با این حال، موجودات در تسبیح و سیری منظم از او صادر می‌شوند. مسأله در مورد سایر مبادی وجودی نظیر عقل نیز از این قرار است. فیض و فاعلیت وجودی از افلوطین تا صدرالمناهیین، ص ۴۰

2. emanation

۳. مبدأ نخستین چون کامل است و بخل و دریغ ندارد، البته فیاض و زاینده است. پدر موجودات و مصدر آنها است. زایش می‌کند همچنان که خورشید نور می‌پاشد و جام لبریز تراوش می‌کند و فرزند بلاواسطه او یعنی آنچه بدو از او صادر می‌شود در مراتب کمال به او نزدیک است اما البته به پایه او نیست. آن صادر اول عقل است. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۸۷ / صادر اول از «واحد»، «فکر» یا «عقل» (نوس) است که شهود یا درک بی‌واسطه است. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۲۸ (A History of philosophy, vol.1, p.467)



آنچه از «او» پدید آمد، به ضرورت پدید آمد، در حالی که «او»
بی حرکت و بی آنکه به سوی بنگرد، روی در خود خویش داشت.^۱

افلوپین برای اثبات بی نیازی و استغنائی ذات واحد و بسیط الهی از هر گونه جنبش و حرکتی اعم از فکری و غیره در جریان فیض و صدور و افاضه عقل کلی دو برهان به شرح ذیل اقامه می نماید:

برهان اول: برهان اول برای اثبات استحاله حرکت واحد نخستین در جریان صدور این است که هر جنبش و حرکتی بالضرورة به سوی چیز دیگری صورت می پذیرد، یعنی متحرک برای به دست آوردن چیزی یا نیل به مقصدی خارج از ذات خود حرکتی را آغاز می کند، اما ذات واحد بسیط و احد او کل الاشیاء است، به این معنا که ذات کامل او در عین بساطت مصدر همه چیز است و از ماسوا نیز بی نیاز و مستغنی است و در عین حال نیاز همه چیز را مرتفع می سازد، از این رو، خارج از ذات مستغنی و کامل او چیزی وجود ندارد تا او مجبور شود برای کسب آن حرکت نماید، پس:

آنچه به این معنی از «نخستین» پدید می آید، در حالی پدید می آید
که «او» هیچ حرکتی نمی کند.^۲

بنابراین صادر اول یعنی عقل کلی از ذات واحد بسیط، بالضرورة و بدون این که حرکتی نماید یا به سوی بنگرد صادر شده است.^۳

۱. دوره آثار افلوپین، ج ۲، اتاد پنجم، رساله اول، فصل ششم، ص ۶۶۸ (Enneads, vol.2, En.5, tr.1, ch.8).

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله اول، فصل ششم، ص ۶۶۸.

۳. همان.



برهان دوم: برهان دوم در اثبات استحالة وجود حرکت در ذات واحد نخستین و تنزه و استغنائی ذات واحد احد او از حرکت و جنبش در جریان فیض و روند صدور عقل کلی به عنوان اَقنوم دوم از ذات بسیط او این است که اگر ذات واحد احد هنگام ایجاد هستی و افاضة چیزی جنبش و حرکتی می‌نمود، مسلماً آنچه از ذات بسیط او فیضان می‌یافت و صادر می‌شد، صادر اول یعنی عقل کلی نبود بلکه صادر دوم یعنی روح کلی^۱ بود زیرا صادر اول باید از ذاتی صادر شود که در فراسوی هستی و برتر از وجود است.

به عبارت دیگر، اگر ذات واحد احد هنگام ایجاد چیزی حرکتی می‌نمود، آنچه از ذات او پدیدار می‌گشت اَقنوم دوم نبود زیرا اَقنوم دوم باید از ذات واحدی صادر شود که مبرا از حرکت و جنبش باشد، از این رو، چیزی که بی‌فاصله و بدون واسطه از ذات بسیط او صادر می‌شود باید در حالی صادر شود که ذات واحد او هیچ حرکتی اعم از فکری و تصمیم و ... نکند.^۲

بنابراین از دیدگاه افلوطنین در جریان فیض و در روند صدور عقل کلی، ذات واحد احد «اگر حرکت می‌کرد، در حالی که چیزی پدید می‌آمد، پس آنچه پدید می‌آمد سومی می‌بود (پس از او و) پس از حرکت و دومی نمی‌بود. پس اگر باید بی‌فاصله پس از «او» چیز دومی باشد، این چیز دوم باید به وجود آمده باشد در حالی که «او» بی‌حرکت بود و به سوی آنچه به وجود آمد نمی‌نگریست و تصمیمی

۱. و حال آن که روح از ذات عقل صادر می‌شود زیرا ارواح تصویر عقل است. حکمت پولان، ص ۲۱۹.

۲. دوره آثار افلوطنین، ج ۲، اتناذ پنجم، رساله اول، فصل ششم، صص ۶۶۹-۶۶۸.



نگرفته بود و به هیچ نوعی از انواع حرکت متحرک نبود»^۱ و تنها در این صورت است که فیضان و صدور عقل کلی به عنوان اَقنوم دوم از ذات بسیط او قابل توجیه و تبیین است.

از دیدگاه افلوطین از ذات واحد بسیط چیزی جز واحد یعنی عقل کلی صادر نمی‌شود، پس عقل کلی یعنی اَقنوم دوم بالضروره و بدون واسطه و بلافاصله از ذات واحد بسیط فیضان می‌یابد و در عالم خارج تحقق^۲ پیدا می‌کند، یعنی واحد نخستین در عین بساطت و صرافت محضه امکان همه چیز یعنی امکان کل هستی است، از این رو، واحد نخستین مانند چشمه‌ای است که آب زلال بالضروره از درون آن فیضان می‌کند و به بیرون می‌ریزد و رودها جاری می‌شود^۳، از این رو، افلوطین آفرینش را به ذات واحد نخستین نسبت نمی‌دهد زیرا ایجاد و آفرینش نوعی فعالیت^۴ است و حال آن که ذات او به دلیل سکون و ثبات^۵ از هر گونه فعالیتی منزّه است.^۶

البته مطلب فوق به آن معنا نیست که ذات واحد نخستین به چیزی علم و آگاهی ندارد بلکه برعکس، ذات بسیط او «بی‌آگاهی نیست بلکه همه محتوایش در او و در نزد او هستند و زندگی و همه چیز در او است و او به نیروی خودآگاهی

۱. همان، ص ۶۶۸

2. realization

۳. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله هشتم، فصل دهم، ص ۴۵۰

4. activity

5. permanence

6. A History of philosophy, vol.1, p.466. (تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۷)



خویش آگاه است و اندیشیدنی در سکون و ثبات دایم دارد، غیر از اندیشیدن عقل^۱ به این معنا که خودآگاهی و اندیشیدن واحد نخستین برخلاف اندیشیدن عقل، همچنان که گذشت، هیچ خللی به سکون و ثبات ابدی ذات او وارد نمی‌سازد. افلوطین برای تبیین نحوه فیضان و صدور عقل کلی از ذات واحد احد و برای تشریح کیفیت تحقق آن در عالم خارج به بیان دو مقدمه به شرح ذیل می‌پردازد:

مقدمه اول: از دیدگاه افلوطین هر موجودی تا زمانی که در عالم خارج از ذهن تحقق و هستی دارد، بالضروره و بدون اینکه اختیاری در کار باشد، علت و سببی می‌شود تا بلاواسطه از ذات آن پدیده و معلولی که مناسبت و مسانخ با ذات آن است به مثابه تصویری از صورت اصلی آن فیضان نماید و در عالم خارج از ذات آن واقعیت و تحقق پیدا کند^۲ زیرا ذات چنین موجودی نمی‌تواند چیزی را که بالضروره از ذات آن فیضان می‌کند و بدون اختیار از ذات آن صادر می‌شود، از تبلور و تشمع^۳ و تحقق و هستی آن در عالم خارج از ذات منع و جلوگیری نماید یا آن را در ذات خود برای همیشه حبس و نگهداری کند.

افلوطین برای تقریب مطلب به ذهن مثال‌هایی مانند آتش، برف و مواد خوش‌بو را ارائه می‌دهد تا نشان دهد که از چیزی می‌تواند بالضروره از ذاتی دیگر فیضان کند و صادر شود. مثلاً ذات آتش که عنصری مادی است، خودبه‌خود سبب می‌شود تا گرما که معلول آن است از درون ذات آن فیضان کند و در عالم خارج تحقق یابد

۱. دوره آثار افلوطین، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل دوم، ص ۷۱۷

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله اول، فصل ششم، ص ۶۶۹



زیرا ذات آتش نمی‌تواند گرما را در درون خود حبس نماید، از این رو، گرما بالضروره به بیرون از ذات آتش فیضان می‌کند و در عالم خارج تحقق می‌یابد یا مانند برف که سرما و عطر که بوی خوش بالضروره و بدون این که اراده‌ای در کار باشد از ذاتشان فیضان می‌کنند و در عالم خارج متحقق می‌شوند.^۱

مقدمهٔ دوم: از دیدگاه افلوطین «هر چیز که رسیده و کامل می‌شود، شروع به تولید می‌کند.»^۲ به عبارت دیگر «هر چیز که رسید و کامل شد در خود نمی‌ماند بلکه باید چیزی دیگر پدید آورد.»^۳ به این معنا که هر چیزی که به نهایت رشد و نمو خود می‌رسد و از قوه به فعلیت^۴ نایل می‌شود و از مرحلهٔ نقص به حد کمال منتقل می‌شود، بالضروره و بدون اینکه اراده و اختیاری داشته باشد چیزی را تولید می‌کند که با ذات آن تناسب و پیوند ماهوی دارد. مثلاً درختی که به کمال رشد خود می‌رسد، بالضروره و بدون اینکه اختیار در تولید یا عدم تولید داشته باشد ثمر می‌دهد و میوه‌ای را تولید می‌کند که متناسب با ذات آن است.

افلوطین پس از بیان مقدمات مزبور به اثبات این مطلب می‌پردازد که از ذات واحد بسیط الهی تنها یک چیز واحد یعنی عقل کلی صادر می‌شود. وی برای اثبات ادعای مزبور دو برهان به شرح ذیل اقامه می‌نماید:

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رسالهٔ اول، فصل ششم، ص ۶۶۹/الولوجیا افلوطین هندالعرب، ص ۱۸۹.

۲. دورهٔ آثار افلوطین، ج ۲، اتناد پنجم، رسالهٔ اول، فصل ششم، ص ۶۶۹.

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رسالهٔ چهارم، فصل اول، ص ۷۱۶.



برهان اول: در مقدمه اول ذاتی که علت و سبب ایجاد چیزی در عالم خارج می‌شود، نه ابدی و ازلی^۱ است و نه کامل‌ترین موجود و همین طور موجود رسیده و رشدیافته‌ای که سبب تولید چیزی می‌شود، نه ابدی و ازلی است و نه رسیده‌ترین موجود اما مع‌ذلک بالضروره سبب صدور چیزی و تولید ثمری در عالم خارج می‌شود «از رسیده‌ترین و کامل‌ترین چیز، چه انتظاری می‌توان داشت؟»^۲ حال اگر چیزی به نحو ازلی و ابدی کامل‌ترین و رسیده‌ترین چیزها و همین طور واحد، ثابت، بسیط و ابدی باشد «به نحو ازلی و ابدی چیزی ازلی و ابدی تولید می‌کند»^۳ و چیزی که بالضروره و بلاواسطه و بلافاصله از ذات واحد بسیط الهی فیضان می‌یابد و صادر می‌شود عقل کلی نامیده می‌شود.

برهان دوم: برهان دوم فیضان و صدور عقل کلی از ذات واحد این است که عقل کلی بزرگ‌ترین و برترین موجودات است زیرا از طرفی همه چیز و همه هستی است و از طرف دیگر، قبل از همه چیز و چیزی که بزرگ‌تر، برتر و قبل از همه چیز است نمی‌تواند از ذاتی ناقص و فروتر ناشی شده باشد و چون از طرفی عقل کلی برتر و بزرگ‌تر از سایر موجودات است و از طرف دیگر، ذات آن متعلق و وابسته به ذات دیگری است، پس چیزی می‌تواند مصدر و مفیض هستی عقل باشد که در عین این که هیچ یک از موجودات نیست، کل الاشیاء باشد و این چیزی جز

1. eternal

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل ششم، ص ۶۶۹

۳. همان



واحد که برتر و فراتر از هستی است نمی‌باشد، بنابراین «آنچه از بزرگ‌تر از عقل پدید می‌آید، جز عقل نمی‌تواند بود.»^۱

دلیل مطلب این است که آنچه پس از عقل کلی است، اثر و تصویر خود عقل کلی است و مسلم و مبرهن است که اثر و تصویر عقل نمی‌تواند بزرگ‌تر از خود عقل باشد و خود عقل نیز اثر و تصویر اصل و مبدأ دیگری است که فوق آن و ورای هستی است، پس درست است که از میان موجودات عقل از همه برتر و بزرگ‌تر است اما خود عقل نمی‌تواند بدون مبدأ و اصل باشد، پس باید بزرگ‌تر از عقل کلی هم چیزی باشد تا عقل کلی از ذات آن فیضان یافته باشد.

به این ترتیب، واحد نخستین در حالی که در ذات خویش ثابت و ساکن است سبب صدور عقل کلی به عنوان صادر اول و معقول دوم و به اصطلاح تصویر او شد. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که عقل چگونه می‌تواند از ذات واحد نخستین صادر شود، در حالی که در خویشتن خویش ثابت و ساکن است؟

افلاطون بر آن است که عقل از طریق نیروی تأثیر از ذات واحد نخستین صادر شده است، به این صورت که ذات او در حالی که در خویشتن خویش ثابت و ساکن بود، از نیروی اثربخشی کمالش نیروی اثربخشی دومی فیضان یافت و هستی و بلکه همه هستی شد زیرا واحد نخستین برتر از هستی و در فراسوی آن است، از این رو، صرفاً نیروی همه چیز است، اما عقل به دلیل آن که بلاوسطه از او صادر شده است، همه هستی است، از این رو، همه چیز نیز است.^۲

۱. همان.

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله چهارم، فصل دوم، ص ۷۱۷.



به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین عقل کلی بالضروره از ذات واحد بسیط فیضان یافته و در عالم خارج متحقق شده است. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید، این است که ذات واحد احد نه عقل است و نه هستی بلکه هم فوق عقل است و هم فراسوی هستی، پس چگونه ممکن است از ذات بسیط آن عقل کلی فیضان یافته باشد؟^۱

پاسخ افلوطین به سؤال مزبور این است که واحد نخستین «از این طریق که روی در خود دارد و خود را می‌نگرد و این نگریستن، عقل (= اندیشیدن) است.»^۲ توضیح آن که واحد نخستین که واحد به معنای راستین کلمه است، صرفاً و منحصرأ روی در ذات بسیط خود دارد و فقط به ذات بسیط و کامل خود نظر می‌افکند و تنها به خویشتن خویش می‌نگرد زیرا نه مافوق او چیزی هست تا به آن نظر کند زیرا او واحد نخستین است و نه مادون او چیزی هست تا به آن التفات نماید و اگر هم باشد، هیچ توجهی به آن نمی‌کند زیرا هیچ عالی به سافل توجه و التفات نمی‌نماید. بنابراین واحد نخستین صرفاً به ذات بسیط خود می‌نگرد و صرف همین نگریستن و التفات به ذات بالضروره سبب فیضان عقل کلی و صدور آن از ذات بسیط او شده است. اشکالی که در اینجا پیش می‌آید، این است که چه دلیلی وجود دارد که عقل کلی بالضروره از واحد نخستین صادر شده باشد، از این رو، شاید واحد نخستین از روی میل و هوس آن را ایجاد کرده باشد، به این معنا که واحد نخستین «به هوس افتاد که عقل پدید آید و به این سان عقل پدید آمد.»^۳

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله اول، فصل هفتم، ص ۶۷۰

۲. همان

۳. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل یازدهم، ص ۷۰۲



افلوپین برآن است که واحد نخستین بالضروره مصدر و منشأ عقل کلی است و واحد نخستین هرگز از روی میل و هوس سبب ایجاد عقل نشده است. وی برای اثبات تنزه واحد نخستین از هوا و هوس در ایجاد عقل دو برهان به شرح زیر اقامه می‌نماید:

برهان اول: اگر عقل هوس و میل واحد نخستین سبب صدور عقل شود، لازم می‌آید که میل و هوس میان واحد نخستین و عقل کلی قرار گیرد و واسطه صدور آن از ذات او شود و حال آن که صادر اول باید بالضروره و بدون واسطه از ذات واحد صادر شود.

برهان دوم: اگر واحد نخستین دارای میل و هوس باشد، ناقص خواهد بود و حال آن که ذات بسیط او کامل است و هیچ نقصی در او نیست زیرا داشتن هوس و میل به این معنا است که او کمالی را فاقد است و قصد دارد آن را دارا شود و حال آن که اولاً او غنی و بی‌نیاز از همه چیز و همه چیز به او محتاج و مفتقر است. ثانیاً برتر از او چیزی وجود ندارد که آرزوی داشتن و به‌دست آوردن آن را آرزو نماید. بنابراین عقل در حالی از ذات بسیط نخستین صادر شود که ذات او در خویشتن خویش ثابت و ساکن بود.

به این ترتیب، عقل کلی بالضروره از ذات بسیط واحد نخستین صادر شده است، از این رو، عقل پس از واحد و واحد قبل آن است زیرا واحد اول اصل و مصدر عقل است و مسلم و مبرهن است که اصل بر تصویر و مصدر بر صادر مقدم است، پس واحد نخستین بر عقل مقدم است، به این معنا که اصل واحد اول است و تصویر او واحد دوم است، از این رو، مقدم و بلکه برتر از عقل و فراتر از هستی می‌باشد.^۱



حال اگر بر فرض محال واحد مقدم بر عقل نباشد، لازم می‌آید که پیش از او نیز چیزی که از هر جهت برتر از او است وجود داشته باشد و حال آن که پیش از واحد نخستین چیزی نیست زیرا ذات او منشأ و مصدر همه هستی است. پس آنچه در عالم تحقق دارد و اصل و مصدر همه چیز است، واحد نخستینی است که فراتر از هستی و مقدم بر همه چیز می‌باشد. بنابراین عقل هستی و بلکه همه هستی است و واحد فراتر از هستی است، واحد اصل است و عقل تصویر او است، واحد مفیض است و عقل فیض گسترده او است.

بنابراین دیدگاه افلوطین واحد نخستین ورای هستی و برتر از وجود است، اما فیض او که بالضروره و بلاواسطه از ذات او صادر شده است و در مرتبه پس از او قرار دارد، هستی و بلکه همه هستی است.^۱

واحد پس از روند فیضان و جریان صدور به همان حالی که قبلاً بود، یعنی ساکن و ثابت، همچنان باقی خواهد ماند، از این رو، ذات او پیش از هستی و برتر از وجود است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که هستی چگونه از او صادر شد؟ آیا ذات او برای صدور ضروری هستی کافی بود یا این که خود او عقل را مطابق با ذات خود ساخته است؟

افلوطین بر آن است که چنین نیست که واحد نخستین در حالی که ثابت و ساکن در خویشتن خویش است، چیزی را مطابق با ذات بسیط خود بسازد بلکه برعکس، خود ذات او در حالی که ثابت و ساکن بود برای فیضان و صدور ضروری هستی از ذات بسیط او کافی بود، پس واحد نخستین هستی را نمی‌سازد بلکه

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله چهارم، فصل دوم، صص ۷۱۸-۷۱۷



هستی بالضروره از ذات او در حالی که ثابت و ساکن است و بدون این که حرکتی نماید یا درباره آن تفکر کند فیضان یافته و صادر می‌شده است.

بنابراین آنچه از ذات واحد نخستین صادر شده، هستی و وجود است، اما از این امر لازم نمی‌آید که چیزی که از ذات او صادر شده است مستقل یا قوی‌تر از آن باشد بلکه برعکس، چیزی که از ذات او صادر شده، یعنی هستی، پرتو ضعیفی از ذات نورانی و خورشید حقیقت او است. به عبارت دیگر، هستی تصویر او است، از این رو، اصل مستقلی نیست بلکه صرفاً از اصل و مصدر خود بهره‌مند است.^۱

به این ترتیب، عقل کلی از ذاتی که ورای هستی و برتر وجود است، بالضروره فیضان یافته است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چرا مبدأ و مصدر فیض عقل نیست و اگر عقل باشد، چه مفسده‌ای لازم می‌آید؟

افلوپین بر آن است که اگر مصدر فیض عقل باشد، لازم می‌آید که آنچه از او صادر می‌شود ناقص‌تر خود عقل باشد زیرا عقل تصویر است نه اصل و واحد کثیر است، نه واحد حقیقی و خود هستی است نه ورای هستی. بنابراین مصدر عقل خود عقل یا عقل نیست بلکه در فراسوی عقل است و چون برتر از عقل و در فراسوی آن است، سبب فیضان عقل از ذات خود شده است.^۲

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل پنجم، صص ۷۲۷-۷۲۶

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله چهارم، فصل دوم، ص ۷۱۶



صدر کثیر از واحد

براساس دیدگاه افلوطین واحد نخستین که واحد به معنای راستین و حقیقی کلمه است، در عین بساطت محضه، نیرو و قوه همه چیز است، یعنی همه چیز از طرفی از ذات بسیط واحد حقیقی فیضان یافته و صادر می‌شوند و از طرف دیگر در طلب شهود او و در تکاپوی نیل به ذات او هستند. به عبارت دیگر، واحد نخستین در عین بساطت حقه، هم مبدأ و مصدر همه چیز است و هم معاد و مقصد^۱ همه چیز. البته این امر به آن معنا نیست که واحد نخستین هر یک از چیزها یا تک‌تک چیزها باشد بلکه برعکس، واحد نخستین در عین این که مصدر و قوه همه چیز است هیچ یک از آنها نیست، به این معنا که واحد حقیقی هم واجد همه کمالات همه چیز است و هم فاقد همه نقص‌ها و کاستی‌های همه چیز.

دلیل مطلب این است که ذات بسیط واحد نخستین قوه اصل، مصدر و منشأ همه چیز است و مسلم و مبرهن است که اصل و مبدأ چیزی نمی‌تواند عین همان چیزی باشد که از آن صادر شده است، از این رو، واحد حقیقی نمی‌تواند عین هر یک از چیزها باشد زیرا اگر عین هر یک از چیزها می‌بود، هرگز نمی‌توانست مصدر و منشأ همه چیز باشد. بنابراین از دیدگاه افلوطین «واحد، همه چیز است و در عین حال هیچ از چیزها نیست. زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود آن چیزها باشد بلکه او همه چیز به این معنی است که همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او یا بهتر است بگوییم همه چیزها هنوز در او نیستند بلکه خواهند بود.»^۲

۱. ultimate

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله دوم، فصل اول، ص ۶۸۱



افلوطين برای تقریب به ذهن و تبیین هر چه بهتر مسأله صدور همه چیز، یعنی هستی از ذات بسیط واحد نخستین و تمایل همه چیز به سوی او، جریان فیضان همه چیز از واحد نخستین و روند تمایل همه چیز به سوی او را به مرکز دایره و شعاع‌های آن و همین طور به خورشید و شعاع‌های آن تشبیه کرده و می‌گوید:

همه چیز معلق از او است و او خود معلق از هیچ چیز نیست و این سخن راست است که همه چیز در طلب او است. او خود آرام و ساکن است و همه چیز روی در او دارد، همان گونه که دایره روی به مرکز خود دارد و همه شعاع‌ها از آن مرکز می‌آیند. او را به خورشید نیز می‌توان تشبیه کرد. خورشید مرکز روشنایی است که از او می‌تابد و به او وابسته است. روشنایی در همه جا با او است و از او جدایی‌پذیر نیست حتی اگر روشنایی را در یک سواز خورشید قطع کنند، باز روشنایی در سوی خورشید می‌ماند.^۱

به این ترتیب، ذات واحد الهی بسیط‌الحقیقه است و از واحد محض و بسیط‌الحقیقه جز واحد صادر نمی‌شود، از این رو، از ذات واحد الهی و بسیط حقیقی بیش از یک چیز صادر نمی‌شود. به عبارت دیگر، از ذات بسیط‌الحقیقه صرفاً یک واحد فیضان می‌کند و در عالم خارج هستی می‌یابد. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چگونه از ذات واحد محض و بسیط حقیقی چیزهای کثیری

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله هفتم، فصل اول، صص ۱۲۸-۱۲۷/فراسوی همه چیز و برتر از همه چیز (احد)، است که از او هستی صادر است، همچنان که نور از خورشید ساطع است. مهالی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۱۴.



می‌توانند صادر می‌شوند؟ افلوطین برای اثبات صدور کثیر از ذات واحد بسیط الهی دو دلیل ذیل ارائه می‌دهند:

دلیل اول: براساس دیدگاه افلوطین، اولاً واحد حقیقی بسیط محض است زیرا هیچ جزئی اعم از خارجی و عقلی برای ذات بسیط او متصور نیست.

ثانیاً: ذات واحد محض و بسیط حقیقی همه چیز است اما «او چیزها را جداجدا در خود ندارد. آنها نخستین بار در مرحله دوم از طریق صورت معقول از هم جدا شدند. او امکان همه چیز است»^۱ زیرا هیچ چیزی در او جداجدا و بالفعل نیست.

ثالثاً: ذات واحد نخستین که واحد به معنای حقیقی کلمه است، عین هیچ چیزی نیست، وگرنه هیچ چیزی نمی‌توانست از ذات او صادر شود.

رابعاً: هیچ چیزی در ذات واحد نخستین و حقیقی بالفعل نیست بلکه او امکان همه چیز است، از این رو، همه چیز یعنی کل هستی می‌تواند از ذات بسیط او فیضان یابد.

خامساً: چیزی که از صادر می‌گردد عین او نیست زیرا او اصل است و فیض او تصویر او است «اگر چیز دوم همانند او بود، هر دو یکی بود»^۲

سادساً: فیض واحد نخستین شدن، سیورورت و وجود است نه ثبات و برتر از وجود، فروتر از واحد است نه فراسوی آن.

ثامناً: فیض او نمی‌تواند اشرف از او باشد «زیرا چه چیز می‌تواند بهتر از او باشد؟»^۳ زیرا اول اصل است و فیض او تصویر او است و هیچ تصویری

۱. دوره آثار افلوطین، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل پانزدهم، ص ۷۰۷

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله چهارم، فصل اول، ص ۷۱۵

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل پانزدهم، ص ۷۰۶



نمی‌تواند اشرف از اصل خود باشد. واحد حقیقی هستی نیست بلکه مبدأ هستی است زیرا اگر خود واحد هستی می‌بود، اولاً خود هستی نمی‌توانست از ذات او صادر شود. ثانیاً ذات او ثابت و ساکن و لایتغیر نبود زیرا هستی شدن است نه ثبات.^۱

بنا بر اصول و مقدمات مزبور واحد نخستین و بسیط حقیقی اولاً کامل است و هیچ نقص و کاستی در ذات بسیط او نیست. ثانیاً پر است زیرا مصدر، نیرو و قوه همه چیز است. ثالثاً طالب چیزی نیست زیرا همه چیز و همه کمالات را به نحو اعلی، اتم و اشرف دارا است. رابعاً بی‌نیاز است و همه چیز محتاج او است، از این رو، درباره نحوه صدور هستی و عقل از ذات بسیط واحد حقیقی:

تقریباً می‌توان گفت لبریز شد و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد. این چیز دیگر که «شد» روی در «او» آورد و از «او» آبستن شد و این عقل است. روی آوردنش به «او» هستی را پدید آورد و نگرشش به «او» سبب پیدایی عقل شد چون روی در او آورد و در او نگرست، در آن واحد هم عقل شد و هم هستی.^۲

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین چیزی که از ذات واحد نخستین و بسیط حقیقی صادر می‌شود، نمی‌تواند مانند مصدر و مفیض خود، واحد حقیقی و بسیط محض باشد، وگرنه عین مبدأ و مصدر خود می‌شد و حال آن که فیض نمی‌تواند

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله دوم، فصل اول، ص ۶۸۱

۲. همان



عین ذات فیاض علی الاطلاق خود باشد. بنابراین اگر پس از نخستین، چیزی دیگر موجود باشد، این چیز دیگر نمی‌تواند بسیط باشد بلکه باید کثیر باشد.^۱

از دیدگاه افلوطین چیزی که از ذات واحد حقیقی فیضان می‌یابد و صادر می‌شود، نه مانند مصدر خود واحد حقیقی است و نه مانند سایر موجودات کثیر حقیقی است بلکه واحد کثیر یا کثیر واحد است، پس صادر اول هم واحد است و هم کثیر. به عبارت دیگر، از جهتی واحد است و از جهتی دیگر کثیر. از آن جهت که تمامی وجود و همه هستی است واحد است^۲، اما از آن جهت کثیر است که همه چیز در آن جداگانه وجود دارند.

بنابراین صادر اول واحد حقیقی نیست بلکه واحد کثیر است زیرا:

اگر در عین تشکل از کثیر، واحد نباشد درباره آن نمی‌توان گفت

«است» و اگر درباره هر یک از اجزایش می‌توانیم گفت که چیست، به

این علت است که هر یک از آنها باز به نوبه خود واحدی است.^۳

دلیل دوم: افلوطین برای توجیه و تبیین نحوه صدور کثرت از ذات واحد محض، نخست به بیان قاعده‌ای می‌پردازد که در مورد تمام موجودات اعم از معقول و محسوس جاری و حاکم است. قاعده مزبور این است که اولاً هر موجودی تولید می‌کند و مصدر چیزی قرار می‌گیرد. ثانیاً هر تولیدی حرکت از بالا به سوی پایین است، به این معنا که هر چیزی که از ذاتی صادر می‌شود، فروتر از منشأ خود و

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله چهارم، فصل اول، ص ۷۱۶

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل سوم، ص ۷۲۴

۳. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل پانزدهم، ص ۷۰۷



تحت احاطه آن است، در نتیجه، مصدر و مبدأ چیزی بسیط‌تر از آن چیزی است که از مصدر صادر می‌شود.

بنابر قاعده فوق جهان محسوس که کثیر محض است، هرگز از کثیر محض یعنی جهان محسوس صادر نمی‌شود بلکه از چیزی صادر می‌شود که نسبت به آن بسیط‌تر باشد و مسلم و مبرهن است که چیزی که مصدر و منشا جهان محسوس است، عقل و عالم معقول می‌باشد و همین طور خود عقل نیز نمی‌تواند از عقل صادر شود بلکه باید از ذاتی صادر شود که بسیط‌تر از ذات آن باشد و مبرهن است که چیزی که بسیط‌تر از عقل باشد، واحد حقیقی و بسیط محض است.

بنابراین در عالم خارج صدور کثیر از کثیر و واحد محض از واحد محض یا واحد از کثیر مستحیل است، تنها فرضی که صحیح است همان صدور کثیر از واحد می‌باشد، از این رو، از عالم محسوس که کثیر محض است تا عقل همه چیز از مصدری بسیط‌تر از خود آن چیز صادر می‌شود تا برسد به واحد حقیقی که خود بدون این که مصدری داشته باشد، مصدر همه چیز است زیرا اگر او نیز کثیر می‌بود هرگز نمی‌توانست مصدر و مبدأ نخستین همه چیز باشد.^۱

بنابراین چیزی که بالضروره از ذات واحد نخستین و بسیط الحقیقه صادر می‌شود، واحد دومین و بسیط غیر حقیقی است زیرا وجود است نه فوق وجود، تصویر است نه اصل، محتاج است نه مستقل، ناقص است نه کامل، از این رو، همیشه «در

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل شانزدهم، ص ۷۰۸



فصل دوم

اُقنوم عقل





بخش اول

ماهیت عقل کلی

عقل و هستی

از دیدگاه افلوطین ذات اَقنوم اول یعنی واحد نخستین که در فراسوی هستی و برتر از وجود و در ورای همه چیز است، در عین بساطت و صرافت محضه، همچنان که گذشت، امکان و قوه همه چیز است نه عین همه چیز یا فعلیت همه چیز یا تک-تک چیزها، وگرنه نمی‌توانست مبدأ و مصدر همه چیز یعنی کل هستی باشد، از این رو، از ذات بسیط و مطلق او در حالی که در ذات و خویشتن خویش کامل، ساکن و ثابت است عقل کلی که بالفعل همه چیز و همه هستی است،^۱ بالضروره و بلاواسطه فیضان یافته و صادر می‌شود و چون عقل کلی بالضروره و بلاواسطه از ذات بسیط و مطلق واحد نخستین فیضان یافته و صادر می‌شود، پس باید ذات بسیط و مطلق او اصل عقل کلی باشد و عقل کلی تصویر و شبیه او نه عین زیرا

۱. وی اظهار می‌دارد که همه جسم‌ها و همه روح‌ها اجزای هستی یگانه و واحدی هستند. بزرگمان فلسفه،



آنچه بالضروره و بلاواسطه از ذات بسیط و مطلق او فیضان می‌یابد و صادر می‌شود باید به معنایی خاص همانند ذات بسیط او باشد، به این معنا که فیض و صادر باید با مبدأ و مصدر خویش شباهت^۱ و سنخیتی داشته باشد مانند شباهت نور با خورشید، وگرنه نمی‌تواند صادر از ذات او باشد بلکه باید مبدأ و مصدر دیگری داشته باشد که با ذات او شباهت و سنخیت دارد^۱ و از آنجایی که ذات واحد نخستین اصل و مبدأ عقل کلی است و عقل کلی تصویر و شبیه او است، پس باید مانند او همه چیز باشد با این تفاوت که در ذات بسیط واحد نخستین همه چیز بالقوه و در حد امکان است، اما در ذات عقل کلی همه چیز بالفعل است، به این معنا که ذات او در عین ثبات و سکون ایده‌ها و صور همه چیز را جدا جدا و به عنوان چیزی مالک می‌باشد که متعلق به ذات خود او است، طوری که هر یک از ایده‌ها و صور به تنهایی از طرفی هم عقل است و هم هستی راستین^۲ و از طرف دیگر، همه آنها با هم کل عقل و کل هستی راستین است.

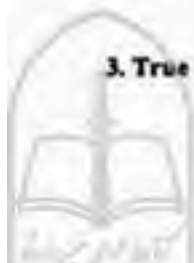
به این ترتیب، کل عقل و عقل کلی چون از ازل از ذات بسیط و مطلق واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده است، به دلیل آنکه موجود حقیقی و هستی راستین است صرفاً بود، هست و خواهد بود زیرا در جهان معقول هیچ چیز در حال سیلان و گذران نیست بلکه همه چیز ثابت و ساکن است،^۳ به عبارت دیگر، ذات او

1. resemblance

۲. دوره آثار افلاطون، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل هفتم، ص ۶۷۰ (Enneades., vol.2, En.5, tr.1.) (ch.7)

3. True being

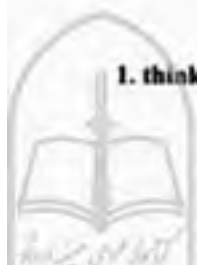
۴. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل چهارم، ص ۶۶۶ (Enneades., vol.2, En.5, tr.1, ch.4)



مانند ذات واحد نخستین ازلی و ابدی است با این تفاوت که ذات واحد نخستین مقدم بر ذات عقل و مبدأ و منشأ او است و عقل فیض و صادر از ذات او.

بنابراین، عقل کلی هم اندیشه است و هم هستی و هر دو یک علت واحدی دارند که در فراسوی عقل و هستی است؛ علتی که به دلیل بساطت و صرافت محضه نه عقل و اندیشنده^۱ است و نه هستی. به عبارت دیگر، علت و مبدأ عقل و هستی، همچنان که گذشت، نه می‌اندیشد زیرا هیچ نیازی به آن ندارد و نه هستی است زیرا هستی محدود و متناهی است بلکه ذات او به دلیل بساطت و صرافت محضه ورای فکر و اندیشیدن و در فراسوی وجود و هستی است.

پس ذات واحد نخستین یعنی سبب و علت عقل و هستی به دلیل آن که نه می‌اندیشد و نه هستی دارد هرگز نمی‌تواند عین عقل و هستی باشد بلکه باید غیر از ذات آنها باشد، اولاً علت عقل و سبب هستی اصل است و ذات عقل و هستی تصویر و شبیه او است. ثانیاً عقل و هستی مرکب، ناقص، کثیر و متناهی می‌باشند و حال آن که ذات واحد نخستین بسیط، کامل، واحد و لایتناهی است. پس «او خود کل هستی نیست، وگرنه نیازمند یکایک اجزا می‌بود بلکه چون برتر از وجود است، قادر بود به اینکه کل هستی را پدید آورد و به حال خود بگذارد و خود بر فراز آن بماند.»^۲



البته امر فوق به آن معنا نیست که عقل کلی و هستی راستین دو چیز مجزا و جدا از هم هستند بلکه برعکس، عقل همان هستی بل همه هستی است و هستی بل همه هستی همان عقل است. به عبارت دیگر، عقل و هستی از لحاظ مفهومی دو امر متغایرنند، اما از لحاظ مصداقی بر شیء واحدی دلالت می‌کنند، به این معنا که از حقیقت واحدی دو مفهوم مختلف و متغایری انتزاع می‌شود.

بنابراین عقل و هستی از لحاظ مصداقی عین هم می‌باشند نه غیر هم، از این رو، بینشان نسبت تساوی برقرار است، یعنی هر دو با هم واحد کاملی را تشکیل می‌دهند، طوری که هیچ گاه از هم جدا نخواهند شد. به عبارت دیگر، عقل به دلیل آن که همه هستی است، موجود حقیقی و هستی راستین می‌باشد، از این رو، ذات عقل، آنچنان که خواهد آمد، هم عاقل و فاعل شناسایی است و هم معقول و متعلق شناسایی، به این معنا که عقل متعلق شناسایی خود را که همان هستی است برخلاف روح کلی به عنوان خویشتن خویش مالک است نه به عنوان دیگری.

به این ترتیب از دیدگاه افلوچین اُفَنوم دوم به دلیل آن که ذاتاً واحد کثیر است نه واحد محض، از دو چیز یا دو جزء مختلفی ترکیب یافته است؛ یکی عقل به عنوان عاقل، اندیشنده و فاعل شناسایی و دیگری هستی راستین به عنوان معقول، اندیشیده‌شده و موضوع و متعلق شناسایی. عقل کلی به عنوان فاعل شناسایی و هستی راستین به عنوان موضوع و متعلق آن - که هر دو با هم یک چیز واحدی را تشکیل می‌دهند - آنچنان که خواهد آمد، از جهتی عین هم‌اند و از جهتی غیر هم. به عبارت دیگر، از جهتی بین عاقل و معقول اتحاد وجود دارد و از جهتی دیگر اختلاف، وگرنه هیچ گونه تفکر و اندیشیدنی در عقل کلی به وقوع نمی‌پیوست زیرا



عقل کلی در سایه همین عینیت و غیریت بین عقل کلی و هستی راستین یعنی اندیشنده و متعلق آن صورت می‌پذیرد.^۱

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین عقل و هستی دو چیز جدا از هم نیستند بلکه ازلاً با هم بودند و هم‌اکنون نیز با هم‌اند و ابدأ نیز با هم خواهند بود و هرگز از هم جدا نخواهند شد زیرا عقل به عنوان عاقل و اندیشنده، موضوع و متعلق را برای تفکر و اندیشیدن می‌طلبد و متعلق عقل نمی‌تواند چیزی خارج از ذات آن باشد بلکه باید عین ذات آن باشد. «پس عقل به هستی به عنوان خود خویش می‌اندیشد نه به عنوان هستی‌ای در جای دیگر زیرا نه پیش‌تر از او است و نه سپس‌تر از او»^۲ بلکه عین ذات او است.

بنابراین اولاً وجود موضوع و متعلق برای عقل کلی به عنوان عاقل و اندیشنده لازم و ضروری است نه لاضروری. ثانیاً متعلق عقل کلی باید عین ذات آن باشد نه غیر ذات آن. ثالثاً موضوع و متعلق اندیشه او باید هستی راستین و موجود حقیقی باشد نه تصویر و سایه آن. رابعاً عقل کلی به هستی راستین به عنوان ذات و خویشتن خویش می‌اندیشد نه به عنوان غیر ذات. بنابراین عقل به دلایلی که ذیلاً خواهد آمد، به هستی به عنوان متعلق شناسایی خود می‌اندیشد.

دلیل اول: دلیل اول متعلق بودن هستی راستین برای عقل کلی آن است که عقل بالفعل عقل است نه بالقوه، به این معنا که عقل از ازل تا ابد صرفاً عقل است

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل چهارم، ص ۶۶۶ (Ibid., vol.2, En.5, tr.1, ch.4)

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله نهم، فصل پنجم، ص ۷۸۲



نه چیزی دیگر و چیزی که از ازل بالفعل عقل بوده، پس باید متعلق اندیشه‌اش نیز از ذات خود او و در ذات خود او باشد نه از ذات دیگر یا در جای دیگر، وگرنه نمی‌تواند عقل باشد بلکه باید عقلی بر فراز آن فرض نمود.

بنابراین متعلق اندیشه عقل کلی از ذات خود آن است و مسلم و مبرهن است که چیزی که متعلق اندیشه‌اش از ذات خود آن و در ذات خود آن باشد نه در غیر ذات باید موضوع و متعلق اندیشه‌اش خود ذات آن باشد نه غیر ذات آن و در غیر این صورت لازم می‌آید که ذات و ماهیت آن عقل نباشد یا بالقوه عقل باشد نه بالفعل و چون متعلق عقل چیزی جز هستی راستین نیست، پس عقل کلی به هستی راستین به عنوان ذات خود و خویشتن خویش می‌اندیشد نه غیر ذات خود^۱ بنابراین عقل و هستی راستین دو چیز جدا از هم نیستند بلکه عین هم می‌باشند.

دلیل دوم: دلیل دوم موضوع و متعلق بودن هستی راستین برای عقل کلی آن است که عقل کلی جوهر اندیشنده^۱ و متفکر است و چون جوهر اندیشنده است باید به خود جوهر بیندیشد نه به غیر جوهر و چون ذات خود عقل کلی هستی راستین یعنی جوهر است، پس عقل کلی به عنوان جوهر به هستی راستین به عنوان جوهر یعنی به ذات خود و خویشتن خویش می‌اندیشد نه به غیر ذات خود.

دلیل مطلب آن است که نه مافوق عقل کلی یعنی واحد نخستین هستی است تا متعلق اندیشیدن او قرار گیرد و نه مادون او یعنی جهان محسوس دارای هستی

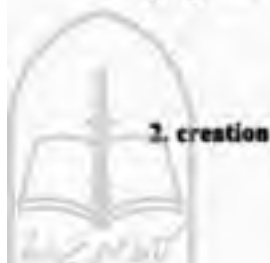


راستین است زیرا ذات واحد نخستین برتر از وجود و در فراسوی هستی است و جهان محسوس نیز سایه و تصویر هستی راستین است. بنابراین هستی راستین و موجود حقیقی صرفاً و منحصرأ ذات خود عقل کلی است، لاغیر و عقل کلی به هستی راستین به عنوان ذات خود و خویشتن خویش می‌اندیشد نه به عنوان غیر ذات خود.^۱

دلیل سوم: دلیل سوم موضوع و متعلق بودن هستی راستین و موجود حقیقی برای عقل کلی آن است که آنچه مسلم و مبرهن است این است که جهان محسوسات موجد و آفریننده‌ای دارد که قبل از خلق^۲ و ایجاد آن، درباره آن می‌اندیشد و واضح است که موجد و آفریننده جهان محسوس درباره چیزی که ایده و صورت اصلی در نزد خود نداشته باشد نمی‌تواند بیندیشد زیرا عقل کلی - به دلیل آن که خود هستی راستین و موجود حقیقی است و موضوع و متعلق اندیشیدن خود را به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک است - هرگز به چیزی که بیرون از حقیقت و ذات او باشد نمی‌اندیشد زیرا عقل کلی صرفاً به خود به عنوان متعلق اندیشیدن خود می‌اندیشد نه به غیر که بیرون از ذات آن قرار دارد.

پس جهان محسوس باید صورت و اصلی نزد موجد و آفریننده خود داشته باشد تا بتواند درباره آن بیندیشد، از این رو، موضوع و متعلق اندیشه آنکه هستی حقیقی است باید قبل از جهان محسوس در نزد عقل باشد، وگرنه نمی‌تواند درباره آن بیندیشد. بنابراین عقل اولاً هستی راستین و موجود حقیقی را به عنوان ذات خود و

۱. همان



خویشتن خویش مالک است نه به عنوان چیزی عرضی و بیگانه از ذات، ثانیاً ازلاً و ابدأ درباره آن می‌اندیشد زیرا متعلق جز هستی راستین ندارد.^۱

علی‌ای^۲ حال، افلوطین به پیروی از پارمیندس الثایی^۳ و پس از پرورانیدن دیدگاه^۴ وی اظهار می‌دارد که وجود حقیقی و هستی راستین به عنوان موضوع و متعلق اندیشه با عقل کلی به عنوان فاعل شناسایی و اندیشنده اصلی یکی و همان است، از این رو از دیدگاه وی هیچ هستی‌ای بیرون از ذات عقل کلی نیست بلکه در درون آن و عین ذات آن است.

به این ترتیب، عقل هستی‌ای است که همه هستی‌ها را در خود دارد ولی نه چنانکه او مکانی برای آنها باشد بلکه به این سان او خود خویش را دارد و با هستی یکی است.^۵

پس ذات خود عقل کلی به عنوان عاقل و اندیشنده و ایده‌ها و صور معقوله به عنوان متعلق اندیشیدن در درون ذات آن قرار دارند و با آن متحد می‌باشند. دلیل مطلب آن است که اولاً عقل کلی در ذات و خویشتن خویش ساکن و ثابت و از هر گونه زوال، تغییر و دگرگونی مصون است. ثانیاً هستی را به عنوان ذات و

۱. همان، ص ۷۸۲

2. Parmenides of Elea (440-510 b.c)

۳. تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۹۵ / نخستین فیلسوفان یونان، صص ۲۸۰-۲۷۸ / برای نخستین بار پارمیندس بنیانگذار مکتب اثنا، اندیشیدن را با هستی یکی دانست. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۵۹۶.

۴. دوره آثار افلوطین، ج ۲، اتناذ پنجم، رساله نهم، فصل ششم، ص ۷۸۳



خویشتن خویش مالک است نه به عنوان چیزی بیگانه از ذات، وگرنه لازم می‌آید که برفراز آن عقلی که عین هستی حقیقی است وجود داشته باشد.

بنابراین هستی راستین و عقل کلی یکی و عین هم می‌باشند و چیزی که هستی راستین یعنی اصل و صُور معقوله باشد - نه سایه و تصویر - نمی‌تواند بیرون از ذات عقل کلی قرار گیرد بلکه باید در درون آن و با آن متحد باشد، از این رو، می‌توان گفت خود «عقل، موجود حقیقی و هستی راستین است.»^۱

دلیل مطلب آن است که آنچه بیرون از ذات عقل کلی است چیزی نیست جز سایه‌ها و تصاویری که از ایده‌ها و صُور معقوله بهره‌مند می‌باشند، پس ایده‌ها و صُور معقوله که موجود حقیقی و هستی راستین‌اند نمی‌توانند بیرون از ذات عقل کلی باشند. البته این امر، همچنان که گذشت، به آن معنا نیست که عقل کلی مکان صُور معقوله است بلکه برعکس، بودن ایده‌ها و صُور معقوله در عقل کلی به این معنا است که عقل کلی با آنها یکی و همان است زیرا همه آنها در درون عقل هستند نه بیرون از آن، از این رو، عقل آنها را به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک می‌باشد.

اما ماسوای عقل کلی هستی خود را به عنوان چیزی که بیگانه از ذاتشان می‌باشد، مالک هستند نه به عنوان ذات و خویشتن خویش. مثلاً اشیای جهان محسوس چون در معرض تغییر و دگرگونی هستند، صرفاً از هستی حقیقی و صُور معقوله‌ای که در درون عقل‌اند بهره‌مند می‌باشند، ولی خود آنها فاقد هستی حقیقی هستند، از این رو، نیازمند هستی حقیقی یعنی صُور، اما ذات عقل کلی به عنوان

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله نهم، فصل سوم، ص ۷۹



هستی حقیقی جز ذات واحد نخستین به هیچ چیزی نیازمند و محتاج نیست زیرا خود بسنده^۱ و در ذات و خویشتن خویش ثابت و ساکن است.^۲

بنابراین از دیدگاه افلوطین ایده‌ها و صور معقوله - که در واقع هستی راستین و متعلق اندیشیدن عقل هستند - از جهتی با هم و عین هم می‌باشند و از جهتی دیگر جدا از هم و غیر هم زیرا:

در آن بالا همه چیز با هم است و در عین حال جدا از هم، همان گونه که دانش‌های بسیاری در روح یک جا و با هم‌اند و در عین حال آمیخته به هم نیستند بلکه هر دانشی در صورت نیاز وظیفه خاص خود را ادا می‌کند، بی‌آنکه دانش‌های دیگر را دخالت دهد و همچنین هر جزئی از هر دانش خاص اثر می‌بخشد، بی‌آنکه با دیگر اجزای آن دانش بیامیزد. در عقل نیز به همین گونه و حتی به نحوی بهتر، همه چیز با هم است و در عین حال از آن حیث که هر یک نیروی خاص را دارد با هم نیست.^۳

اتحاد عقل، عاقل و معقول

روح کلی که از ذات اَقنوم دوم یعنی عقل کلی فیضان یافته و صادر شده است^۴ برخلاف مبدأ و مصدر ذات خود درباره ذات و خویشتن خویش نمی‌اندیشد بلکه

1. Self-sufficient

۲. همان، ج ۲، اتحاد پنجم، رساله نهم، فصل پنجم، صص ۷۸۲-۷۸۳

۳. همان، ج ۲، اتحاد پنجم، رساله نهم، فصل ششم، ص ۷۸۳

۴. همان، ج ۲، اتحاد پنجم، رساله اول، فصل سوم، ص ۶۶۶



صرفاً درباره چیزی غیر از ذات خود می‌اندیشد. به عبارت دیگر، متعلق اندیشه او غیر از ذات او می‌باشد. البته این امر به آن معنا نیست که روح کلی حتی از میل خوداندیشی نیز فارق و آزاد می‌باشد بلکه برعکس، میل اندیشیدن درباره ذات خویش در او وجود دارد، اما مع‌ذلک چنان که بایسته و شایسته است درباره ذات خود و خویشتن خویش بیندیشد و آن را موضوع و متعلق اندیشه خود قرار دهد، هرگز موفق نخواهد شد.

البته امر فوق به آن معنا نیست که روح کلی یعنی اَقْنوم سوم که واحد و کثیر است، مالک خویشتن خویش نیست و ذات خود را در نزد نفس خود ندارد بلکه برعکس، روح کلی مالک ذات خود و خویشتن خویش است و آن را به تمام در نزد ذات خود مالک است، اما نه به عنوان چیزی که عین ذات او است بلکه صرفاً به عنوان چیزی که غیر از ذات خود او می‌باشد. به عبارت دیگر، روح کلی خویشتن خویش را به عنوان غیر خود مالک است نه به عنوان خود، از این رو، علی‌رغم میل ذاتی و باطنی خود هرگز توفیق اندیشیدن درباره ذات خود را پیدا نمی‌کند بلکه صرفاً درباره غیر خود می‌اندیشد.

بنابراین اندیشه و موضوع و متعلق آن در ذات روح کلی یکسان و عین هم نیستند بلکه منافی و مغایر هم هستند. به عبارت دیگر، در ذات روح کلی اندیشه و موضوع و متعلق آن مطلقاً و از هیچ جهتی متحد و یگانه نمی‌باشند بلکه بین آن دو ثنویت و دوگانگی^۱ دایمی و ابدی وجود دارد و هرگز متحد نخواهند شد و این

امر یعنی غیریت^۱ و ثنویت بین اندیشه و متعلق آن در ذات روح کلی برخلاف عقل کلی که واحد کثیر است،^۲ ضروری و وجوبی می‌باشد نه احتمالی و امکانی، وگرنه می‌بایست اندیشه و موضوع و متعلق آن در ذات او مانند مصدر و منشأ خود از جهتی متحد و از جهتی دیگر مختلف باشند و حال آن که این امر برخلاف واقع است.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین در روح کلی بین اندیشه و متعلق آن ثنویت وجود دارد نه اتحاد زیرا «فرق است میان آن که درباره چیزی غیر از خود می‌اندیشد و آن که درباره خود می‌اندیشد. دومی از ضرورت دوگانه بودن آزاد است. اولی هم میل دارد درباره خود بیندیشد، ولی چنان که باید موفق نمی‌شود زیرا گرچه آنچه را می‌نگرد در نزد خود دارد، ولی به عنوان چیزی غیر از خود دارد»^۳ و ذاتی که چیزی را به عنوان غیر خود داشته باشد، ضرورتاً و مسلماً بین ذات و آن چیز ثنویت و مغایرت دایمی و ابدی وجود دارند و هرگز بینشان اتحاد و یگانگی ایجاد نخواهد شد.

اما عقل کلی که بلاواسطه و بالضروره از ذات واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده است برخلاف مبدأ و مصدر خود که به هیچ چیزی اعم از ذات خود و ماسوا نمی‌اندیشد، دارای وصف فکر و اندیشه است، به این معنا که دایم می‌اندیشد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که عقل به چه می‌اندیشد؟ آیا به خود

1. otherness



۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل هشتم، ص ۶۷۲

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله ششم، فصل اول، ص ۷۴۱

می‌اندیشد یا به غیر خود؟ به عبارت دیگر، موضوع و متعلق فکر و اندیشه عقل کلی چیست؟ آیا خویشتن خویش است یا غیر خویشتن خویش؟

براساس دیدگاه افلوطین عقل کلی - با اینکه از ذاتی صادر شده است که به دلیل بساطت و صرافت محضه از وصف اندیشه و تفکر منزّه است - نه تنها دارای وصف فکر و اندیشه است بلکه در حالی که در خویشتن خویش ثابت و لایتغیر است - برخلاف روح کلی که صرفاً به غیر ذات خود می‌اندیشد - به دلیل آن که واحد کثیر است به ذات وابسته و سراپا نیاز خود می‌نگرد و به آن می‌اندیشد زیرا موضوع و متعلق اندیشه‌اش که برای اندیشیدن ضروری و لازم است، خارج از ذات او نیست بلکه عین ذات او هستند، به این معنا که عقل و معقول در خصوص عقل کلی متحدند.

به عبارت دیگر، عقل کلی که ذاتی عاقل و اندیشنده دارد، عاقل صرف و اندیشنده محض نیست بلکه هم عاقل و اندیشنده است و هم معقول و اندیشه‌شده، به این معنا که عقل، عاقل و معقول در عین این که سه عنوان مختلفی هستند، ذاتاً یکی و متحدند. بنابراین عقل کلی هم عاقل و فاعل شناسایی است و هم معقول و متعلق شناسایی زیرا «در هستی خود از موضوع اندیشه‌اش جدا نیست بلکه در حالی که در خود ساکن و ثابت است خود را می‌نگرد. به این سان هر دو می‌شود و در عین حال واحد می‌ماند.»^۱

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین در عقل کلی - برخلاف روح کلی - عاقل و معقول یگانه و متحد می‌باشند. به عبارت دیگر، عقل و عاقل و معقول عین هم



هستند نه جدا از هم. البته این امر به آن معنا نیست که بین عاقل و معقول از هر جهت اتحاد و پیوستگی وجود دارد بلکه برعکس، بین عاقل و معقول از جهتی اتحاد و پیوستگی وجود دارد و از جهتی دیگر ثنویت، انفصال و گسستگی. عقل از آن جهت که موضوع و متعلق اندیشه خود را به عنوان چیزی که متعلق به ذات خود او است دارا می‌باشد با متعلق اندیشه یعنی معقول خود متحد و پیوسته است، اما از آن جهت که مالک موضوع و متعلق اندیشه است با معقول خود متحد نمی‌باشد. بنابراین وحدت و همین طور ثنویت بین عاقل و معقول در خصوص عقل کلی - برخلاف روح کلی که در آن ثنویت بین اندیشنده و اندیشه‌شده ضرورت دارد - ضروری نیست، از این رو، عقل کلی به دلیلی که ذیلاً خواهد آمد، هم از ضرورت یگانه بودن بین اندیشنده و اندیشه‌شده آزاد است و همه «از ضرورت دوگانه بودن آزاد است.»^۱

دلیل این امر - که بین عاقل و معقول همان طوری که اتحاد و پیوستگی وجود دارد باید از جهتی دیگر ثنویت و تغایر نیز وجود داشته باشد - این است که در هر فکر و اندیشه‌ای دو چیز ضروری می‌باشد؛ یکی عاقل و اندیشنده یا فاعل شناسایی و دیگری معقول و اندیشه‌شده یا متعلق شناسایی. متعلق شناسایی یا عین فاعل شناسایی است یا مغایر با آن می‌باشد. اگر فاعل شناسایی از هر جهت عین متعلق شناسایی و با آن یکی باشد، عقل هرگز مالک متعلق شناسایی خود نخواهد بود اما اگر همان گونه که بینشان اتحاد وجود دارد از جهتی ثنویت و مغایرت نیز وجود



داشته باشد، عقل مالک متعلق شناسایی هم خواهد شد. در صورت اول، عقل عاقل و اندیشنده است و در صورت دوم، عاقل و اندیشنده نخواهد بود.

به این ترتیب «اگر هر دو یکی باشند و در عین حال دوگانه نباشد، در آن صورت موضوع اندیشه را نخواهد داشت و در نتیجه، هیچ نخواهد اندیشید»^۱ و حال آن که عقل چیزی است که نه تنها می‌اندیشد بلکه عین اندیشیدن است. بنابراین برای این که عقل عاقل و اندیشنده باشد باید از جهتی بین آن و متعلق و موضوعش ثنویت و مغایرت وجود داشته باشد و چون عقل برخلاف روح کلی اندیشنده اصلی است، پس باید از جهتی بین آن عاقل و معقول، به دلایلی که ذیلاً خواهد آمد، اتحاد وجود داشته باشد.

دلیل اول: دلیل اول اتحاد عقل، عاقل و معقول^۲ این است که اگر عاقل و معقول از جهتی متحد و عین هم نباشند، لازم می‌آید که عقل به عنوان بیننده فقط دیده شده و معقول را بشناسد و صرفاً درباره آن بیندیشد و نسبت به فاعل شناسایی و بیننده که ذات خود او است جاهل بماند و در نتیجه هرگز نخواهد توانست خویشتن خویش را به عنوان یک کل واحد ببیند و بشناسد و درباره آن بیندیشد.^۳

بنابراین عقل کلی «برای این که خود را به تمام بشناسد ناچار باید بیننده را هم به دیده شده بیفزاید تا تمام وجود خود را بشناسد و درباره تمامی خود بیندیشد»^۴ وگرنه اندیشنده اصلی نخواهد بود بلکه اندیشنده درجه دوم می‌شود و حال آن که

۱. همان

2. Union of the intellect, intelligent and intelligible

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل پنجم، ص ۶۹۲

۴. همان



عقل که عین هستی و بلکه تمام هستی است، عین عاقل و با معقول و متعلق شناسایی خود متحد می‌باشد.

دلیل دوم: دلیل دوم اتحاد عاقل و معقول آن است که اگر آن دو متحد و عین هم نباشند، لازم می‌آید که هیچ حقیقتی جز تصویری از آن وجود نداشته باشد زیرا بر فرض تغایر ذاتی بین عاقل و معقول کسی که حقیقتی را می‌بیند و ادراک می‌کند، در واقع تصویری از آن حقیقت را درمی‌یابد نه خود آن حقیقت را و حال آن که این امر خلاف واقع است. بنابراین عاقل با معقول خود متحد می‌باشد.

دلیل سوم: دلیل سوم اتحاد عاقل و معقول در عقل کلی این است که عقل کلی که همه هستی است و بلاواسطه از ذات واحد نخستین فیضان یافته است، ذاتی بالفعل بل عین فعلیت است و هیچ جهت امکان و قوه‌ای در ذات کامل او نیست و مسلم و مبرهن است که چیزی که همه هستی و عین فعلیت باشد باید متعلق اندیشه قرار گیرد، پس خود عقل موضوع و متعلق اندیشه است و چون عقل از طرفی ذاتی عاقل و اندیشنده است و از طرف دیگر متعلق اندیشه، پس باید عقل و عاقل و معقول متحد و عین هم باشند.^۱

دلیل چهارم: دلیل چهارم اتحاد عاقل و معقول این است که اگر بین آن دو اتحاد و یگانگی نباشد، لازم می‌آید که متعلق اندیشه غیر از اندیشنده باشد و در این صورت دیگر نمی‌تواند عقل باشد که اندیشنده اصلی است زیرا عقل که اندیشنده اصلی است باید مالک متعلق اندیشه یعنی چیز اندیشیده شده خود باشد، وگرنه همان

۱. همان، ص ۶۹۳



روح کلی خواهد بود که اندیشنده درجه دوم است. پس عقل موضوع اندیشه و متعلق شناسایی خود را به عنوان چیزی که متعلق به خود او است دارا می‌باشد نه به عنوان چیزی که متعلق به غیر او است. بنابراین در ذات عقل با معقول خود متحد و یگانه می‌باشد.^۱

به این ترتیب از دیدگاه افلوطین عقل به دلیل آن که عین هستی و عین چیزهای موجود است، مالک خویشتن خویش است، از این رو، به خود به عنوان چیزی که متعلق به خود خویش است می‌اندیشد نه به عنوان چیزی که متعلق به غیر است و چون مالک خویشتن خویش است، پس در واقع درباره خویشتن خویش می‌اندیشد نه درباره غیر، به این معنا که در خصوص عقل عاقل همان معقول است و معقول همان عاقل است، اگر چنین باشد، اشکالی در اینجا پیش می‌آید و آن این است که عینیت عاقل و معقول چگونه بر این امر دلالت می‌کند که عاقل به خود می‌اندیشد نه به دیگری؟

پاسخ افلوطین به اشکال فوق این است که اگر عقل کلی به عنوان عاقل و اندیشنده عین متعلق فکر و موضوع اندیشه یعنی همان اندیشیده‌شده و معقول باشد، پس عقل به عنوان عاقل باید درباره ذات خود و خویشتن خویش بیندیشد نه درباره ذات غیر خود زیرا عقل کلی به عنوان عاقل و اندیشنده - بر خلاف روح - به ذات و خویشتن خویش به عنوان متعلق و موضوع اندیشه خود می‌اندیشد و ما^۱ و مبرهن است که موضوع فکر و متعلق اندیشه عقل ذات خود عقل است نه ذاتی

۱. همان، ج ۲، اتناذ پنجم، رساله ششم، فصل اول، ص ۷۴۱



دیگر، از این رو، عقل به عنوان عاقل و اندیشنده از هر جهت به ذات خود خویشتن خویش به عنوان متعلق اندیشه و موضوع فکر می‌اندیشد^۱، از این رو، افلوطین می‌گوید:

پس تحقیق ما معلوم ساخت که چیزی هست که به تمام معنی و به معنی واقعی به خود خویش می‌اندیشد. (این اندیشیدن به خود خویش باید در مورد روح به معنی مجازی فهمید و در مورد عقل به معنی حقیقی زیرا روح، چنانچه دیدیم، به خود به عنوان چیزی متعلق به دیگری می‌اندیشد ولسی عقل به خود به عنوان خود خویش می‌اندیشد و ذات و ماهیت خود را می‌شناسد...)^۲

عظمت و شرافت عقل

براساس فلسفه نوافلاطونی افلوطین اَقنوم اول و عقل کلی که بی‌واسطه و بالضروره از ذات بسیط و ابدی واحد برتر از هستی یعنی اَقنوم اول که فوق وجود و در فراسوی هستی است فیضان می‌یابد و صادر می‌شود، موجودی است شریف و عظیم، از این رو، بر سایر موجوداتی که به ترتیب «الأشرف فالأشرف» صادر می‌گردند عظمت، شرافت و برتری دارد. برای اثبات شرافت و برتری عقل می‌تواند ادله‌ای را به شرح ذیل ارائه داد:

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل ششم، صص ۶۹۳-۶۹۴

۲. همان، ص ۶۹۴



دلیل اول: عقل کلی حافظ و نگهدار همه ذوات معقول است.^۱ توضیح این که همه موجودات اعم از موجودات جسمانی و روحانی علاوه بر وجود سایه‌وار و تصویرگونه‌ای که دارند، دارای وجود و زندگی ابدی، حقیقی، کامل و ثابتی نیز در عالم معقول می‌باشند. مسلم و مبرهن است که هستی آنها در عالم معقول متعلق و وابسته به عقل کلی به عنوان مصدر و منشأ وجود همه آنها است. بنابراین «عقل محض همچون معرفت و زندگی بی‌پایان حامی و نگهدار همه آنها است»^۲ و به همین دلیل بر همه آن موجودات سایه‌وار و ذوات معقول عظمت و برتری دارد.

دلیل دوم: عقل کلی بر همه موجودات احاطه قیومی دارد. توضیح اینکه همه موجودات اعم از ذوات معقول و محسوسات، روحانی و جسمانی، فناپذیر و فناناپذیر و همه و همه بی‌واسطه یا مع‌الواسطه از ذات عقل کلی صادر شده‌اند و چیزی که همه موجودات است و همه موجودات از ذات آن صادر شده باشند، در عین کمال، سکون و ثبات ابدی باید حاکم و محیط بر همه آنها نیز باشد^۳ و چیزی که بر همه چیز محیط و حاکم باشد باید بر همه آنها فضیلت و شرافت نیز داشته باشد. بنابراین عقل کلی نسبت به همه موجودات شریف و عظیم است.

دلیل سوم: ذات اَقنوم اول و هستی عقل کلی از تغییر و دگرگونی منزّه و مبرا است زیرا اولاً از طرفی ذات آن نیک است چون از نیک نخستین صادر شده است، از طرف دیگر، آنچه در او وجود دارد نیز نیک می‌باشد زیرا چیزی که خود نیک

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله اول، فصل چهارم، ص ۶۶۵

۲. همان

۳. همان، صص ۶۶۶-۶۶۵



است محتویات آن نیز نیک می‌باشد. ثانیاً همه چیز است و فاقد هیچ چیزی نیست و همه چیز را در حد اعلی، اتم و اکمل دارا می‌باشد، از این رو، هرگز در پی افزایش یا تکمیل چیزی در ذات خود نیست. ثالثاً دربارهٔ چیزی که در ذات ندارد نمی‌اندیشد، از این رو، تفکر و اندیشیدن او برای یافتن نیست بلکه همیشه به‌خاطر داشتن است.^۱

مسلم و مبرهن است که چیزی که هم از نیک صادر شده باشد و هم ذاتی نیک داشته باشد و هم محتویاتش نیک باشد و همین‌طور آرزوی افزایش چیزی را نداشته باشد و بالأخره اندیشیدنش برای داشتن باشد نه برای یافتن «نیازی به دگرگون شدن ندارد»^۲ از این رو، عقل کلی بر موجوداتی که در رسیدن به نیکی، افزایش موجودی، تفکر برای یافتن چیزی دگرگون می‌گردند، برتری و شرافت دارد.

دلیل چهارم: دلیل چهارم شرافت و برتری عقل کلی این است که عقل کلی بزرگ‌ترین چیزها پس از واحد است زیرا عقل کلی از ذات واحد صادر شده است و مبرهن است که:

آنچه از «او» برمی‌آید، پس از «او» بزرگ‌ترین چیزها است.^۳

دلیل مطلب آن است که عقل کلی بالضروره و بلاواسطه از ذات واحد بسیط، فیضان یافته و صادر شده است و چیزی که پس از واحد یعنی اَقنوم اول باشد، اَقنوم دوم از این تنها به ذات واحد نظر می‌کند و صرفاً از ذات او کسب فیض می‌نماید و

۱. همان، ص ۶۶۵

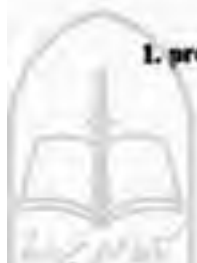
۲. همان، ص ۶۶۶

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رسالهٔ اول، فصل ششم، ص ۶۶۹



مسلم است که چیزی که بلافاصله پس از واحد باشد و تنها از او کسب فیض نماید و از سایر موجودات بی‌نیاز و مستغنی باشد، برترین و شریف‌ترین موجودات است. دلیل پنجم: دلیل پنجم برتری و شرافت عقل کلی بر سایر موجودات این است که ذات واحد الهی اصل و مبدا است و عقل تصویر و شبیه او است. دلیل مطلب این است که چیزی از چیز دیگری صادر یا تولید^۱ می‌شود باید شباهت و مسانختی با آن داشته باشد، وگرنه هر چیزی از هر چیزی صادر یا تولید می‌شد و چون عقل کلی بلاواسطه از ذات واحد صادر شده است باید شبیه آن نیز باشد، وگرنه حکم صدور عقل از واحد صحیح نبود و مسلم است که چیزی که تصویر و شبیه اَقنوم اول و ذات الهی باشد بر سایر موجودات فضیلت و برتری دارد.^۲

دلیل ششم: دلیل ششم برتری و شرافت عقل کلی بر سایر موجودات این است که عقل به عنوان تصویر، مفاض و مولود در نزد واحد به عنوان اصل، مفیض و مولد است. توضیح این که هر چیزی که از چیزی متولد می‌شود بالضروره روی به سوی مولد خود می‌کند و با آن پیمان عشق و مودت می‌بندد و اگر مولد و متولد یکی باشند، این رابطه بسیار قوی‌تر و مستحکم‌تر خواهد بود و از آنجایی که عقل کلی، مولود و مفاض واحد است و هر دو واحدند^۳، عقل کلی از لحظه‌ای که از ذات واحد الهی فیضان یافت بالضروره روی به سوی ذات او نهاد و نیز به دلیل اینکه از ذات آن صادر شده است و فیض آن می‌باشد الی‌الابد نزد او باقی خواهد ماند اما چون عقل



تصویری از واحد نخستین است و اصل و تصویر از چپتی با یکدیگر مغایرت دارند، واحد و عقل کلی صرفاً به دلیل وجود همین غیریت، الی‌الابد از هم جدا خواهند ماند.^۱

دلیل هفتم: دلیل هفتم برتری و توفیق عقل کلی بر همه موجودات به سبب علم و آگاهی او نسبت به خود و واحد نخستین است. توضیح دلیل مزبور این است که: اولاً عقل کلی می‌داند که بالضروره از ذات واحد محض، فیضان یافته و صادر شده است زیرا واحد نخستین به دلیل این که «در فراسوی عقل و هستی است»^۲ واحد به معنای حقیقی و راستین کلمه است.

ثانیاً عقل کلی علم و آگاهی دارد به این که امکان چه موجوداتی است، به این معنا که او می‌داند که چه موجوداتی می‌توانند از ذات واحد کثیر او فیضان یافته و صادر شوند زیرا عقل کلی امکان همه موجودات است، از این رو، واحد کثیر یا کثیر واحد نامیده می‌شود نه واحد محض و حقیقی.

ثالثاً عقل کلی می‌داند که از ذات واحد کثیر او ذات دیگری به نام واحد و کثیر یعنی روح جهان یا اقلنوم سوم یا واحد می‌تواند صادر شود.^۳

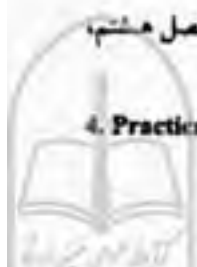
رابعاً عقل کلی چون در خویشتن خویش و با خویشتن خویش است باید علم و معرفت به ذات خود در ذات او موجود باشد. توضیح اینکه عقل کلی دو جنبه عملی و محض^۴ دارد. جنبه عملی عقل یا همان عقل عملی در خویشتن خویش ثابت و

۱. همان

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل هشتم، ص ۶۷۲

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل هفتم، ص ۶۷۰ / همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل هشتم،

ص ۶۷۲ (Ibid., vol.2, En.5, tr.1, ch.8)



ساکن نیست بلکه همیشه روی به سوی بیرون از ذات خود دارد، از این رو، می‌توان نسبت به بیرون از ذات خود علم و معرفتی تحصیل نماید، اما این امر بالضروره مستلزم آن نیست که عقل عملی به ذات خود نیز علم و آگاهی داشته باشد.

اما عقل محض برخلاف عقل عملی هم با خویشتن خویش است و هم در خویشتن خویش، از این رو، بالضروره می‌تواند بر ذات خود آگاه شود و خود را بشناسد، اما چون هیچ عمل یا فعالیت ندارد، جز بازگشت به خویشتن خویش و علم به ذات خویش هیچ کار دیگری نمی‌تواند بکند.^۱

دلیل هشتم: دلیل هشتم شرافت و برتری عقل کلی بر همه چیز این است که وجود و هستی عقل کلی فعلیت و تحقق در ذات خویش است. به این معنا که همیشه در خویشتن خویش ساکن، ثابت و آرام می‌ماند و هرگز از ذات خویش به در نمی‌رود. به عبارت دیگر، وقتی عقل کلی درباره خویشتن خویش می‌اندیشد، در نزد خود و برای خویشتن خویش می‌ماند تا به وجود و هستی خویش عینیت و تحقق بخشد حتی زمانی که چیزی از او فیضان می‌یابد و صادر می‌شود از ذات و خویشتن و خویش بیرون نمی‌رود بلکه همیشه در ذات خود ثابت و ساکن باقی می‌ماند. بنابراین هستی و وجود عقل کلی تحقق و فعلیت در ذات و خویشتن خویش است.^۲

دلیل نهم: دلیل نهم شرافت و برتری عقل کلی بر سایر چیزها این است که عقل کلی که خود تقلید، تصویر و فیض گسترده فیاض علی الإطلاق است، اصل و

۱. همان، ج ۲، اناد پنجم، رساله سوم، فصل ششم، ص ۶۹۵

۲. همان، ج ۲، اناد پنجم، رساله سوم، فصل هفتم، ص ۶۹۶



مبدأ جهان محسوس است و این جهان زیبا^۱ سایه و تصویر آن می‌باشد. توضیح این که عقل کلی عالی‌ترین و زیباترین چیزها است و در عین حال شامل ماهیت همه موجودات است، از این رو، او در روشنایی محض قرار دارد^۲ و «بر مسند شکوه و جلال نشسته است و در پیرامونش چیزی غیر معقول و تاریک و بی‌اعتدال وجود ندارد»^۳ و در عین حال «به آنچه نه نقص دارد و نه نیاز و نه اندیشیدن نزدیک است زیرا مالک ملاً راستین است و آنها را از نخستین سرچشمه به دست آورده»^۴ است.

دلیل دهم: دلیل دهم برای اثبات شرافت و عظمت عقل این است که وجود عقل وجودی نورانی است زیرا مستقیم و بدون واسطه از ذات واحد نخستین که نور محض است نور کسب می‌کند و روح را منور می‌سازد، پس روح از عقل نور می‌گیرد و عقل از واحد نخستین، اما خود واحد نخستین از چیزی کسب نور نمی‌کند زیرا ذات او نور محض و صرف نور است، از این رو، افلوطین واحد نخستین را به نور، عقل را به خورشید و روح را به ماه- که نور خود را از خورشید کسب می‌کند- تشبیه می‌نماید^۵ و مسلم و مبرهن است که ذاتی که از طرفی بدون واسطه از ذات واحد نخستین نور کسب کند و از طرف دیگر روح را نورانی سازد، نسبت به سایر ذوات عظیم و شریف خواهد بود

1. Beautiful world

۲. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هشتم، فصل یازدهم، ص ۴۵۲. (Ibid., vol.1, En.3, tr.8, ch.11)

۳. همان

۴. همان، ص ۴۵۳

۵. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله ششم، فصل چهارم، ص ۷۴۴. (Ibid., vol.2, En.5, tr.6, ch.4)



بخش دوم

ماهیت جهان معقول

ویژگی‌های جهان معقول

برای شناخت ماهیت جهان معقول و تمییز آن از جهان محسوس باید خصوصیات و ویژگی‌های جهان معقول شناسایی و بررسی شود، از این رو، در این بهره صرفاً ویژگی‌های جهان معقول مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و بررسی ویژگی‌های جهان محسوس به باب پنجم موقوف می‌شود. علی‌ای‌حال، جهان معقول دارای اوصاف و ویژگی‌هایی است که به واسطه آنها می‌توان آن را از جهان محسوس تمییز داد. به عبارت دیگر، جهان معقول دارای ویژگی‌هایی است که کاملاً با ویژگی‌های جهان محسوس مغایر است که برخی از آنها به شرح ذیل است:

ویژگی اول: ویژگی اول موجودات جهان معقول آن است که حیات و زندگی در آن بی‌رنج و فارق از مشقت و دردسر است، از این رو، موجودات عالم معقول «زندگیشان زندگی‌ای بی‌رنج است.»^۱



۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله هشتم، فصل چهارم، ص ۷۶۱. (Ibid., vol.2, En.5, tr.8, ch.4)

ویژگی دوم: ویژگی دوم جهان معقول این است که هیچ حجاب و ظلمتی در آنجا وجود ندارد بلکه همه چیز آن شفاف و نورانی است، از این رو، هر چیزی همه چیز را تا اعماق درونش می‌بیند زیرا هیچ نوری نمی‌تواند حجاب نور دیگری باشد، پس معقولات «در آنجا همه چیز را می‌بینند ... زیرا در آنجا همه چیز شفاف و حاکی ماورا است و تاریکی و حجابی نیست، هر یک دیگری را تا اعماق درونش می‌تواند دید زیرا روشنایی حجابی برای روشنایی نیست.»^۱

ویژگی سوم: ویژگی سوم جهان معقول این است که در آن هر چیزی در همه جا است و هر چیزی همه چیز است.^۲ به عبارت دیگر، در جهان معقول هیچ چیزی در یک مکان خاصی نیست بلکه همه چیز می‌تواند در آن واحد در همه جای آن باشد، از این رو، می‌توان گفت در جهان معقول هر چیزی همه چیز است نه چیزی خاص.

ویژگی چهارم: ویژگی چهارم جهان معقول این است که همه‌اش نور و روشنایی است و برای نورانیت و درخشندگی آن حدود و ثغوری نیست و چون در آنجا «روشنایی و درخشش را حد و مرزی نیست»^۳ پس نور و روشنایی همه جای عالم معقول را فراگرفته و در آنجا از تاریکی و ظلمت خبری نیست.

ویژگی پنجم: ویژگی پنجم جهان معقول آن است که همه چیز آن بزرگ است و هیچ چیز کوچکی در آنجا یافت نمی‌شود «زیرا کوچک نیز بزرگ

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله هشتم، فصل چهارم، ص ۷۶۱

۲. همان

۳. همان



است»^۱ از این رو، نمی‌توان بین موجودات عالم معقول تفاوتی از لحاظ کوچکی و بزرگی قایل شد.

ویژگی ششم: ویژگی ششم جهان معقول آن است که خورشید آن همه ستارگان موجود در آن است و هر ستاره‌ای از ستارگان آن هم خورشید است و هم همه ستارگان موجود در آن زیرا در آنجا هر چیزی همه چیز است.

ویژگی هفتم: ویژگی هفتم جهان معقول آن است که جنبش و حرکت موجودات آن ناب و خالص است و سکوتشان تزلزل‌ناپذیر است زیرا در آنجا هیچ محرکی غیر از حرکت نیست تا سبب آشفتگی جریان حرکت شود و هیچ چیزی برخلاف سکون نیست تا موجب تزلزل سکون آنها شود.

ویژگی هشتم: ویژگی هشتم موجودات جهان معقول آن است که همه آنها زیبا و عین زیبایی هستند، از این رو، در آنجا زیبا زیبا است زیرا در غیر زیبایی نیست بلکه همه در زیبایی و غرق در زیبایی است.

ویژگی نهم: ویژگی نهم جهان معقول آن است که هر چیزی در آنجا در مکان خویش حرکت می‌کند نه در مکان بیگانه زیرا در آنجا مکان هر چیزی عین ذات خود آن چیز است، از این رو، هر چیزی به هر سو حرکت کند مکانش نیز با او به همان سو می‌رود زیرا ذات هر چیزی با مکانش هیچ تفاوتی نمی‌کند.

ویژگی دهم: ویژگی دهم جهان معقول این است که جزء و کل در آن یکی است، به این معنا که هر جزئی کل است و هر کلی جزء و همین طور هر فردی کل



است و هر کلی فرد است. به عبارت دیگر، فرد و کل در جهان معقول یکسان است.^۱

ویژگی یازدهم: ویژگی یازدهم جهان معقول آن است که نظاره معقولات ملال آور نیست زیرا از طرفی هیچ تفاوتی بین معقولات نیست تا یکی را خوش آید و دیگری بد و از طرف دیگر، حد و نهایتی برای جهان معقول نیست، از این رو، نظاره کننده معقولات است و بدون این که خسته شود دایم نظاره می کند.

ویژگی دوازدهم: ویژگی دوازدهم جهان معقول آن است زندگی در آنجا خسته کننده و ملال آور نیست زیرا زندگی در آنجا پاک، ناب و کامل است و مسلم است که کسی که زندگی پاک و کاملی را سپری نماید هرگز ملول و خسته نمی گردد.

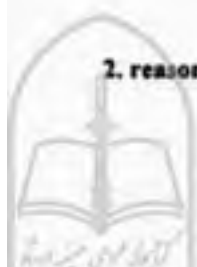
ویژگی سیزدهم: ویژگی سیزدهم جهان معقول آن است که زندگی در آنجا معرفت است؛ معرفتی که نه حاصل فکر و استدلال^۲ است و نه ناقص است بلکه ذاتاً معرفت است زیرا معرفت آنجا ایده معرفت است.^۳

ماده معقول

در جهان معقول هیچ چیز بی شکل و نامتعینی یافت نمی شود زیرا جهان معقول جهانی کامل، متعین و تام و تمام است. از طرف دیگر، ماده امری نامتعین و فاقد

۱. همان، ص ۷۶۲-۷۶۱

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله هشتم، فصل چهارم، ص ۷۶۲



شکل است، پس چگونه ممکن است در جهان معقول ماده‌ای وجود داشته باشد؟ افلوطین در پاسخ به سؤال فوق بر آن است که:

اولاً نباید چیز بی‌شکل و نامتعین را بی‌ارزش و حقیر قلمداد نمود زیرا ممکن است همان چیز بی‌شکل و نامتعین خویشتن خویش را در اختیار جواهر عالیه قرار دهد، مثلاً روح خویشتن خویش را در اختیار عقل کلی و ایده قرار می‌دهد تا به او شکل، صورت و تعین خاصی را اعطا نمایند.

ثانیاً ماده جهان معقول همیشه یک صورت دارد و همیشه همان است که قبلاً بوده است، در حالی که ماده جهان محسوس همیشه دارای یک صورت واحدی نیست بلکه صور گوناگونی را می‌پذیرد.

ثالثاً ماده این جهان در آن واحد کل الاشیاء و همه چیز است، از این رو، هرگز به چیزی مبدل نخواهد شد زیرا چیز دیگری وجود ندارد تا به آن تبدیل شود. بنابراین ماده جهان معقول هرگز بی‌شکل و لاتعین نبوده و نخواهد بود بلکه همیشه متشکل و متعین بوده و خواهد بود.^۱ البته «ماده در این جهان نیز بی‌شکل نیست ولی بی‌شکل نبودنش در این جهان غیر از بی‌شکل نبودنش در جهان معقول است.»^۲

اشکالی که در اینجا پیش می‌آید، این است که اگر در جهان معقولات ماده‌ای باشد، این امر مستلزم ترکیب در عالم معقولات می‌گردد و حال آن که ایده‌ها و

۱. همان، ج ۱، اتناد دوم، رساله چهارم، فصل سوم، صص ۲۰۳-۲۰۲

۲. همان



معقولات بسیط‌اند و هرگز گرد ترکیب بر ذات بسیطشان نخواهد نشست، پس معقولات و ایده‌ها نیازی به ماده نخواهند داشت.

افلوطین در پاسخ به اشکال مزبور اظهار می‌دارد که ترکیب و ترکیب ماده معقول با صورت در جهان معقولات را نباید با ترکیب ماده محسوس با صورت در جهان محسوسات مقایسه کرد زیرا معنایی که از ترکیب ماده و صورت^۱ در جهان معقولات فهمیده می‌شود، غیر از معنایی است که از ترکیب ماده و صورت در جهان محسوسات دریافت می‌شود^۲ «زیرا اصل صورت‌بخش (= مفهوم‌ها) نیز مرکبند و از طریق فعالیت و اثربخشی چیزی مرکب پدید می‌آورند.»^۳

افلوطین پس از تبیین نظریه وجود ماده در عالم معقول و پاسخ به برخی از اشکالات وارده بر نظریه مزبور پنج دلیل برای اثبات دیدگاه خود به شرح ذیل ارائه می‌دهد:

دلیل اول: در عالم معقول ایده‌ها و صور وجود دارند. صور مزبور دارای دو وجه اشتراکی و اختصاصی می‌باشند. وجه اشتراکی آنها موجب اشتراک و ویژگی اختصاصیشان که در واقع شکل هر یک از صور و ایده‌ها است سبب امتیاز آنها از یکدیگر می‌گردد، پس هر ایده‌ای دارای شکل است اما اولاً شکل بدون ماده‌ای که قابل و پذیرای صورت باشد مستحیل است. ثانیاً فرق اشکال از یکدیگر صرفاً و

1. Combination of matter and form

۲. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله چهارم، فصل سوم، ص ۲۰۲

۳. همان



منحصراً از طریق ماده ممکن است. بنابراین در عالم معقول نیز باید ماده‌ای به عنوان مایه اشکال وجود داشته باشد.

دلیل دوم: جهان محسوس تصویری از جهان معقول است. در جهان محسوس همه اشیاء از ماده و صورت ترکیب یافته‌اند، پس باید در جهان معقول نیز ماده‌ای وجود داشته باشد تا با صور معقوله ترکیب شود و با هم معقولات را تشکیل دهند^۱ «چه اگر در آن جهان ماده‌ای نبود که از طریق صورت شکل بیابد، چگونه می‌توانستیم سخن از جهان بگوییم؟»^۲

دلیل سوم: سخن گفتن از صورت تنها هنگامی معقول و مقبول است که ماده‌ای هم وجود داشته باشد تا با آن ترکیب شود زیرا «اگر مایه‌ای برای صورت نبود، سخن از صورت نمی‌توانستیم گفت.»^۳ حال اگر در جهان معقول ماده‌ای که با صور ترکیب شود وجود نداشته باشد، سخن گفتن از صور قبیح می‌نمود. بنابراین در عالم معقول نیز ماده‌ای برای ترکیب با صور وجود دارد.

دلیل چهارم: اگر جهان معقولات به طور مطلق لحاظ شود، هرگز منقسم نمی‌گردد اما همین عالمی که به اعتبار اطلاق قابل انقسام نیست، به اعتباری دیگر منقسم به اجزایی می‌شود که از یکدیگر ممتاز و جدا می‌باشند. انقسام جهان معقول و همین طور جدایی اجزای آن از یکدیگر صرفاً از طریق ماده ممکن می‌شود زیرا

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله چهارم، فصل چهارم، ص ۲۰۳

۲. همان

۳. همان



تنها ماده است که قابلیت تقسیم به اجزا را دارد. بنابراین در جهان معقول نیز ماده وجود دارد.

دلیل پنجم: جهان معقول در آن واحد هم واحد است و هم کثیر. کثرت آن به خاطر وجود ماده است، گرچه خود ماده نیز مانند جهان معقول واحد است، اما فی نفسه اشکال و صور مختلف را می پذیرد و از این طریق موجب کثرت در عالم معقول می گردد. بنابراین باید در جهان معقول ماده‌ای باشد تا سبب کثرت آن شود.^۱ پس از بیان براهین پنج گانه وجود ماده در جهان معقول این سؤال مطرح می شود که آیا ماده جهان معقول حادث است یا قدیم و ابدی؟ افلوطین اظهار می دارد:

در باره این نکته که آیا ماده معقول ابدی است؟ باید به همان گونه تحقیق کنیم که درباره ایده‌ها تحقیق می کنیم. آنها هر دو به این معنا حادثند که اصل و منشایی دارند، ولی قدیم و ابدی هستند. از آن حیث که منشآتشان در زمان نیست بلکه به طور قدیم و ابدی از آن برمی آیند و می تراوند.^۲

بنابراین ماده جهان معقول و همین طور ایده‌ها از آن جهت که در زمان نیست قدیم است، اما از آن جهت که منشأ، اصل و ریشه‌ای دارد حادث است. مطلب آخر این است که آیا ماده معقول محدود است یا نامحدود؟ افلوطین بر آن است که ماده معقول مانند ماده محسوس نامحدود است و نامحدودی آن یا از

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله چهارم، فصل چهارم، ص ۲۰۳-۲۰۴

۲. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله چهارم، فصل پنجم، ص ۲۰۵



نامحدودی واحد یا از قدرت واحد یا از هستی قدیم یا از ایدۀ واحد صادر شده است زیرا واحد آن را صرفاً خلق می‌نماید و خود فاقد وصف نامحدودی است.^۱

تنزه جهان معقول از وصف بالقوه

اولین سؤالی که اینجا طرح می‌شود، این است که آیا در جهان معقول که جهانی کامل، معنوی و عقلانی است، همه موجودات از هر جهت بالفعل می‌باشند یا اینکه موجود بالقوه نیز در آنجا یافت می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا در جهان معقول امکان و قابلیت تبدیل موجودی به موجود دیگر وجود دارد یا این که در آنجا همه چیز بالفعل و بلکه فعلیت محض است؟

افلوطین بر آن است که در جهان معقول همه چیز بالفعل است و هرگز در آنجا موجود بالقوه‌ای که به چیز دیگری تبدیل گردد، یافت نمی‌شود زیرا: اولاً در عالم معقول، همچنان که گذشت، ماده‌ای که مایه محسوسات است وجود ندارد زیرا عالم معقول منزّه از مایه جسمانی است. ثانیاً در جهان معقول که جهانی ثابت و لایتغیر است، قرار نیست که در آنجا چیزی به چیزی دیگر تبدیل شود.

ثالثاً در جهان معقول از هیچ چیزی چیز تازه‌ای که قبلاً نبود به وجود نمی‌آید زیرا در آنجا قوه تبدیل و تحول چیزی به چیزی دیگر وجود ندارد. رابعاً در جهان معقول چیزی از هستی خویش که از ناحیه واحد و نیک نخ تین افاضه و صادر شده است خارج نمی‌گردد.

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله چهارم، فصل پانزدهم، ص ۲۱۷



خامساً همه چیز در جهان معقول ابدی و خارج از قید زمان^۱ است زیرا زمان، آنچنان که خواهد آمد، به جهان محسوس اختصاص دارد. بنابراین از دیدگاه افلوطن جهان معقول از موجودات بالقوه منزّه و مبرا است و در آنجا چیزی که حاوی قوه چیزی دیگر شدن باشد وجود نخواهد داشت، پس همه چیز در آن جهان بالفعل است.

در جهان معقول، همچنان که بیان شد، ماده‌ای که مناسب آنجا است وجود دارد. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا در جهان معقول نیز از آن جهت که ماده معقول وجود دارد موجود بالقوه‌ای یافت می‌گردد یا خیر؟ افلوطن بر آن است که اولاً ماده در جهان معقول باید به معنایی غیر از ماده در محسوس فهمیده شود. ثانیاً آنچه در جهان معقول به منزله ماده است، در واقع، همان صورت است. مثلاً روح با این که فی‌نفسه صورت است، اما نسبت به چیزهای دیگر ماده است. بنابراین در جهان معقول از آن حیث که واجد ماده معقول^۲ است موجود بالقوه‌ای یافت نمی‌شود.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا ماده معقول نسبت به چیزی که ماده و مایه آن است نمی‌تواند به عنوان موجود بالقوه تلقی شود؟ افلوطن معتقد است که ماده معقول که نسبت به چیزی دیگر مایه آن محسوب می‌گردد نمی‌تواند به مثابه موجود بالقوه لحاظ شود زیرا اگر چنین می‌بود، آن چیزی که در برابر ماده است و ماده نسبت به آن مایه محسوب می‌شود صورت آن می‌شد

1. time

2. Intelligible matter



و این امر مستحیل است زیرا در جهان معقول صورت چیزی نیست که بر ماده عارض گردد زیرا هر دو در عالم معقول شیء واحدی را تشکیل می‌دهند.^۱

سؤال دیگری که در باب تنزه جهان معقول از موجود بالقوه قابل طرح است، این است که روح آدمی که از جهان معقول است بالقوه همه چیزهایی است هم‌اکنون هیچ یک از آنها نیست، اما شاید از حالت بالقوه خارج گردد و همه چیزهایی که در آن بالقوه است به فعلیت برسد، بنابراین باید در جهان معقول نیز همانند جهان محسوس موجود بالقوه وجود داشته باشد.

افلوپتین در پاسخ به اشکال مزبور اظهار می‌دارد روح آدمی در جهان معقول به صورت بالقوه هیچ یک از چیزهایی که بعداً در آن فعلیت می‌یابند نیست بلکه برعکس روح آدمی قوه چیزهایی است که بعداً در آن به فعلیت می‌رسند. بنابراین اشکال مذکور بر نظریه تنزه عالم معقول از موجود بالقوه وارد نمی‌باشد.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوپتین تمام چیزهای عالم معقول بالفعل است زیرا همه چیز در آنجا به حوزه نخستین تعلق دارد و چیزی که به قلمرو نخستین قرار داشته باشد، از قوه چیزی شدن مبرا و منزه است زیرا آنچه که در عالم معقول و متعلق به حوزه نخستین است را برای همیشه دارا می‌باشد، از این رو، نیازی به چیزی دیگر شدن را ندارد. بنابراین عالم معقول منزه از موجود بالقوه می‌باشد.^۲



۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله پنجم، فصل سوم، ص ۲۲۶

۲. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله پنجم، فصل سوم، ص ۲۲۷

ابدیت جهان معقول

افلوطنین برای تبیین ذات و ماهیت ابدیت نخست دو احتمال یا دو نظریهٔ محتمل و مقدر در باب ماهیت و چیستی ابدیت را مطرح می‌کند، آن گاه هر دو را مردود اعلام می‌نماید، سپس به تبیین دیدگاه خود دربارهٔ ماهیت و چیستی ابدیت می‌پردازد. اولین احتمال در باب ذات و ماهیت ابدیت این است که ابدیت عین جهان معقول است زیرا هر دو موضوعات مشترکی دارند.

افلوطنین در رد و نفی احتمال مزبور اظهار می‌دارد که جهان معقول موضوعاتی که در نظریهٔ مذکور مشترک بین ابدیت و جهان معقول دانسته می‌شود را به عنوان اجزای خود دارا می‌باشد. به عبارت دیگر، هر یک از آن موضوعات جزئی از جهان معقول است به شمار می‌آیند و حال آن که ارتباط آن موضوعات با ابدیت مانند ارتباطشان با جهان معقول نیست بلکه هر یک از اجزای جهان معقول است از آن جهت که با ابدیت منطبق می‌باشند، ابدی نامیده می‌شوند.

احتمال دومی که افلوطنین در باب ماهیت ابدیت مطرح می‌کند آن است که ابدیت سکون یا ثبات جوهر جهان معقول است. از دیدگاه وی اگر ابدیت همان سکون و ثبات عالم معقول باشد، ابدیت یا عین سکون مطلق است یا عین سکون خاص جوهر معقول است. اگر ابدیت عین سکون و ثبات مطلق باشد، لازم می‌آید که اولاً سخن گفتن دربارهٔ سکون و ثبات ابدی مستحیل باشد و حال آن که چنین نیست. ثانیاً سخن گفتن از حرکت ابدی بی‌معنا باشد زیرا حرکت ابدی چیزی جز سکون نیست. ثالثاً مفهوم سکون حاوی مفهوم ادامه و امتداد لاینقطع نباشد و همین طور از شق دوم، یعنی اگر ابدیت، عین سکون خاص جوهر معقول است باشد



لازم می‌آید که اولاً شامل سایر چیزها نگردد. ثانیاً به سان واحدی بدون ادامه و بُعد اندیشیده شود تا فرق آن با زمان حفظ گردد و حال آن که سکون فی‌نفسه حاوی مفهوم وحدت است نه حاوی مفهوم بی‌بُعدی. به علاوه ابدیت همیشه و دایم در واحد ساکن و ثابت است، پس هرگز نمی‌تواند عین آن باشد بلکه تنها چیزی که در اینجا می‌توان گفت این است که ابدیت از سکون و ثبات مطلق و دایمی بهره‌مند است.

بنابراین از دیدگاه افلوطین ابدیت نه عین جهان معقول است و نه سکون و ثبات جوهری خاص بلکه ابدیت یا در جهان معقول یا همراه با آن است نه عین آن.^۱ افلوطین پس از رد و طرد احتمالات یا نظریات مقدر و اشاره مختصر و مجمل به نظریه خویش در باب ماهیت ابدیت به طور مفصل به تبیین ماهیت آن و توضیح و تفصیل نظریه خود می‌پردازد.

افلاطون در تبیین ماهیت ابدیت نخست به نام‌ها و اسامی مختلفی که ابدیت به اعتبارات مختلفی که پیدا می‌کند اشاره می‌کند. وی بر آن است که ابدیت با توجه به ملاحظات و اعتباراتی به نام‌های مختلفی خوانده می‌شود، به اعتبار نیروهای گوناگون هستی نامیده می‌شود، به اعتبار زندگیش حرکت نام می‌گیرد، به اعتبار اینکه همیشه عین ذات خویش است سکون و ثبات مطلق خوانده می‌شود و بالاخره به اعتبار اینکه واحد متشکل از کثیر است دیگر و همان نامیده می‌شود. وی پس از بیان اعتبارات ابدیت به تبیین ماهیت و توصیف ذات آن پرداخته و بر آن است که:

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هفتم، فصل دوم، ص ۴۱۴



اولاً ابدیت به سان یک حیات و همچون زندگی‌ای است که نه چیزی به ذات و ماهیت آن افزوده شده است و نه چیزی از ذات آن کاسته شده است بلکه همیشه همان است که از آغاز بود.

ثانیاً ابدیت هر آنچه را که دارد یکجا و فارغ از قید زمان دارد نه اینکه اکنون چیزی را دارا باشد، پس از آن چیزی دیگر را زیرا اگر چنین باشد، واحدی بی‌اجزا نخواهد بود و حال آن که ابدیت واحدی است بدون اجزا.

ثالثاً ابدیت به دلیل آن که همیشه همان است که بود، همیشه حاضر است و هرگز غایب نمی‌شود بلکه حضوری است دایمی زیرا هیچ جزئی از آن از اجزای دیگر پنهان نیست و همین طور هیچ جزئی از آن نه گذشته است و نه خواهد آمد.

رابعاً ابدیت چیزی است که همیشه در یکجا می‌ماند، به این معنا که ابدیت همیشه در خویشتن خویش است و هرگز از ذات خود به‌در نمی‌رود. به عبارت دیگر، ذات و ماهیت ابدیت هرگز دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود بلکه همیشه همان است که قبلاً بود و همین طور هرگز چیز دیگری نخواهد شد زیرا، همچنان که گذشت، همه چیز را یکجا و فارغ از زمان دارا می‌باشد.

حال اگر بر فرض محال ابدیت بخواهد چیز دیگری شود، این سؤال مطرح می‌گردد که مگر ابدیت هم‌اکنون دارای همه چیز نیست، پس در آینده چه می‌خواهد بشود که هم‌اکنون نیست؟ بنابراین در مورد ابدیت نه بود صادق است و نه خواهد بود بلکه تنها چیزی که درباره آن صدق می‌کند این است که ابدیت فقط



و فقط هست و چیزی که فقط و فقط هست و هرگز در ذات آن نه تغییری پدید آمده است و نه هرگز تغییری پدید خواهد آمد همان ابدیت است.^۱

مطلب بعد در تبیین ماهیت ابدیت این است که افلوطین ابدیت را، همچنان که گذشت، دارای کثرت می‌داند. مراد وی از کثرت داشتن ابدیت چیست؟ وی بر آن است که نه تنها ابدیت بلکه هر چیزی در جهان معقولات دارای کثرت است زیرا در جهان معقولات هر چیزی دارای نیروهای لایتناهی است، پس ابدیت به تمام معنا لایتناهی می‌باشد زیرا نه نقصانی می‌پذیرد و نه چیزی به آن افزوده خواهد شد. بنابراین از دیدگاه افلوطین ابدیت زندگی لایتناهی است.^۲

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا ابدیت برای موجودات ابدی و ذوات برین و معقول عرضی است یا ذاتی؟ به عبارت دیگر، آیا وصف ابدیت از بیرون از ذات موجودات ابدی و ذوات برین به سوی آنها روی می‌آورد و عارض آنها می‌گردد یا این که از خود ذاتشان برمی‌آید و همیشه با آنها است؟

افلوطین بر آن است که وصف ابدیت، ذاتی و جبلی موجودات ابدی و ذوات برین است، به این معنا که وصف ابدیت چیزی نیست که از بیرون از ذاتشان به سوی ذاتشان روی آورده و عارض آنها شده باشد بلکه برعکس، وصف ابدیت در ذات موجودات ابدی و ذوات علوی است، یعنی از خود ذات آنها برمی‌آید و همیشه با ذات آنها است و هرگز از ذات آنها جدا نخواهد شد چنان که که گویی

۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله هفتم، فصل سوم، صص ۴۱۶-۴۱۵

۲. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله هفتم، فصل پنجم، ص ۴۱۸



هر دو عین هم و یک چیز واحدی هستند زیرا هم ذات موجودات ابدی زندگی را به نحو اصلی، اعلی و اتم دارا می‌باشند و هم خود ابدیت، از این رو، باید هر دو وجود مشترکی با یکدیگر داشته باشند، به این معنا که هر دو عین هم می‌باشند.^۱

سؤال دیگر این است که موجود ابدی با چیزهای حادث چه تفاوت‌هایی دارد؟ افلوطین بر آن است که تفاوت موجود ابدی با چیزهای حادث این است که موجود ابدی موجودی است کامل به این معنا که:

اولاً موجود ابدی همه چیز را هم‌اکنون و به نحو اعلی، اتم و اشرف دارا است زیرا اگر هم‌اکنون صاحب همه چیز نباشد باید در آینده به دست آورد و در این صورت دیگر کامل به معنای حقیقی کلمه نخواهد بود و همین طور برای موجود کامل چیزی که در گذشته روی داده باشد، وجود نخواهد داشت. بنابراین برای موجود کامل چیزی که در گذشته روی داده باشد یا در آینده به سوی او روی آورد، وجود ندارد.

ثانیاً هستی موجود ابدی عین ذات آن می‌باشد، به این معنا که هرگز از ذات آن جدا نخواهد شد، اما چیزهای حادث هم در آینده چیزهایی به سوی ذاتشان روی می‌آورد و هم هستیشان عین ذاتشان نیست، به عبارت دیگر، چیزهای حادث دارای هستی به معنای صیرورت می‌باشند، از این رو، هستی چیزهای حادث از زمانی که به وجود می‌آید و تا آن لحظه‌ای که نابود می‌گردند ادامه پیدا می‌کند.

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هفتم، فصل چهارم، صص ۲۱۶



به این ترتیب، از دیدگاه افلوپین ابدی و لایزال موجودی است که اولاً مطلقاً
آغازی نداشته باشد. ثانیاً هرگز دگرگونی و تغییر به ذات آن روی نمی‌آورد. ثالثاً
کامل است و تمام حیات و زندگی را هم اکنون دارا می‌باشد، به این معنا که در
آینده چیزی به آن افزوده نخواهد شد زیرا همه چیز را بالفعل دارا است و نیازی به
چیزی خارج از ذات خویش ندارد تا به آن روی آورد و بر ذات آن افزوده گردد.^۱



۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هفتم، فصل پنجم، صص ۴۱۸-۴۱۷

بخش سوم

مُثل معقوله

ماهیت مُثل معقوله

افلاطون به پیروی از افلاطون بر آن است که صُور اشیای جهان محسوس اعم از صُور جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها تصاویر و سایه‌های موجودات حقیقی و هستی‌های راستینی به نام مُثل^۱ و صُور معقوله می‌باشند.^۲ «پس همه صوری که در جهان محسوسند از آن جهان آمده‌اند»^۳ طوری که هر یک از آنها از ایده و مثال خاصی به عنوان اصل خود بهره‌مند هستند؛^۴ موجوداتی که در عالمی ورای عالم محسوس در حال سکونی دایم و ثباتی ابدی دارای حیات و آگاهی حقیقی می‌باشند.

1. Ideas

۲. افلاطون به این ذوات عینی نام مُثل یا صور (ایده‌ای یا ایده) می‌دهد. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۵. (A History of philosophy, vol.1.p.164) با آنکه افلاطون سیر و سلوک در عوالم وجود و حال را از افلاطون آموخته، نظرش درباره حق و اصل وجود از استاد برتر رفته است زیرا افلاطون خیر و حق را اعلی مرتبه مثل و رأس معقولات می‌داند و افلاطون او را برتر از آنها می‌پندارد. سیر حکمت در ادوّه، ج ۱، ص ۸۷.

۳. دوره آثار افلاطون، ج ۲، اتاد پنجم، رساله نهم، فصل دهم، ص ۷۸۶. (Enneads, vol.2, En.5, tr.9, ch.10).
۴. برای پدید آمدن یک چیز علتی نمی‌شناسم، جز بهره یافتن از «خود آن چیز». دوره آثار افلاطون، رساله فیدون، ص ۵۴۱.



حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که ماهیت ایده و حقیقت مثال و صورت معقولی که در ورای عالم محسوس‌اند و اشیای جهان محسوس از آنها بهره‌مند می‌شوند چیست؟

افلوپتین به پیروی از افلاطون بر آن است که هر یک از موجودات دیدنی و نادیدنی دارای صورت اصلی و هستی حقیقی در عالمی به نام عالم معقول می‌باشند. به عبارت دیگر، هر یک از موجودات جهان محسوس در جهان دیگری نیز به عنوان ایده‌ها و ذوات معقول وجود دارند، موجودات حقیقی و هستی‌های راستینی که مثال و اصل همه موجودات و اشیای عالم محسوس هستند و موجودات عالم محسوس سایه‌ها و تصاویر آنها می‌باشند و در عین حال هر یک آنها از مثال و ایده خاص خود بهره‌مند هستند. از این رو، افلوپتین می‌گوید:

کسی که عظمت و زیبایی و نظم حرکت ابدی جهان محسوس ما و خدایان دیدنی و نادیدنی و فرشتگان و جانوران و رستنی‌هایی را که در او هستند، به دیده اعجاب می‌نگرد، اگر گامی برتر بگذارد و در صورت اصلی و هستی حقیقی آنها بنگرد، آن گاه خواهد دید که همه آیین‌ها در آنجا نیز وجود دارند، همچون ذوات معقول که در آگاهی و زندگی ابدی خاص خویش همواره در یک حالت و عقل محض همچون معرفت و زندگی بی‌پایان حاسی و نگهبان همه آنها است.^۱

۱. دوره آثار افلوپتین، ج ۲، اتاد پنجم، رساله اول، فصل چهارم، ص ۶۶۵ (Enneads, vol.2, En.5, tr.1, ch.4)



علی‌ای‌حال، مُثُل و ایده‌های اشیاء و امور که در عالمی و برای عالم محسوس قرار دارند چیستند؟ آیا می‌توان گفت مُثُل و صُور معقوله‌ای که اصل اشیاء و منشا بهره‌مندی آنها هستند، صرفاً احکام منطقی می‌باشند؟

پاسخ سؤال مزبور مسلماً منفی است زیرا اگر مُثُل و صُور معقوله صرفاً احکام منطقی باشند لازم می‌آید که آنها- در حالی که همه چیز از آنها بهره‌مند است- احکامی دربارهٔ امور و چیزها باشند نه موجودات حقیقی و ذوات مستقل، مثلاً در حکم «عدالت زیبا است» دو چیز مستقل وجود دارد که غیر از آن حکم است، به این معنا که حکم مزبور نه خود عدالت است و نه خود زیبایی زیرا عدالت و زیبایی دو چیز مستقل در عالم معقولات هستند و عدالت و زیبایی عالم محسوس از آنها بهره‌مند می‌باشند. بنابراین ایده‌ها و معقولات احکام منطقی بین اشیاء و امور نیستند.

حال که معلوم شد مُثُل و ایده‌ها احکام منطقی نیستند، آیا می‌توان گفت آنها نام‌ها و اسامی ساده‌ای برای چیزها و امور هستند؟

پاسخ این است که هیچ مثال و ایده‌ای به دلیل آن که ایده‌ها و صُور معقوله ذواتی مستقل و هستی‌های راستین هستند و در عالم سکون و ثبات قرار دارند و همهٔ اشیاء و امور بیرون از عقل کلی قرار دارند از آنها بهره‌مند و بهره‌ور می‌باشند، نمی‌توانند صرفاً نام و اسمی برای چیزی یا امری باشند زیرا اگر چنین باشد، لازم می‌آید که آنها- در حالی که واحدند و با عقل کلی یگانه و متحد می‌باشند- ذواتی متفرق و پراکنده باشند و حال آن که تفرق و پراکندگی ایده‌ها و ذوات معقولی که



در درون عقل کلی قرار دارند و با آن متحد و یگانه می‌باشند، مستحیل است. بنابراین ایده‌ها و معقولات نمی‌توانند نام و اسمی ساده برای اشیاء و امور باشند. به این ترتیب، ایده‌ها و صُور معقوله نه احکام منطقی هستند و نه نام‌ها و اسامی ساده‌ای برای اشیاء، پس بالأخره آنها چیستند؟ آیا می‌توان گفت آنها مانند تصاویری‌اند که به دست نقاشی ماهر کشیده شده‌اند یا مانند پیکره‌هایی‌اند که به دست پیکرسازی ساخته شده‌اند و در درون عقل کلی قرار گرفته‌اند؟

پاسخ این است که هیچ مثال و ایده‌ای به دلیل آن که موجود حقیقی و هستی راستینی هستند و از ذات واحد نخستین فیضان یافته‌اند و با عقل کلی یگانه و متحدند، نمی‌تواند مانند تصویر یا شبیه پیکره‌ای باشد که به دست نقاش و پیکرسازی ساخته و پرداخته شده است زیرا اگر چنین باشد، لازم می‌آید که عقل کلی دارای ادراک حسی باشد و حال آن که عقل کلی به دلیل سکون و ثبات ازلی و ابدی و تنزه از عالم محسوس از داشتن ادراک حسی مستغنی و از اتصاف به آن منزّه و مبرا است.^۱

به هر حال، از دیدگاه افلوپین ایده‌ها و صُور معقوله نمی‌توانند به‌سان تصویر یا شبیه پیکره‌ای باشند که به دست نقاشان و پیکرسازان ساخته پرداخته می‌شوند بلکه باید گفت آنها موجودات حقیقی و هستی‌های راستینی هستند که دارای سبب و علتی جز ذات بسیط و مطلق واحد نخستین نیستند.

بنابراین مُثُل و صُور معقوله موجودات و ذواتی هستند که در حال سکون و ثبات دارای حیات و زندگی‌ای ازلی و ابدی در عقل کلی می‌باشند و در درون ذات آن

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل اول، صص ۷۲۲-۷۲۳. (Ibid., vol.2, En.5, tr.5, ch.1)



قرار دارند و موضوع و متعلق اندیشه او می‌باشند و معلومات بلاواسطه او هستند، از این رو، ایده‌ها و صور معقوله از طرفی با عقل کلی به دلیل اتحاد عقل و عاقل و معقول یگانه و متحد می‌باشند و از طرف دیگر، همه اشیاء - به دلیل آنکه آنها تصاویر و سایه‌های آنها هستند - الی‌الابد از آنها بهره‌مند می‌گردند.

به این ترتیب، عقل کلی به عنوان عاقل اصلی و اندیشنده درجه اول موضوع و متعلق اندیشیدن خویش را در درون ذات خود و به عنوان خویشتن خویش مالک است نه به عنوان غیر، از این رو، وقتی که به خود باز می‌گردد و به چیزی که در درون ذات خود و در نزد خود دارد می‌اندیشد، خود همین چیزی که در درون عقل است و عقل به آن به عنوان متعلق شناسایی خود می‌اندیشد، ایده و صورت معقول است. پس «وقتی که اندیشه به چیزی که در عقل ساکن است روی می‌آورد، خود همین چیز که در عقل است، شکل و صورت است و همین خود ایده است.»^۱

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین مُثُل و ایده‌ها اولاً در درون ذات عقل کلی می‌باشند و ثانیاً شکل و صورتند نه چیزی دیگر. البته شکل و صورت معقول نه شکل و صورت محسوس زیرا مُثُل و ایده‌ها در درون عقل کلی‌اند و چیزی که در درون عقل کلی باشد، نمی‌تواند امری محسوس باشد بلکه بالضروره باید امر معقولی باشد. بنابراین مُثُل و ایده‌ها امری معقول می‌باشند نه محسوس.

اما به هر حال، ماهیت و حقیقت ایده چیست؟ افلوطین بر آن است که «ایده عقل است و جوهر معقول.»^۲ پس مثال و ایده چیزی جز صورت و جوهر معقولی

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله نهم، فصل هشتم، ص ۷۸۴

۲. همان



نیست که در درون ذات عقل کلی می‌باشد. البته این امر به آن معنا نیست که مثال‌ها و ایده‌ها غیر از عقل کلی و مغایر با آن هستند و عقل کلی غیر از مُثَل و ایده‌ها و متضاد با آنها بلکه برعکس، هر مثال و ایده‌ای بنا بر اتحاد عقل و عاقل و معقول عقل است و عقل کلی همهٔ مُثَل و تمام ایده‌ها است زیرا او همهٔ آنها را به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک است و به آنها به عنوان ذات و خویشتن خویش می‌اندیشد.

بنابراین از دیدگاه افلوطین مثال و ایدهٔ امور و اشیای محسوس چیزی جز شکل و صورت معقول امور و اشیای محسوس نیست.^۱ مُثَل و صُوَر معقولی که موجودات حقیقی و هستی‌های راستین همهٔ اشیاء و امور هستند و در نزد عقل کلی و متعلق اندیشیدن او می‌باشند «ولی چنان نیست که ایده‌های فردی غیر از عقل باشند بلکه هر ایده عقل است. عقل به عنوان کل، همهٔ ایده‌ها است.»^۲

البته مطلب فوق به آن معنا نیست که هر یک از ایده‌ها و صُوَر معقوله عقل کلی است یا عقل به عنوان کل است بلکه برعکس، هر مثال و ایده‌ای، عقل به عنوان جزء و فرد است اما عقل کلی مثال و ایده به معنای فرد و جزء نیست بلکه همهٔ ایده‌ها و مجموع صُوَر معقوله‌ای است که در درون ذات آن می‌باشند و او آنها را به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک و صاحب است.

افلوطین برای تقریب رابطهٔ بین عقل کلی و ایده‌ها به اذهان آدمی آن را به رابطهٔ بین علم و نظریه‌ها تطبیق و تشبیه می‌کند. در این رابطه علم شامل

۱. الفلوجیا افلوطین عند العرب، ص ۱۵۹

۲. دوره آثار افلوطین، همان، صص ۷۸۵-۷۸۴



نظریه‌های متعددی است، اما هر نظریه‌ای جزئی از تمام علم است، پس علم همه نظریه‌ها است اما هر نظریه‌ای فرد و جزئی از تمام علم است. در عقل و ایده‌ها هم رابطه‌ای مانند رابطه بین علم و نظریه‌ها برقرار است، به این معنا که عقل شامل صور متعدد و ایده‌های گوناگونی می‌باشد، اما هر صورت و ایده‌ای فرد و جزئی از تمام عقل کلی است، پس عقل کلی همه مثال‌ها و تمام ایده‌ها است، اما هر مثال و ایده‌ای فرد و جزئی از تمام عقل کلی است.^۱ بنابراین از دیدگاه افلوطین هر مثال و ایده‌ای عقل است و عقل کلی همه مثال‌ها و ایده‌ها است.

جایگاه مثل معقوله

از دیدگاه افلوطین مثل و ایده‌ها- به عنوان تنها موجودات حقیقی و یگانه هستی‌های راستین و اصل و منشأ همه صور و اشکال عالم محسوس، همچنان که گذشت، چیزی نیستند جز اشکال و صور اصلی‌ای که اشکال و صور امور و اشیایی که به نحوی از حقیقت آنها بهره‌مندند، منتها نه شکل و صورت محسوس بلکه شکل و صورت معقول، زیرا صور مزبور هیچ وابستگی و تعلق به محسوسات ندارند بلکه آنها ذواتی مستقل و بی‌نیاز از ماسوا می‌باشند که جز ذات واحد نخستین نیستند.

حال سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که ایده‌ها و صور معقوله به عنوان اصل و منشأ صور و اشکال امور و اشیای محسوس کجا هستند؟ آیا در درون خود

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله نهم، فصل هشتم، ص ۷۸۵



عقل کلی جای دارند یا در بیرون از ذات آن می‌باشند؟ به عبارت دیگر، مکان مُثَل و ایده‌ها کجا است؟ آیا عقل است یا غیر عقل؟

افلوپتین بر آن است که ایده‌ها و صُور معقوله در درون ذات عقل کلی می‌باشند^۱ و عقل کلی آنها را به عنوان ذات و خویشتن خویش صاحب و مالک است و به آنها به عنوان موضوع و متعلق بی‌واسطه و حضوری اندیشنده می‌اندیشد.^۲

دلیل مطلب آن است که اگر مُثَل و ایده‌ها در بیرون از ذات عقل کلی باشند و عقل کلی آنها را در بیرون از ذات خود مشاهده نماید و آنها را به عنوان غیر ذات خود صاحب و مالک باشد نه به عنوان ذات و خویشتن خویش، لازم می‌آید که عقل کلی اصل، حقیقت و عین آنها را در درون ذات خود نداشته باشد، در نتیجه، عقل کلی هرگز نخواهد توانست به حقیقت ایده‌ها و صُور معقوله علم و آگاهی داشته باشد و حال آن که عقل کلی باید مُثَل و ایده‌ها را به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک باشد و به آنها علم بی‌واسطه و حضوری داشته باشد.

بنابراین از دیدگاه افلوپتین مُثَل و ایده‌ها نمی‌توانند در بیرون از عقل کلی باشند. حال «فرض می‌کنیم که موضوعات (= ایده‌ها) در بیرونند و عقل آنها را در مکانشان می‌بیند. در این صورت غیرممکن است که عقل حقیقت آنها را در خود داشته باشد»^۳ زیرا حقیقت آنها یعنی خود ایده‌ها و صُور معقوله در بیرون از عقل

۱. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۸

همچنان که عقل کل شامل معقولات و کلیه عقول است ... نفس کل هم منشأ نفوس جزیه و شخصیه و شامل

آنها است. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۸۸

۲. دوره آثار افلوپتین، همان، ص ۷۸۲.

۳. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل اول، ص ۷۲۳



کلی قرار دارند نه در درون ذات آن و چیزی که در بیرون از عقل کلی باشد، عقل کلی چگونه می‌تواند حقیقت آن را مالک باشد بلکه تنها می‌تواند سایه و تصویری از آن را صاحب و مالک شود.

به این ترتیب، اگر مُثُل معقوله و ایده‌ها خارج از ذات عقل کلی باشند، نه در درون ذات آن و عقل کلی آنها را به عنوان غیر ذات و خویشتن خویش صاحب و مالک شود، قطعاً و بالضروره هنگام نگرستن به آنها- به دلیل آن که صرفاً مالک تصاویری از آنها است- فریب خواهد خورد زیرا بنا بر فرض خارجیت مُثُل و ایده‌ها: اولاً مُثُل معقوله و ایده‌ها هستی‌های راستین و موجودات حقیقی‌ای هستند که اگر بیرون از ذات عقل کلی در جایی از عالم تقرر و تحصیل داشته باشند، لازم می‌آید که خود اعیان و نفس ذوات آنها هرگز موضوع اندیشیدن و متعلق شناسایی عقل کلی قرار نخواهد گرفت بلکه صرفاً تصاویر آنها متعلق شناسایی آن قرار خواهد گرفت.

ثانیاً عقل کلی مجبور است که به مُثُل و ایده‌ها بنگرد بدون آنکه مالک حقایق و صاحب ذوات آنها باشد. به عبارت دیگر، عقل کلی بالاجبار به تصاویر ایده‌ها می‌نگرد نه به ذوات و حقایق آنها زیرا حقایق آنها در بیرون از ذات عقل قرار دارند، پس عقل کلی مجبور است صرفاً به تصاویر ایده‌ها بنگرد که در نزد خود دارد و از مشاهده ذوات و حقایق آنها که در بیرون از ذات آن تقرر دارند محروم بماند.

ثالثاً عقل کلی مُثُل و ایده‌ها را به دلیل آن که ذواتشان بیرون از ذات او هستند به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک نیست بلکه صرفاً به عنوان غیر ذات خود مالک است. به عبارت دیگر، عقل کلی اعیان مُثُل و حقایق ایده‌ها را در نزد خود



ندارد بلکه صرفاً دارای تصاویری از آنها است، از این رو، عقل کلی صرفاً تصاویر مُثُل و ایده‌ها را مالک است، در نتیجه، لازم می‌آید که آنچه را تحصیل می‌نماید تصاویری فریبنده از ایده‌ها و صور معقوله باشد نه عین حقیقت آنها.

بنابراین عقل «هنگام نگرستن به آنها به ضرورت فریب می‌خورد زیرا آنها حقایقند و عقل مجبور است در آنها بنگرد بی‌آنکه مالک آنها باشد و از این رو، شناسایی‌ای که می‌یابد، تنها به تصاویر آنها است و چون مالک حقیقت نیست بلکه تنها تصاویر حقیقت را به خود می‌پذیرد، پس آنچه به چنگ می‌آورد تصویری فریبنده است نه حقیقت.»^۱ دلیل مطلب آن است که عقل کلی هنگامی که به موضوع شناسایی و متعلق اندیشیدن خود می‌اندیشد یا می‌داند که موضوع و متعلق اندیشه او تصاویری از حقایق مُثُل و ذوات ایده‌ها است و یا نمی‌داند.

عقل کلی اگر بداند که آنچه برای او حاصل شده است چیزی جز تصاویر ایده‌ها نیست باید اعتراف نماید که از اعیان مُثُل و حقایق ایده‌ها محروم مانده است، اما اگر نداند که آنچه را تحصیل نموده است چیزی جز تصاویر مُثُل و ایده‌ها نیست، نه تنها از حقایق و ذوات آنها محروم مانده است بلکه هم فریب خورده است و هم از حقیقت آنها سخت دور افتاده است، از این رو، دورغ و فریب در ذات عقل کلی مضاعف خواهد شد؛ یکی به خاطر فریب و دیگری به خاطر دوری از حقیقت.

بنابراین بر فرض محال اگر عقل کلی فاقد نفس مُثُل و حقیقت ایده‌ها باشد بلکه تنها تصاویری از آنها را واجد باشد، لازم می‌آید که خود عقل کلی نه حقیقت



باشد و نه عقل حقیقی و در نتیجه، خود حقیقت یعنی عقل کلی نتواند در هیچ جایی از عالم اعم از معقول و محسوس تقرر و تحصلی داشته باشد.^۱

مطلب فوق درباره عقل کلی به هیچ وجه صحیح نیست زیرا از دیدگاه افلوطنین عقل کلی بالضروره و بلاواسطه از ذات بسیط واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده است، از این رو، یگانه صادر و فیض گسترده ذات واحد نخستینی است که در ماوراء و فراسوی هستی است، اما «عقل همه چیز است و با آنکه همیشه در همان جا ساکن و آرام است، همه چیز را در خود دارد.»^۲ از این رو «عقل را تصویر «او» می‌نامیم»^۳ زیرا ذات واحد نخستین در عین صرافت و بساطت محضه امکان و قوه همه چیز است و عقل کلی به عنوان تصویر او بالفعل همه چیز است و به همین دلیل است که ذات واحد نخستین واحد محض است اما ذات واحد دومین یعنی عقلی کلی واحد کثیر است.

دلیل مطلب آن است که «آنچه از او پدید می‌آید باید در بالاترین پله هستی باشد، یعنی دوم باشد، پس از نخستین و بهتر از چیزهای دیگری باشد»^۴ زیرا فیض گسترده ذات واحد نخستین است و بالفعل شامل حقایق همه چیزها است. «پس معلوم می‌شود عقل ذاتی یگانه است؛ تمامی هستی است. اگر چنین است، پس او خدای بزرگی است یا بهتر است بگوییم نه یک خدا بلکه کل الوهیت است، ولی با

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله پنجم، فصل اول، ص ۷۲۳

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل چهارم، ص ۶۶۶

۳. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل هفتم، ص ۶۷۰

۴. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله چهارم، فصل اول، ص ۷۱۶



این همه، خدای دوم است که بر ما متجلی می‌شود پیش از آن که برترین خدا را ببینیم.»^۱ به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین:

اولاً مُثُل و صُور معقوله در درون ذات عقل کلی تقرر دارند نه در بیرون از ذات آن و عقل کلی حقایق و ذوات آنها را به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک است نه به عنوان چیزی که خارج از ذات آن است.

ثانیاً عقل کلی حاوی حقایق مُثُل و واجد ذوات ایده‌ها است نه تصاویر آنها زیرا ذات آن بالفعل همه حقایق است، وگرنه نمی‌توانست عقل کلی باشد.

ثالثاً عقل کلی حاوی حقیقت بل واجد تمام حقیقت و هستی‌های راستین است. به عبارت بهتر، عقل کلی - به دلیل آنکه از طرفی فیض گسترده ذات واحد نخستین است و از طرف دیگر بالفعل جامع و شامل همه چیز است - عین حقیقت است و در غیر این صورت، استحالات و مفسده‌هایی به شرح ذیل لازم می‌آید:

اولاً لازم می‌آید که ایده‌ها و صُور معقوله برای عقل کلی مجهول و ناشناختنی بمانند و هیچ گاه بر وجود آنها علم و آگاهی حاصل نکند و حال آنکه حقایق مُثُل و اعیان ایده‌ها بر عقل کلی معلوم می‌باشند و عقل به آنها علم حضوری و بی‌واسطه‌ای دارد زیرا ذوات آنها نزد عقل کلی حاضر می‌باشند نه تصاویرشان.

ثانیاً لازم می‌آید که مُثُل و ایده‌ها اعم از حقایق و تصاویر آنها هیچ گاه و در هیچ جایی از عالم اعم معقول و محسوس وجود نداشته باشند و حال آنکه مُثُل و صُور معقوله در درون عقل کلی و تصاویرشان در بیرون از آن وجود دارند.

۱. همان، ج ۲، انشاد پنجم، رساله پنجم، فصل سوم، ص ۷۲۴



ثالثاً لازم می‌آید که عقل کلی هرگز وجود نداشته باشد و حال آنکه عقل کلی بالضروره و بلاواسطه از ذات بسیط و مطلق واحد نخستینی که در ماورای وجود و فراسوی هستی است، فیضان یافته و صادر شده است.^۱

بنابراین از دیدگاه افلوچین:

اگر وجود دانش و شناسایی و هستی حقیقی را بپذیریم باید همه آنها را متعلق به عقل بدانیم زیرا عقل همیشه می‌داند و به‌راستی می‌داند و هیچ چیز را از یاد او نمی‌برد و نیاز ندارد به این که در جست‌وجوی حقیقت به این سو و آن سو برود زیرا حقیقت در خود او است و از این رو، او خود پایه و بنیان هستی و حقیقت است و به همین دلیل، هستی و حقیقت دارای زندگی و اندیشیدن است. همه این چیزها باید متعلق به این ذات باشد که نیکبخت‌ترین ذوات است، وگرنه شرف و حیثیتش کجا می‌ماند؟^۲

دلیل مطلب آن است که عقل کلی، همچنان که گذشت، به دلیل آنکه از طرفی فیض گسترده و صادر بی‌واسطه ذات واحد نخستین است و از طرف دیگر، هستی حقیقی و اصل و منشأ همه چیز است اشرف، اکمل، اعظم و اولی از همه چیز است. به این ترتیب، عقل هستی‌ای است که همه هستی را در خود دارد، ولی نه چنان

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل دوم، ص ۷۲۳

۲. همان، صص ۷۲۴-۷۲۳



که او مکانی برای آنها باشد بلکه به این سان که او خود خویش را دارد و با هستی یکی است.»^۱

علم عقل به مُثُل معقوله

عقل کلی به عنوان اَقنوم دوم و فیض بی‌واسطه و گسترده ذات واحد نخستین به مُثُل و صُور معقوله - که در درون او هستند و به گونه‌ای با ذات او متحد - علم و آگاهی دارد. به عبارت دیگر، ایده‌ها و صُور معقوله همان علم و دانش عقل کلی به خود می‌باشند، پس عقل کلی بدون ایده‌ها و صُور معقوله هرگز نمی‌تواند عقل باشد زیرا عقل ذاتی است که صرفاً می‌اندیشد، از این رو، اگر متعلقی در درون ذات خود برای اندیشیدن نداشته باشد، عقل و اندیشنده حقیقی نخواهد بود.

بنابراین از دیدگاه افلوطین عقل کلی به معقولات یعنی ایده‌ها و متعلقات اندیشه خود علم و آگاهی دارد «چه اگر عاری از عقل باشد، چگونه می‌تواند عقل باشد؟»^۲ پس عقل باید دارای عقل یعنی ایده‌ها و صُور معقوله باشد تا عقل یعنی عاقل و اندیشنده گردد زیرا عقل و عاقل و معقول، همچنان که گذشت، با یکدیگر متحد و یگانه‌اند، از این رو، عقل به دلیل آنکه می‌اندیشد عاقل است و به دلیل آنکه متعلق اندیشه خود را به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک است معقول می‌باشد.

به این ترتیب، عقل کلی به عنوان اندیشنده حقیقی و فاعل شناسایی درجه اول، یعنی عاقل اصلی، باید دارای عقل یعنی متعلق شناسایی (ایده‌ها و معقولات) باشد

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله نهم، فصل ششم، ص ۷۸۳

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله پنجم، فصل اول، ص ۷۲۳



تا عقل کلی یعنی اَقْنوم دومی که بلاواسطه و بالضروره از ذات بسیط واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده است باشد، پس عقل کلی وقتی که از ذات واحد نخستین فیضان یافت و صادر شد دارای صُور معقوله و مُثُل اشیاء بود، وگرنه نمی‌توانست عقل کلی باشد «از این رو، درست نیست که گمان ببریم که ایده‌ها اندیشه‌هایی به این معنی هستند که چون موضوع اندیشیده شدند پدید آمدند بلکه برعکس، موضوع اندیشه پیش‌تر اندیشه است، وگرنه اندیشه چگونه می‌توانست به موضوع اندیشه بیندیشد؟»^۱

حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا ممکن است - بنا بر فرض - مُثُل و ایده‌ها اموری معدوم باشند و عقل کلی فریب بخورد و آنها را موجود پندارد یا عقل کلی ایده‌ها و صُور معقوله - که موجودات حقیقی و هستی‌های راستین هستند - را فراموش کند و علم او به جهل تبدیل شود؟

پاسخ افلوطین به سؤال فوق این است که عقل کلی نه از چیزی فریب می‌خورد و نه نسیان و فراموشی به او دست می‌دهد. دلیل مطلب این است که:

اولاً علم و دانش عقل کلی «نه متکی بر پندار است»^۲ و نه مبتنی بر وهم و خیال بلکه چیزی است که در ضمن صدور عقل کلی از ذات بسیط واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده‌اند و در درون عقل کلی قرار دارند و با آن ذات متحدند، از این رو، علم و دانش او که همان مُثُل و صُور معقوله‌اند، موجودات و هستی‌های

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله نهم، فصل هفتم، ص ۷۸۴

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل اول، ص ۷۲۱



راستینی می‌باشند که هرگز گرد پندار و توهم بر ذات ناب و پاک آنها نخواهد نشست.

ثانیاً علم و دانش عقل کلی به حقیقت ایده‌ها و صُور معقوله‌ای که تنها موجودات حقیقی و هستی‌های راستینی هستند و در درون ذات او قرار دارند نه مشکوک و غیریقینی هستند و «نه تردیدآمیز»^۱ و احتمالی بلکه برعکس، علم و دانش عقل کلی به ایده‌ها و معقولات عین قطع و یقین است.

دلیل مطلب آن است که علم و آگاهی او به ایده‌ها و صُور معقوله علم به تصاویر و سایه‌های آنها نیست بلکه به اعیان و حقایق آنها است، یعنی موجودات و حقایقی که در درون ذات عقل کلی قرار دارند و در نزد خود او حاضر هستند و با ذات واحد کثیر او متحد و یگانه می‌باشند و او آن حقایق و موجودات را به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک است نه به عنوان چیزهایی که خارج از ذات او و غیر از ذات او هستند.

دلیل مطلب آن است که عقل کلی به عنوان اندیشنده اصلی و عاقل درجه اول «اگر آنها را به عنوان چیزهایی غیر از خودش می‌شناخت، شناسایش درست مانند شناسایی ما از طریق ادراک حسی می‌بود و این شناسایی شاید نمی‌توانست به خود معقولات (ایده‌ها) دسترسی بیابد و در نتیجه، آنها را نمی‌شناخت یا بر حسب اتفاق می‌شناخت و خلاصه، همیشه نمی‌شناخت»^۲ از

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل اول، ص ۷۲۱

۲. همان، ص ۷۲۲



این رو، چیزی که در درون ذات او و در نزد او و عین ذات او باشد هرگز مشکوک و تردیدآمیز نخواهد بود.

ثالثاً علم و آگاهی عقل کلی به مُثُل و صُور معقوله‌ای که در درون ذات آن قرار دارند و متعلق و موضوع اندیشه آن می‌باشند، از طریق استماع، تعلم، استدلال و استنتاج حاصل نمی‌گردد بلکه همه علم و آگاهی او از ذات خود او که در درون او و عین ذات او هستند ناشی شده‌اند، وگرنه لازم می‌آید که:

اولاً ذات واحد کثیر او همان عقل کلی‌ای نباشد که هستی راستین و فیض گسترده واحد نخستین است بلکه برفراز آن عقلی وجود داشته باشد که بالضروره و بلاواسطه از ذات واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده باشد و حال آنکه فرض آن است که برفراز عقل کلی عقل دیگری وجود ندارد بلکه خود او بلاواسطه و بالضروره از ذات بسیط واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده است.

ثانیاً علم و دانش عقل کلی به دلیل اتحاد عقل و عاقل و معقول عین ذات آن است، از این رو، اکتسابی و استدلالی بودن علم و دانایی او مستحیل می‌باشد.

بنابراین علم و دانش عقل کلی به ایده‌ها و صُور معقوله نه از طریق استنتاج و پژوهش حاصل شده است «و نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته باشد، از این رو، دانش او چیزی نیست که از طریق استدلال یا تحقیق به دست آمده باشد.»^۱ بلکه از این طریق که ایده‌ها و صُور معقوله در درون ذات او و عین ذات او و ناشی از ذات خود او هستند و او آنها را به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک است نه به عنوان غیر ذات خود، از این رو، اولاً مُثُل و معقولات از خارج از ذات



عقل کلی عارض ذات او نگردیده‌اند. ثانیاً عقل کلی به مُثُل و معقولات بدون واسطه چیزی دیگر علم و آگاهی دارد.

شاید گفته شود که علم عقل به ایده‌ها و معقولات صرفاً از این طریق برای او حاصل می‌گردد که ایده‌ها و معقولات با عقل پیوسته‌اند نه از طرق دیگر. اگر این دیدگاه صحیح باشد، لازم می‌آید که:

اولاً ایده‌ها و معقولات در درون ذات عقل و در نزد او نباشند بلکه خارج از ذات او باشند و او آنها را به عنوان غیر ذات خود دارا باشد و در نتیجه، لازم می‌آید که علم او به امور بیرون از ذات او باشد و او هستی راستین و عقل کلی نباشد و حال آنکه موضوع و متعلق اندیشیدن او به دلیل آنکه هستی راستین و فیض گسترده واحد نخستین است، در درون او است نه در بیرون از ذات او.

ثانیاً لازم می‌آید که علم عقل کلی به مُثُل و صُور معقوله به ذات خود آنها و به حقیقت محض آنها نباشد بلکه صرفاً به تصاویر و سایه‌های آنها باشد و حال آنکه عقل کلی به دلیل آنکه هستی راستین و اندیشنده حقیقی و خوداندیش است نه غیراندیش، به حقیقت و ذات خود ایده‌ها و معقولات علم و آگاهی دارد نه به تصاویر و سایه‌های آنها زیرا ایده‌ها و صُور معقوله در درون ذات عقل و عین ذات آن می‌باشند و عقل آنها را به عنوان ذات و خویشتن خویش مالک است، از این رو، به آنها به عنوان ذات و خویشتن خویش می‌اندیشد نه به عنوان غیر ذات خود.^۱

بنابراین از دیدگاه افلوطین ایده‌ها و معقولات موجودات راستین و حقایقی هستند که با ذات عقل کلی یگانه و متحد هستند و عقل به خود آنها به عنوان موجودات

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله پنجم، فصل اول، ص ۷۲۲



حقیقی و هستی‌های راستین علم و آگاهی دارد نه به تصاویر و سایه‌های آنها، از این رو، فرض غیرحقیقی و سایه‌وار بودن مُثُل و ایده‌ها مستحیل است «زیرا- با آن فرض- هر یک از این موجودات غیر از او خواهند بود و معیار داوریش دربارهٔ آنها در خود او نخواهد بود بلکه در بیرون از او خواهد بود»^۱ و حال آن که:

اولاً هر یک از مُثُل و ایده‌ها به دلیل آنکه هستی‌های راستینی هستند، از طرفی در درون خود عقل قرار دارند نه بیرون از آن و از طرف دیگر، عین ذات آن می‌باشند نه غیر آن، از این رو، عقل کلی به عنوان اندیشندهٔ اصلی به ایده‌ها و صور معقوله به عنوان ذات خود و خویشتن خویش می‌اندیشد نه به عنوان غیر ذات خود، وگرنه عقل کلی‌ای نخواهد بود که بالضروره و بلاواسطه از ذات واحد نخستین فیضان یافته و صادر شده است زیرا عقل کلی ذاتی است که ایده‌ها و صور معقوله را در درون ذات خود دارد و به آنها به عنوان موضوع و متعلق اندیشهٔ خود می‌اندیشد.

ثانیاً معیار حکم و مناط داوری دربارهٔ ایده‌ها و معقولات در درون ذات خود عقل کلی قرار دارد، وگرنه عقل برای اندیشیدن و داوری دربارهٔ آنها به چیزی که بیرون از ذات قرار دارد نیازمند خواهد شد و حال آنکه عقل کلی عاقل اصلی اندیشندهٔ درجه اول است و در حکم و داوری دربارهٔ ایده‌ها و معقولات به چیزی که خارج از ذات او قرار داشته باشد، محتاج و نیازمند نمی‌باشد زیرا «عقل در خود خویش آرام و ساکن است و در آن و احد همهٔ موجودات است.»^۲

۱. همان

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رسالهٔ نهم، فصل هفتم، ص ۷۸۴



مَثَلِ مَعْقُولَةِ اَفْرَادِ

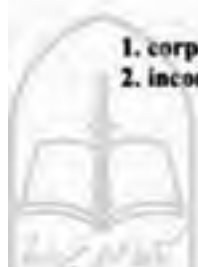
بر اساس فلسفه نوافلاطونی افلوپتین هر یک از انواع جسمانی^۱ و غیرجسمانی^۲ دارای اصل و نمونه‌ای عقلی به نام مثال، ایده یا صورت معقولی در جهان برین و عالم معقول یعنی در درون ذات عقل کلی می‌باشند و عقل کلی که هستی راستین و موجود حقیقی بل تنها هستی راستین و یگانه فیض گسترده ذات بسیط و مطلق واحد نخستین است، به عنوان عاقل و اندیشنده درجه اول و عاقل اصلی مُثَل و صُور معقوله را به سان ذات و همانند خویشتن خویش صاحب و مالک است.

به عنوان مثال، نوع انسان دارای نمونه، اصل، مثال، ایده و صورت معقولی در عالم عقلانی و نزد عقل است و از ذات آن بهره‌مند می‌باشد، از این رو، افلوپتین می‌گوید «ایده موجود در جهان معقول، تنها ایده نوع آدمی است نه ایده شخصی خاص»^۳ و همین طور سایر انواع جسمانی و غیرجسمانی در جهان برین و عالم معقول دارای اصل، مثال، ایده و صورت معقولی می‌باشند.

دلیل مطلب آن است که هر شکل و صورتی که در جهان محسوس وجود دارد، همچنان که گذشت، از جهان بالا و عالم معقول ناشی شده و از ایده‌ها و صُور اصلی خود بهره‌مند می‌باشند، از این رو، صُور محسوسات فرع، تصویر و سایه صُور اصلی‌ای هستند که در جهان معقول ازلاً و ابداً در خویشتن خویش آرام، ساکن و ثابت می‌باشند و عقل به آنها به عنوان موضوع و متعلقی که در نزد خود دارد یعنی به عنوان ذات و خویشتن خویش می‌اندیشد و با آنها یگانه و متحد است.

1. corporeal species
2. incorporeal species

۳. همان، ج ۲، اثناذ پنجم، رساله نهم، فصل دوازدهم، ص ۷۸۸



بنابراین از دیدگاه افلوطین آنچه مبرهن و مسلم است این است که هر نوعی از انواع دارای ایده‌ای در جهان معقول است. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا در جهان محسوسات و عالم جسمانیات علاوه بر کلیات و انواع اشیاء، جزئیات و افراد اشیاء نیز دارای نمونه، مثال و ایده‌ای در جهان معقول می‌باشند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا هر یک از افراد جسمانی علاوه بر ایده و صورت معقول نوعی و کلی دارای ایده و صورت معقول فردی و جزئی نیز می‌باشند یا خیر؟

پاسخ افلوطین به سؤال فوق این است که اگر افراد متعین هر یک از انواع اعم از جسمانی و غیرجسمانی همیشه و دایم به همان وضع و حالی که قبلاً داشتند الی‌الابد ثابت و لایتغیر باقی بمانند و هیچ تغییر و دگرگونی‌ای در وضع و حالشان رخ ننماید، لازم می‌آید که هر یک از افراد انواع جسمانی و غیرجسمانی دارای نمونه، اصل، مثال و ایده‌ای در معقول باشند، به این معنا که اصل و صورت معقول هر فردی از افراد انواع باید همیشه در جهان معقول وجود داشته باشد.

اما برعکس، اگر افراد متعین هر نوعی از انواع جسمانی یا غیرجسمانی هر چند وقت به یک بار تغییر هویت دهند و افراد دیگری غیر از افراد سابقی که بودند گردند، بالضروره لازم می‌آید که هیچ یک از افراد انواع به هیچ وجه من‌الوجه در جهان برین و عالم معقول اصل، مثال و ایده‌ای نداشته باشند بلکه صرفاً و منحصرأ نوع آنها دارای اصل، مثال و ایده‌ای در جهان معقول باشد و صور فردی از ذات آنها ناشی و به ذات آنها محتاج و از ذات آنها بهره‌مند گردد.^۱

۱. همان، ج ۲، اتناذ پنجم، رساله هفتم، فصل اول، ص ۷۵۱



بنابراین هر گاه روح فردی الی‌الابد و برای همیشه ثابت و لایتغیر به حال باقی بماند باید در جهان برین و عالم معقول دارای نمونه، اصل، مثال و ایده‌ای باشد تا هم از آن ناشی شده باشد و هم از ذات آن بهره‌مند گردد، ولی اگر هویت تقییر نماید، هرگز نمی‌تواند در جهان معقول دارای اصل، مثال و ایده‌ای باشد.

بنابراین درست است که «همهٔ صوری که در جهان محسوسند از آن جهان آمده‌اند»^۱ و هر آنچه در عالم محسوس وجود دارد در عالم معقول نیز وجود دارد^۲ اما این امر مستلزم آن نیست که خود هر فرد معینی یعنی فرد فی‌نفسه هم دارای اصل، مثال و ایده‌ای در جهان برین و عالم معقول باشد، از این رو، افلوطین می‌گوید:

اگر من و هر فردی ناشی از جهان معقول باشد، پس باید اصل (= صورت اصلی) هر فردی در جهان معقول باشد. اما نکته اینجا است که اگر سقراط و روح سقراط همیشه سقراط باشد باید سقراط فی‌نفسه (= خود سقراط، ایدهٔ سقراط) وجود داشته باشد و هر روح فردی در جهان بالا باشد، ولی اگر سقراط چنان نیست بلکه روحش هر بار کسی دیگر می‌شود (مثلاً اگر سقراط پیش‌تر فیثاغورس یا کسی دیگر بود) پس صورت اصلی هر فرد معین نمی‌تواند در جهان بالا باشد.^۳

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رسالهٔ نهم، فصل دهم، ص ۷۸۶

۲. الولوجیا الفلوطین عند العرب، ص ۱۶۳

۳. دوره آثار فلوطین، ج ۲، اتاد پنجم، رسالهٔ هفتم، فصل اول، ص ۷۵۱

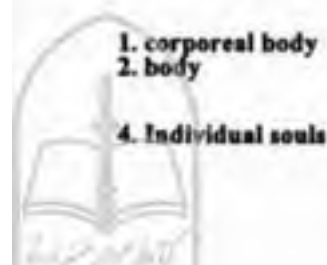


بنابراین هر فردی نمی‌تواند صورت اصلی و مثالی در جهان برین باشد بلکه صرفاً صورت نوعی افراد- به دلیل ثبات و عدم تغییر- می‌تواند در جهان برین و عالم معقول دارای نمونه، اصل، صورت، مثال و ایده‌ای باشد و افراد هر نوع خاصی از ذات مثال ویژه و ایده خاص خود ناشی و از ذات آن بهره‌مند گردند نه اینکه خود و نفس هر فردی دارای اصل و ایده‌ای خاص در جهان معقول باشند.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین هیچ یک از افراد متعین انواع جسمانی و غیرجسمانی نمی‌توانند در جهان برین و عالم معقول نمونه، مثال، اصل و ایده‌ای داشته باشند، اما وی پس از آن می‌افزاید که اگر روح فردی، آنچنان که خواهد آمد، هنگامی که از عالم معقول و موطن اصلی خویش جدا می‌شود و به عالم محسوس فرو می‌افتد و در بدن مادی و جسمانی^۱ و کالبد^۲ جسمانی حلول می‌کند و با آن پیوند می‌خورد، حاوی صور معقوله و واجد مثل و ایده همه افراد نوع آدمی باشد، بالضروره هر یک از افراد انواع نیز مانند نوع خود باید دارای اصل، مثال و ایده‌ای در جهان برین و عالم معقول باشند.

به این ترتیب «اگر روح، صورت معقول همه افراد آدمی را که در جریان کالبدپذیری در آنها حلول می‌کند در خود داشته باشد، همه آن آدمیان باید در جهان معقول موجود باشند»^۳

آنچه مسلم و مبرهن است این است که از دیدگاه افلوطین هر یک از ارواح جزئی و نفوس فردی^۴ حاوی همه صور معقوله و شامل تمام نمونه‌ها و ایده‌هایی‌اند



1. corporeal body
2. body
4. Individual souls

۳. همان، ج ۲، اتناذ پنجم، رساله هفتم، فصل اول، ص ۷۵۱

که در درون کیهان وجود دارند، از این رو باید گفت نه تنها هر یک از انواع جسمانی و غیرجسمانی دارای نمونه، مثال، اصل و ایده‌ای در جهان برین و عالم معقول می‌باشند بلکه باید همه افراد انواع نیز دارای نمونه، اصل، مثال و ایده‌ای در جهان برین و عالم معقول باشند زیرا:

ما برآنیم که حتی هر روح فردی حاوی همه صور معقولی است که در کیهان وجود دارد، پس اگر کیهان نه تنها حاوی «آدمی» بلکه صورت معقول همه موجودات زنده را دارد، روح فردی هم باید دارای همه آنها باشد.^۱

اشکالی که در اینجا پیش می‌آید، این است که اگر هر یک ارواح فردی حاوی تمام صور معقولی که در کیهان وجود دارد باشند لازم می‌آید که تعداد اشکال و صور اشیایی که از صور معقوله ناشی می‌شوند و از آنها بهره‌مند می‌گردند نامحدود و نامتناهی باشند و حال آنکه اشکال و صور اشیاء نمی‌توانند بی‌نهایت و نامتناهی باشند. پاسخ اشکال مزبور آن است که تعداد معینی از صور اشیاء در هر دوره‌ای از زمان تکرار می‌شوند زیرا صور اصلی در هر دوره‌ای از زمان فعالیت خود را تکرار می‌کنند و صوری که در هر دوره‌ای پدیدار می‌گردند، از ذات همان مثل و صور اصلی ناشی می‌شوند.^۲

۱. همان

به عقیده فلوطین نه تنها کلیات یعنی اجناس و انواع دارای مثل می‌باشند بلکه هر فردی از افراد محسوس در عالم معقولات مثالی دارد. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۸۷/ تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۲۸ (A History of

philosophy, vol.1, p.467

۲. دوره آثار فلوطین، همان، ص ۷۵۲.





فصل سوم

اُقنوم نفس





بخش اول

نفس کلیة عالیہ

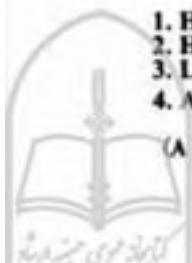
افلوپین نفس کلیہ^۱ یا روح جهان را که از ذات عقل کلی فیضان می‌یابد و صادر می‌شود دو گونه می‌داند؛ یکی نفس یا روح عالی^۲ جهان و دیگری نفس یا روح دانی^۳ جهان^۴.

زیرا هنگامی که روح دارای جایگاهی میانی و در وسط جهان حسی و عقلی است، تصویری از دو گونه روح جهانی پدید می‌آید که یکی برتر است و دیگری فروتر. یکی موجودی است کاملاً نادیدنی که نه در جهان جسمانی وارد می‌شود و نه مستقیم در آن تأثیر می‌کند و دیگری تصویر و محصولی از آن است که با جسم جهان کل در پیوند است، مانند روح انسان با جسم او.^۵

1. Higher soul
2. Higher spirit
3. Lower spirit

4. A history of philosophy, vol.1, p.468. (تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۹)

۵. دایرة المعارف بزرگ اسلامی ج ۹، ص ۵۹۸ / تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۹ (A History of Philosophy, vol.1, p.469)



جزء عالی روح کلی توجه و نظر در مصدر و منشأ خود یعنی عقل کلی دارد و در درون آن است و جزء دانی روح کلی نظر و توجهی به عقل کلی ندارد و در بیرون آن است. جزء عالی روح نظر در درون خود و خویشتن خویش دارد، اما جزء دانی آن نظر به بیرون از ذات خود دارد. جزء عالی روح شبیه و عین عقل کلی است، اما جزء دانی آن عین عقل کلی نیست بل شبیه آن است^۱ زیرا با آن مجانست و مسانخت دارد.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطنین «هر روحی دو بخش دارد؛ یکی که فروتر است روی در تن دارد و دیگری که بخش برتر است روی در عقل دارد. روح جهان با بخشی که روی در تن دارد، جهان و کیهان را اداره می‌کند.»^۲ از منظر وی روح دانی و فروتر را که از روح عالی و برتر صادر شده است، طبیعت^۳ یا فوزیس نامیده است.^۴

روح عالی جهان بدون هیچ واسطه‌ای از عقل کلی صادر شد، از این رو، پاک، ناب و فارغ از هر گونه ترکیب و آمیزش است و همیشه در نزد خویش ساکن و ثابت می‌ماند و هرگز از خویشتن خویش جدا نمی‌شود، به عبارت دیگر، روح عالی جهان جوهری است که بالطبع نه می‌خواهد از جوار عقل فاصله بگیرد و به جهان محسوس تنزل^۵ یابد و نه می‌تواند از خویشتن خویش به در آید و به سوی

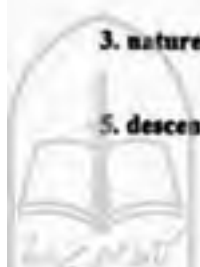
۱. دوره آثار افلوطنین، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل هفتم، ص ۶۹۶ (Enneads, vol.2, En.5, tr.3, ch.7)

۲. همان، ج، اتاد چهارم، رساله هشتم، فصل هشتم، ص ۶۲۸ (Ibid., vol., En.4, tr.8, ch.8)

3. nature

۴. همان، ج، اتاد سوم، رساله هشتم، فصل چهارم، ص ۴۴۰ (Ibid., vol., En.3, tr.8, ch.4)

5. descent



عالم محسوس فرود آید، زیرا ذات روح عالی با عقل کلی پیوسته است و از ماده جسمانی بهره‌ای ندارد.^۱

عقل کلی دارای دو نیرو مختلفی است که باید بین آن دو فرق بنیادی قایل شد؛ یکی از آن دو نیرو در درون عقل کلی الی‌الابد ثابت و ساکن باقی خواهد ماند و دیگری از ذات آن فیضان می‌کند و به بیرون از ذات آن می‌ریزد. افلوطین برای تقریب مطلب به ذهن، به تمثیل آتش متوسل می‌شود. در ذات آتش دو نوع گرما وجود دارد؛ یکی در درون آن است و دیگری از آن بیرون می‌رود.^۲ در عقل هم نیرویی در درون آن می‌ماند و نیرویی از آن تراوش می‌کند و فیضان می‌یابد و به بیرون از ذات آن می‌ریزد و هستی می‌یابد. نیرویی که تراوش می‌کند و هستی می‌یابد همان نفس یا روح کلی است،^۳ پس روح کلی «نیروی زندگی است که از عقل می‌تراود»^۴

روح جهان که از عقل کلی صادر می‌شود، عکس و تصویر آن است، پس عقل اصل و منشأ روح است و روح عکس و تصویر آن می‌باشد نه عین آن، همان گونه که آنچه بر زبان آدمی جاری می‌شود، تصویری از اندیشه روح فردی است نه عین آن، روح کلی نیز در واقع اندیشه به زبان آمده عقل کلی است نه عین

۱. همان، ج، اتناد سوم، رساله پنجم، فصل دوم، ص ۳۶۴. (Ibid., vol., En.3, tr.5, ch.2)

۲. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل سوم، ص ۶۶۴. (Ibid., vol.2, En.5, tr.1, ch.3)

۳. این صادر اول خود نیز مصدر هست و آنچه از او صادر شده نفس است. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۸۸

۴. دوره آثار افلوطین، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل سوم، ص ۶۶۴. (Enneads, vol.2, En.5, tr.1,)



آن^۱، وگرنه عقل می‌بود نه روح، اما در عین حال «عقل چون پدر روح است و در روح حاضر»^۲ است.

به این ترتیب، روح جهان از عقل کلی فیضان یافته و صادر شده است و به همین دلیل است که اولاً روح جهان ذات و طبیعتی همانند ذات و طبیعت عقل کلی دارد. ثانیاً روح جهان کمال ذات خویش را از ذات عقل کلی کسب می‌نماید. ثالثاً عقل کلی روح جهان را مانند پدری که فرزند خود را تربیت می‌کند و سبب رشد و علت نمو آن می‌شود، ایجاد و تربیت می‌نماید.^۳

بنابراین بخش برتر روح جهان که روح متعالی و مطلق است، در عالم معقول جای دارد و همیشه از عقل کلی که بر فراز آن است، نور و روشنایی کسب می‌نماید و در همان جا ثابت و ساکن باقی می‌ماند^۴، از این رو، دایم روی در عالم معقول دارد و همیشه به سوی مافوق خویش می‌نگرد و هیچ ارتباط یا حتی اندک توجهی به عالم مادون خویش ندارد زیرا ذات آن از جوهر هستی صادر شده است، از این رو، با اشتیاق تمام صرفاً و منحصرأ در جوهر نخستین می‌نگرد.^۵

۱. همان

۲. همان

۳. همان، ص ۶۶۵

۴. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله هشتم، فصل پنجم، ص ۴۴۲. (Ibid., vol.1, En.3, tr.8, ch.5)

۵. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله پنجم، فصل سوم، ص ۳۶۵. (Ibid., vol.1, En.3, tr.5, ch.3)



بخش دوم

نفس کلیة دانیة

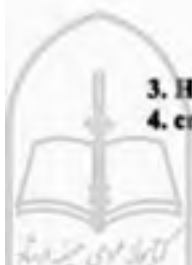
قدرت آفرینندگی روح دانی

افلوپین، همچنان که گذشت، بر آن است که نفس کلیه یا روح عالم به دو نوع عالی و دانی تقسیم می‌گردد. روح عالی جهان بی‌واسطه از عقل کلی یا اُنوم دوم و روح دانی از روح عالی و ماده عالم محسوس از روح دانی صادر شده است، پس روح کلی دانی یا «طبیعت نیز حاصل نظر است، ولی حاصل نظر به ذات دیگر»^۱ یعنی نظر و نگرش روح کلی عالی به عقل کلی و «زاده روحی که پیش‌تر از او است»^۲ یعنی روح و نفس عالی^۳ است، صانع، خالق و آفریننده^۴ عالم جسمانی می‌باشد.

طبیعت برای ایجاد و آفریدن عالم محسوسات به هیچ چیزی جز ماده جسمانی نیازمند نیست، پس برای تکوّن و تشکل عالم محسوس وجود ماده جسمانی ضروری است زیرا طبیعت برای خلق عالم محسوس به وجود ماده‌ای

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هشتم، فصل سوم، ص ۴۳۹

۲. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هشتم، فصل چهارم، ص ۴۴۰

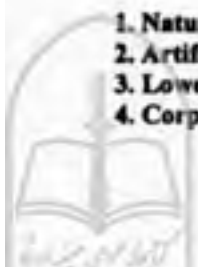


که به آن شکل ببخشد، محتاج است، از این رو، روح ذاتی یا طبیعت برای ایجاد جهان نه به دست و پا نیازی دارد و نه به هیچ ابزار طبیعی^۱ یا آلت مصنوعی^۲ بلکه صرفاً با قدرت و نیرویی که از روح عالی کسب نموده است، توانسته جهان محسوسات را پدید آورد.

بنابراین اگر طبیعت قدرت خالقیت و نیروی آفرینندگی نمی‌داشت، با کمک کدام ابزار و آلت می‌توانست این همه الوان متعدد و اشکال متنوع را در عالم محسوسات ایجاد نماید؟ مثلاً آیا می‌توانست با استفاده از ابزاری مانند اهرم تکانی به ماده جسمانی دهد تا این همه اشکال و الوان گوناگون در عالم محسوسات پدیدار گردد؟ مسلماً جواب منفی است. پس روح ذاتی جهان برای ایجاد و خلق عالم مادی یعنی شکل بخشیدن به ماده جسمانی‌ای که از ذات آن صادر شده است، جز به قدرت و نیروی‌ای که از روح عالی کسب نموده، به هیچ ابزار و آلتی اعم از طبیعی یا مصنوعی محتاج نیست.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین در ذات طبیعت و روح و نفس ذاتی^۳ جهان باید قدرت و نیرویی قوی وجود داشته باشد تا بتواند به ماده جسمانی^۴ یا هیولای اولی شکل و صورت ویژه هر چیزی را اعطا نماید؛ نیرو و قدرتی که باید کاملاً ساکن و ثابت و از هر گونه حرکت و تغییر مبرا و منزله باشد. اما ماده‌ای که باید

-
1. Natural instrument
 2. Artificial instrument
 3. Lower soul
 4. Corporeal matter



تکون و تشکل یابد باید متأثر، متحرک^۱ و متغیر باشد تا بتواند از طبیعت و روح دانی جهان متأثر و منفعل گردد و صور^۲، الوان و اشکال مناسب هر چیزی را در ذات خود بپذیرد.

بنابراین طبیعت و روح دانی جهان، صورت محض و اصل صورت بخش است و به ماده فاقد صورت یعنی هیولای اولی شکل مناسب آن را اعطا می نماید، اما خود فاقد هر گونه ماده یا صورت جسمانی است زیرا برای بقای ذات خود هیچ نیازی به ماده و صورت جسمانی ندارد. مثلاً برای ایجاد آتش صورت آتش را به ماده جسمانی ای که فاقد هر گونه صورت است، اعطا می نماید نه خود آتش را و همین طور روح جهان برای ایجاد هر چیزی صرفاً کافی است، صورت آن را به ماده اولی اضافه نماید نه خود آن چیز را.^۳

نگرش روح دانی به ذات خویش

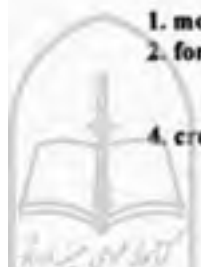
طبیعت یا روح دانی که خالق و صانع جهان جسمانی است، همچنان که گذشت، حاصل نظر و محصول نگرش روح عالی جهان جسمانی به عقل کلی یا اَنُوم دوم است. حال سؤالی که اینجا مطرح می شود، این است که آیا روح دانی جهان نیز صاحب نظر و نگرش است؟ در صورت صاحب نظر بودن، آیا مخلوقات^۴ و مصنوعات او حاصل نظر و محصول نگرش او است یا این که روح

1. moved

2. forms

4. creatures

۳. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هشتم، فصل دوم، صص ۴۳۹-۴۳۸



دانی بدون نظر و نگرش به مافوق یا مادون خود جهان جسمانی را آفریده و موجودات آن را ساخته است؟

از دیدگاه افلوطین ذات طبیعت یا روح دانی جهان جسمانی اولاً، همچنان که گذشت، حاصل نظر روح عالی جهان به عقل کلی است. ثانیاً خود طبیعت و روح دانی جهان نیز دارای نظر و نگرش است.^۱ ثالثاً کیهان و جهان جسمانی حاصل نظر و محصول نگرش او است، به این معنا که طبیعت و روح دانی جهان از طریق نظر و نگرش کیهان و جهان جسمانی را ساخته و پرداخته است.^۲

البته از منظر افلوطین مطلب فوق به این معنا نیست که نظر طبیعت و نگرش روح دانی جهان حاصل فکر و محصول اندیشه دربارهٔ دارایی‌ها و محتویات ذات خویش باشد زیرا فکر و اندیشه به این معنا است که ذات متفکر و اندیشنده هنوز و بالفعل فاقد چیزی است و قصد دارد تا آن را از طریق فکر و اندیشه کسب نماید یا بسازد. بنابراین طبیعت اولاً صاحب نظر و نگرش است. ثانیاً نظر و نگرش او حاصل تفکر و محصول اندیشه نیست. ثالثاً حیات، اصل معقول و نیروی آفریننده است. رابعاً کیهان و موجودات جسمانی را از آن حیث می‌آفریند که نظر، منظور، اصل معقول و نیروی آفریننده است.^۳

افلوطین پس از بیان این مطلب که کل کیهان و همهٔ عالم محسوس حاصل نظر طبیعت و نگرش روح دانی جهان جسمانی است، از زبان خود طبیعت و روح

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رسالهٔ هشتم، فصل سوم، ص ۴۴۰

۲. همان

۳. همان



دانی عالم محسوسات به تبیین حاصل نظر و نگرش بودن کیهان و جهان محسوسات پرداخته و زبان حال طبیعت و روح دانی جهان را در باب محصول نظر و نگرش بودن کیهان و عالم جسمانی به شرح ذیل بیان می‌نماید:

اگر کسی از طبیعت می‌پرسید چرا می‌سازی و پدید می‌آوری؟
می‌گفت نبایست می‌پرسیدی بلکه می‌بایست خاموش می‌ماندی و
می‌فهمیدی، همچنان که من خاموشم و هیچ گاه سخن نمی‌گویم.
چه می‌بایست می‌فهمیدی؟ این که هر پدیده آینده‌ی حاصل نظر
من در حال سکوت است و در عین حال منظور من است که مطابق
استعداد من پدید می‌آید. من که خود از چنین نظری پدید آمده‌ام،
طبیعتی مستعد نظرم و نظر من منظور را پدید می‌آورد، همچنان که
مهندسان در حال نظر کردن اشکال را رسم می‌کنند. ولی من
چیزی رسم نمی‌کنم بلکه تنها می‌نگرم و در آن حال اشکال و
اجسام پدید می‌آیند و هستی می‌یابند، چنان که گویی از نظر و
نگرش من بیرون می‌ریزند. حال من مانند پدر و مادر من است زیرا
آنها نیز از نظر و نگرش پدید می‌آیند و آنچه سبب تولد من شد،
عملی از جانب آنها نبود. آنها اصول معقول بزرگ‌تری هستند و
چون در خود می‌نگرند، من هستی می‌یابم.^۱



از زبان حال طبیعت خلاق و روح دانی کیهان و عالم محسوسات چند نکته به شرح ذیل به دست می‌آید:

نکته اول: هیچ گاه کسی نباید از طبیعت یا روح دانی عالم در باب نحوه و چرایی آفریدن جهان محسوس استفسار نماید بلکه باید خاموش و ساکت بماند.
نکته دوم: برای درک و فهم چرایی^۱ آفرینش جهان محسوس از سوی روح دانی باید لب فرو بست و خاموش و ساکت ماند.

نکته سوم: خود طبیعت یا روح دانی عالم جسمانی همیشه در خویشتن خویش آرام، ساکت و خاموش است و هرگز سخنی نمی‌گوید و دایم در حال نظر و نگرش در خویشتن خویش است.

نکته چهارم: هر چیزی که در عالم محسوسات پدیدار شده یا در آینده پدیدار خواهد شد، حاصل نظر و نگرش ذات او در حال سکون و سکوت به خویشتن خویش است.

نکته پنجم: هر چیزی که پدید آمده یا در آینده پدید خواهد آمد، منظور و مورد نگرش روح دانی عالم است، به این معنا که نظر روح دانی به خویشتن خویش منظور یعنی عالم محسوسات را پدید می‌آورد زیرا طبیعت یا روح دانی عالم دایم در حال نظر و نگرش در ذات خویش است و عالم جسمانی محصول چنین نظری است.

نکته ششم: هر چیزی که پدیدار شده یا در آینده پدیدار خواهد شد، مطابق با استعداد روح دانی است.



نکته هفتم: خود روح دانی عالم محسوسات حاصل نظر و نگرش روح عالی جهان در خویشتن خویش است، به این معنا که روح دانی منظور روح عالی و فیضان یافته از ذات او است.

نکته هشتم: روح عالی عالم نیز حاصل نظر مافوق خود یعنی اَقنوم دوم در ذات خویش است، به این معنا که از نگرش عقل کلی به ذات خویش فیضان یافته و صادر شده است.^۱

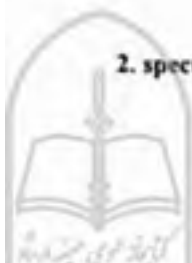
تکون کالبد روح جهان

روح دانی عالم، همچنان که گذشت، دایم و به صورت آرام، ثابت و ساکن در حال نظر و نگرش^۱ به خویشتن خویش است و با همین نظر و نگرش روح دانی عالم به ذات و درون خویش است که منظور او یعنی عالم جسمانی ساخته و پرداخته می‌گردد زیرا روح برای این که بسط یابد و به سوی بدنی جسمانی و تنی مادی پیشروی نماید، محتاج مکانی است که در آن وارد شود و در آن سکنی گزیند و به همین دلیل است که روح قبل از این که بسط یابد و به سوی کالبدی پیشروی نماید، بدنی را می‌آفریند تا در آن وارد شود و برای مدتی آن را منزل و مکان خویش قرار دهد.^۳

۱. همان

2. speculation

۳. همان، ج ۱، اتناذ چهارم، رساله سوم، فصل نهم، ص ۴۹۳



سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان از ورود و دخول روح جهان در تن و کالبد جهان سخن گفت، به عبارت دیگر، آیا روح دانی جهان حقیقتاً وارد تن جهان یعنی کیهان می‌گردد، به این معنا که زمانی باشد که در آن تن جهان بدون روح بوده است آن گاه روح جهان وارد آن شده است یا این که برعکس، هیچ زمانی نبوده است که در آن تن جهان فاقد روح باشد؟

افلوطین در پاسخ به سؤال فوق، نخست به بررسی چگونگی ورود روح در ابدان مادی پرداخته و اظهار می‌دارد که برای ورود روح در بدن مادی دو راه وجود دارد: راه اول این است که روح از عالم معقول وارد بدن جسمانی شود و راه دوم این است که روح تنی را که در آن ساکن است، به دلیل زوال آن ترک گوید و به دلیل آلودگی ذات خویش به تعلقات مادی و دنیوی وارد تنی دیگر شود. راه اول نخستین پیوند روح با کالبد جسمانی است، اما راه دوم پس از ترک کالبد مادی است، به این معنا که روح پس از زوال تنی که در آن جای دارد به کالبدی دیگر وارد می‌شود.

بنابراین از دیدگاه افلوطین به طور کلی روح اعم از روح دانی جهان و روح فردی و روح فردی اعم از ارواح سماوی و ارواح ارضی یا نخستین بار از عالمی روحانی و غیرجسمانی وارد بدنی خاکی و کیهانی می‌شود، به این معنا که قبل از ورود در کالبد و تن مادی هیچ ارتباط و پیوندی با آن نداشته است یا این که فعلاً و هم‌اکنون در بدنی خاکی مسکن و سکنی گزیده است اما با زوال و دثور بدن از آن جدا می‌شود و وارد بدن و کالبد جدیدی می‌گردد و به اصطلاح قالب عوض می‌کند.



از دیدگاه افولطین طبیعت و روح دانی و فروتر جهان نه مانند روحی است که نخستین بار وارد تن و کالبد می‌شود و نه مانند روحی است که کالبد و قالب عوض می‌کند و از تنی به تن دیگر می‌رود، از این رو، وقتی گفته می‌شود روح دانی عالم در تن کیهان وارد شد، این امر را نباید به معنای واقعی و حقیقی کلمه تلقی کرد زیرا هیچ زمانی نبوده است که در آن تن کیهان فاقد طبیعت و روح دانی جهان باشد. البته این امر به آن معنا نیست که روح دانی جهان می‌تواند بدون وجود کالبد و تن کیهان بسط یابد و پیش رود بلکه برای این که بسط یابد و پیش برود ابتدا باید تنی را خلق نماید، آن گاه بسط یابد و به سوی منظور خود یعنی تن کیهان پیش برود.^۱

حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که روح دانی جهان قبل از بسط و پیشروی به سوی کالبد خویش، چگونه مکان خود یعنی تن کیهان یا منظور خویش را آفریده است؟

از دیدگاه افولطین طبیعت و روح دانی جهان پس از فیضان و صدور از روح عالی جهان در حالی که صرفاً به ذات و خویشتن خویش نظر می‌کرد ساکن، آرام، ثابت بود و در عین حال نوری عظیم بود که روشنایی آن بسیار گسترده بود اما چون نور آن نامتناهی و نامحدود نبود بلکه به حسب ذات و ماهیت خود محدود و مقید بود، دارای حد و مرزی شد و هنگامی که روشنایی آن به انتها رسید، ظلمت و تاریکی آغاز گردید زیرا انتهای نور روح



دانی جهان تاریکی و ظلمت است و مراد از ظلمت و تاریکی همان هیولای اولای موجودات مادی و ماده اولیه کیهان و عالم محسوسات است که توسط روح دانی جهان متکون و متشکل می‌شود.

به عبارت دیگر، پس از اتمام نور روح دانی جهان هیولای اولی که مایه و ماده تن کیهان و عالم محسوسات است و در واقع چیزی جز تاریکی و فقدان نور نیست از ذات آن فیضان یافت و صادر شد و به دلیل قرابت و نزدیکی با روح دانی جهان که خود اصلی صورت‌بخش است از آن بهره‌مند شد و روح دانی جهان مطابق مفهوم به آن ماده بی‌شکل و فاقد صورت شکل و صورت بخشید و حاصل آن صدور و این بهره‌مندی تشکل و تکون تن کیهان و کالبد روح دانی جهان شد.^۱

به این ترتیب، از منظر افلاطون در جریان فیض وجود و روند صدور هستی از ذوات عالیه، تن کیهان به عنوان مکان و کالبد روح دانی و فروتر جهان توسط خود آن، تشکل و تکون یافت و روح دانی جهان به دلیل آفریده شدن تن جهان، بسط و گسترش یافت و به سوی تن جهان پیش رفت و بر آن محیط و مسلط شد و آن را قوام بخشید، طوری که هیچ جزئی از آن نیست که از روح دانی جهان بهره‌مند نباشد.

افلاطون کیفیت بسط و گسترش روح دانی جهان و نحوه پیشروی آن را به توری تشبیه می‌کند که توسط صیاد ماهیگیر در دل دریا گسترده شده



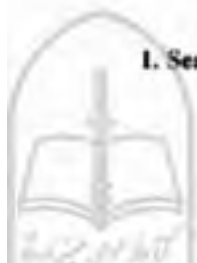
است و امواج^۱ آب دریا آن را با خود می‌برد و به جهات گوناگون می‌کشاند و بسط می‌دهد، طوری که تور هرگز نمی‌تواند بر امواج آب دریا مسلط شود و بر آن احاطه نماید و آن را مالک گردد. از این رو، هر گاه امواج آب دریا حرکت نمایند و گسترش یابند و پیشروی نمایند، تور نیز به تبعیت از امواج آب دریا در جهت حرکت آن به حرکت می‌افتد و تا آنجا که برایش مقدور باشد، گسترش می‌یابد و به پیش می‌رود.

تن و کالبد جهان نیز مانند تور صیاد به هر جا که روح کیهان بسط و گسترش یابد و به پیش برود، انبساط می‌یابد و تن کیهان تا آنجا گسترش می‌یابد که روح جهان گسترش دارد و روح دانی به هر جایی که تن کیهان برود، در همان جا حاضر است. البته این امر به آن معنا نیست که روح دانی و فروتر با بسط و گسترش خود بزرگ می‌شود، زیرا روح مقدار و کمیتی ندارد تا کاهش یا افزایش یابد، از این رو، به همان حالتی که قبلاً و از آغاز فیضان و صدورش از روح عالی جهان بود، باقی می‌ماند.^۲

علی‌ای^۳ حال، از دیدگاه افلوپین روح دانی جهان که خود از ذات روح عالی جهان محسوس صادر شده است، مطابق با مفهوم به ظلمت و تاریکی یعنی ماده نخستین عالم محسوسات یا هیولای اولای بی‌شکل و صورت که انتهای نور و روشنایی خود روح دانی جهان است، صورت و شکل ویژه‌ای می‌بخشد زیرا ماده‌ای که از روح دانی جهان صادر می‌شود، بی‌شکل و فاقد

1. Sea waves

۲. همان، ص ۴۹۴



نظم است و کار روح آن است که به ماده بی‌شکل و صورت شکل و صورتی مطابق تصاویر موجودات جهان معقول اعطا نماید و آنها را مطابق با آن موجودات ایجاد نماید.^۱

حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا روح دانی جهان، کیهان و موجودات جهان محسوسات را مطابق با قصد و هدفی که بعدها به آنها ملحق خواهد شد یا براساس طرح و نقشه قبلی و بر پایه فکر و اندیشه و تأمل و تفکر می‌آفریند یا این که جهان محسوس بدون طرح و نقشه قبلی یا تأمل و تدبر درباره آن از ذات روح دانی جهان ناشی شده است؟

از دیدگاه افلوطین روح دانی جهان هنگام خلق و ایجاد تن کیهان و موجودات جهان محسوس نه مطابق هدف و مقصودی که بعدها به آنها ملحق می‌شود، می‌آفریند و نه از روی فکر و اندیشه و نه براساس طرح و نقشه قبلی زیرا همچنان که خود روح دانی جهان فیضان یافته از روح عالی جهان است، ایجاد و آفرینش تن جهان نیز ناشی از ذات روح دانی جهان است.

حال اگر بر فرض محال ایجاد تن کیهان مطابق نقشه قبلی و با تأمل و اندیشه صورت گرفته باشد، لازم می‌آید که خلق و آفرینش تن کیهان ناشی از ذات روح دانی جهان نباشد زیرا هنوز چیزی از عالم محسوس ایجاد نشده

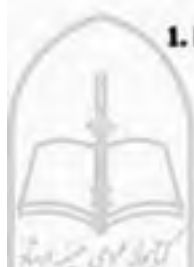
۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله سوم، فصل یازدهم، ص ۴۹۶



است تا روح جهان از آن تقلید^۱ نماید، از این رو روح جهان برای خلق و ایجاد تن کیهان به هیچ طرح و نقشه یا تفکر و تأملی محتاج نیست.^۲

بنابراین از دیدگاه افلوپین روح دانی جهان بدون هیچ طرح و نقشه قبلی یا هیچ فکر و اندیشه‌ای، تن کیهان را مطابق با مفهوم آفریده است، به این معنا که روح دانی جهان مطابق با مفهوم به هیولای اولی که فاقد شکل و صورت است، شکل و صورت ویژه آن را اعطا نمود و همه موجودات مادی جهان محسوس را به صورت تصاویر موجودات جهان معقول ایجاد نمود و تن جهان در عالم خارج تحقق یافت و این تشکل و تکون تن جهان هر چند وقت یک بار از نو آغاز می‌شود و هر بار که روح جهان قصد تجدید خلق تن جهان را داشت، خلق آن از نقطه‌ای جز نقطه قبلی‌ای که از آن آغاز شده بود آغاز می‌گردد^۳ و این روند الی‌الابد ادامه پیدا خواهد کرد.

1. Imitation



۲. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله سوم، فصل دهم، ص ۴۹۵

۳. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله سوم، فصل چهاردهم، ص ۵۰۰



فصل چهارم

نفوس فردی





بخش اول

ماهیت روح فردی

نظریه جسمانیت

افلوپین قبل از تبیین و تشریح نظریه خود در باب ماهیت و چیستی روح فردی آدمی به شرح و بیان برخی از نظریات علما و حکمای سلف درباره حقیقت و ماهیت روح آدمی^۱ مانند نظریه جسمانیت روح، نظریه هماهنگی^۲ بودن اعضای بدن و نظریه انطوخیا^۳ یا کمال اول پرداخته، آن گاه ایراداتی که در واقع براهینی علیه آنها نیز می‌باشد در تضعیف، رد و طرد آنها ارائه می‌نماید.

به این ترتیب «گروهی روح را جسم می‌دانند»^۴ و اولین نظریه‌ای که افلوپین در باب چیستی و ماهیت نفس آدمی^۵ مورد بررسی قرار می‌دهد همین نظریه جسمانیت

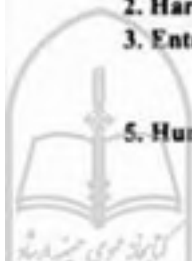
1. human spirit

2. Harmony

3. Entelechy

۴. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هفتم، فصل دوم، ص ۶۱۶. (Ibid., vol.1, En.4, tr.7, ch.2)

5. Human soul



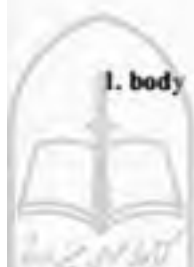
روح آدمی است و چون نظریه مزبور که شاید نسبت به سایر نظریات مهم‌ترین و پرطرفدارترین نظریات در باب ماهیت روح آدمی باشد دارای ایرادات و اشکالات فراوانی است که وی آن را با ذکر ایرادات و اقامه براهینی رد می‌نماید.

برخی از حکما و علمای طبیعی در باب چیستی و ماهیت روح فردی آدمی به این عقیده فاسد و باور باطل روی آورده‌اند که روح آدمی جسمانی و از نوع مادی و جسمانی است نه از نوعی دیگر، به این معنا که روح آدمی نه میرا از ماده است و نه معرّاً از لواحق آن است بلکه امری محسوس و از جنس همین عالم مادی می‌باشد.

افلوطین نظریه جسمانیت روح را مردود دانسته و ادله‌ای را در رد آن و اثبات تجرد روح فردی از ماده و لواحق آن به شرح ذیل اقامه می‌نماید:

دلیل اول: دلیل اول افلوطین بر باطل و فاسد بودن نظریه جسمانیت روح آدمی و همین طور اثبات تجرد آن از ماده محسوس این است که جسم^۱ و امر جسمانی از طرفی از اجزا و عناصر مادی فراوانی ترکب یافته است و از طرف دیگر، قابل تجزیه به عناصر گوناگون و تحلیل به اجزای فراوانی نیز می‌باشد، از این رو، روح فردی آدمی براساس اعتقاد این دسته از حکما و علمای طبیعی «اگر جسم است، پس باید قابل تجزیه باشد زیرا هر جسمی مرکب است.»^۲

بنابراین جسم، مرکب و قابل تجزیه به عناصر است و حال آن که روح فردی آدمی به دلیل آن که از عالم معقولات و از جنس مجردات و علویات است امری



معقول، بسیط و مجرد^۱ از ماده و لواحق آن می‌باشد، از این رو، چون روح فردی جسم یا جسمانی نیست، هرگز قابل تجزیه به عناصر مادی و تحلیل به اجزای جسمانی و جرمانی نخواهد بود بلکه امری معقول است.

اما معتقدان به نظریه جسمانیت روح آدمی در پاسخ به اشکال مزبور و در دفاع از نظریه خود «شاید بگویند روح جسم بسیطی است»^۲ نه جسم مرکب تا اشکال ترکیب از عناصر یا ایراد تجزیه به اجزا وارد شود. افلوطین در پاسخ به ادعای مزبور می‌گوید «اگر این جسم ماده است نمی‌توان گفت که ماده زندگی را از خود دارد زیرا ماده فاقد کیفیت و فاقد صورت است.»^۳

توضیح آن که آنچه مسلم و مبرهن است، این است که چیزی که عاری از کیفیت و فاقد هر گونه صورتی باشد نمی‌تواند واجد حیات و دارای زندگی گردد، پس اگر مراد از جسم بسیط در نظریه مزبور هیولای اولی و ماده نخستین باشد، روح آدمی هرگز نمی‌تواند دارای حیات و زندگی گردد. بنابراین از دیدگاه افلوطین روح فردی آدمی نمی‌تواند جرم و جسم یا امر جسمانی باشد بلکه برعکس، روح فردی امری معقول، بسیط و مجرد از ماده و لواحق آن می‌باشد.

شاید ادعا شود که روح فردی آدمی از عناصر جسمانی و اجزای مادی ترکیب نیافته است بلکه «حاصل به هم پیوستن اتم‌ها است»^۴ که البته ادعای مزبور نیز مانند ادعای ترکیب روح از عناصر و اجزای جسمانی باطل و فاسد می‌باشد زیرا اولاً

1. abstract

۲. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هفتم، فصل سوم، ص ۶۱۷

۳. همان

۴. همان



بنا بر ادعای مزبور اتم‌های تشکیل‌دهنده روح فردی آدمی به دلیل این که فاقد احساس هستند توانایی یگانه شدن و اتحاد با یکدیگر را ندارند. ثانیاً صرف قرار گرفتن اتم‌ها در کنار یکدیگر موجب پیدایش وحدت بین آنها نمی‌شود.

بنابراین از دیدگاه افلوطین روح فردی آدمی نمی‌تواند نتیجه و حاصل به هم پیوستن اتم‌ها باشد زیرا اتم‌ها نه دارای احساس هستند و نه دارای وحدت «حال آن که روح واحد است و دارای احساس»^۱ و چیزی که نه دارای احساس است و نه دارای وحدت، جسم و جسمانی است نه روح مجرد و امر عقلانی، از این رو، روح فردی جسم است و نه حاصل به هم پیوستن اتم‌ها بلکه مجرد از ماده و از جنس عالم معقول است.

دلیل دوم: دلیل دوم افلوطین بر اثبات تجرد روح فردی از ماده و ابطال نظریه جسمانیت روح فردی این است که اگر روح فردی جسم یا جسمانی باشد، لااقل باید یکی از اجزای آن فی‌نفسه و بدون هیچ سببی و از آغاز پیدایش و صدورش از روح جهان دارای حیات و زندگی باشد زیرا روح فردی از آغاز صدورش از نفس جهان دارای حیات و زندگی است، اما این فرض خلاف امر واقع است.

دلیل مطلب آن است که اولاً- همچنان که ملاصدرای شیرازی نیز تأکید نموده و بیان داشته است که «فإن هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعینه کونها بحیث یصدر عنها الحیاة لكان کل جسم حياً»^۲- هیچ جسمی در عالم محسوسات جهان مادیات دارای حیات و زندگی نیست، وگرنه لازم می‌آمد که همه اجسام، زنده و

۱. همان

۲. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ۸، ص ۲۲



صاحب حیات و زندگی باشند. ثانیاً مبدأ و منشأ هر جسمی در عالم محسوس و نیز مبدأ و منشأ تمام ارواح فردی امر روحانی و معقول یعنی روح جهان است.^۱

بنابراین جسم نه تنها دارای حیات نیست بلکه در تکون خود نیز محتاج چیزی است که بالضروره صاحب حیات و زندگی باشد «زیرا جسم هنگامی پدید می‌آید که صورت معقول وارد ماده می‌شود و منشأ صورت معقول جز روح نمی‌تواند بود.»^۲ پس روح فردی نمی‌تواند جسم یا امر جسمانی باشد بلکه برعکس، امری است معقول و مجرد از ماده و لواحق آن.

دلیل سوم: دلیل سوم افلوطین برای اثبات تجرد روح آدمی از جسم و آن از جسمانیت این است که جسم و امر جسمانی در یک زمان و از یک جهت نمی‌تواند دارای اوصاف و حالات مختلف یا کیفیات متناقضی مانند گرم و سرد، خشک و تر، جامد و مایع و غیره باشد زیرا اجتماع نقیضین مستحیل است یا این که از هر جهت و در هر زمان تنها یک اثر می‌تواند از ذات آن ناشی گردد. مثلاً ذات آتش فقط گرم می‌کند نه سرد و ذات یخ فقط سرد می‌کند نه گرم.

اما از روح فردی می‌تواند حالات گوناگون و آثار متعددی مانند خنده و گریه، غم و شادی، تواضع و تکبر و غیره صادر شود^۳، پس اگر روح فردی همان جسم یا امری جسمانی می‌بود «بایستی تنها یک اثر می‌بخشید»^۴ و حال آن که در یک

۱. دوره آثار افلوطین، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هفتم، فصل سوم، صص ۶۱۷-۶۱۶

۲. همان

۳. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هفتم، فصل چهارم، صص ۶۱۹-۶۱۸

۴. همان، ص ۶۱۹



بدن آثار گوناگونی از آن صادر می‌گردد. بنابراین روح فردی از جنس جسم و عالم محسوس نیست بلکه از نوع عقل و عالم مجردات است.

دلیل چهارم: دلیل چهارم افلوطین بر تجرد روح فردی از ماده و جسم و تنزه آن از جسمانیات این است که جسم و امور جسمانی صرفاً دارای یک حرکت واحدی می‌باشند، اما روح فردی دارای حرکات متعدد و گوناگونی است. حال «اگر روح جسم است پس چرا حرکات گوناگونی دارد در حالی که جسم را بیش از یک حرکت نیست؟»^۱ بنابراین روح جسم نیست.

دلیل پنجم: دلیل پنجم بر عدم جسمانیت روح این است که جسم هرگز باعث رشد و نموی چیزی نمی‌شود، ولی روح فردی سبب رشد و نمو بدن می‌شود. حال اگر روح همان جسم یا امر جسمانی باشد باید هم خودش رشد نماید و هم سبب رشد بدن شود، اما سؤالی که مطرح می‌شود، این است که اجزایی که بر اثر رشد به روح فردی افزوده می‌شوند، آیا روح هستند یا جسم بی‌روح؟

اگر اجزای افزوده شده به روح فردی، روح باشند باید پرسید که چگونه و از کجا پدید آمده‌اند؟ اگر فاقد روح هستند، باید پرسید چگونه می‌توانند تبدیل به روح فردی گردند و دارای همان تصوراتی شوند که روح پیشین داشت؟ بنابراین روح فردی جسم یا امر جسمانی نیست بلکه مجرد از جسم و میرا از جسمانیت می‌باشد.

دلیل ششم: دلیل ششم برای اثبات تجرد روح از جسم و تنزه آن از جسمانیت این است که جسم و جسمانیات همیشه در حال دگرگونی و دائماً در معرض تغییر می‌باشند، از این رو، هیچ جزئی از آنها بر یک حال باقی نمی‌ماند. حال اگر بر فرض



محال روح فردی همان جسم یا امری جسمانی باشد همیشه در معرض تغییر و دگرگونی خواهد بود و هیچ گاه به یک حال و عین خود باقی نخواهد ماند. اگر چنانچه روح آدمی بر فرض محال بر یک حال و نیز عین ذات خویش باقی نماند هرگز نمی‌تواند دارای استعداد و توانمندی یادآوری^۱ باشد و اگر چنانچه روح آدمی دارای استعداد یادآوری نباشد هرگز نخواهد توانست به قوت‌ها و ضعف‌های ذات خویش آگاه گردد تا از قوت‌ها و توانمندی‌های خویش در جهت رفع نقایص و جبران ضعف‌ها استفاده نماید.^۲ بنابراین روح فردی آدمی جسم یا امر جسمانی نیست بلکه مجرد از جسم و جسمانیات می‌باشد.

دلیل هفتم: دلیل هفتم افلوطین برای اثبات تجرد روح فردی از جسم و تنزه آن از جسمانیت آن است که «جسم به اقتضای طبیعتش همیشه قابل تقسیم است»^۳ حال اگر بر فرض محال روح فردی جسم باشد باید قابل تقسیم به اجزا باشد و چون اجزای یک چیز عین کل آن نیستند، پس اجزای روح نباید عین کل روح باشند و چنانچه اجزای روح عین کل روح نباشند، پس هرگز دارای خاصیت روح نخواهند بود و چیزی که خاصیت روح را نداشته باشد اصلاً روح یا از جنس روح نیست. بنابراین روح فردی جسم یا امر جسمانی نیست بلکه امری عقلانی و مجرد از جسم می‌باشد.^۴

1. recollection

۲. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله هفتم، فصل پنجم، صص ۶۲۰-۶۱۹

۳. همان، ص ۶۲۰

۴. همان



دلیل هشتم: دلیل هشتم تجرد روح فردی از جسم و امور جسمانی آن است که اگر روح فردی جسم می‌بود، اولاً آدمی توانایی ادراک هیچ چیزی را به عنوان مدرک و موضوعی واحد نداشت و حال آن که آدمی می‌تواند هر چیزی را به عنوان مدرک و موضوعی واحد ادراک می‌نماید، پس روح فردی جسم نیست.^۱

ثانیاً ادراک چیزی مانند نقش مهری خواهد بود که بر شیء نهاده می‌شود. در این صورت لازم می‌آید که اولاً ادراک دیگری از چیزی در روح آدمی نقش نبندد زیرا در روح آدمی دیگر جایی برای ادراک دوم وجود نخواهد داشت.

ثانیاً اگر ادراک دیگری در آن نقش ببندد، ادراک قبلی از بین خواهد رفت و در نتیجه، چیزی در ذهن آدمی باقی نخواهد ماند تا آدمی آن را در آینده به یاد آورد.^۲ «اما چون یاد در ذهن به‌راستی وجود دارد و ادراک‌ها پشت سر هم به عمل می‌آیند بی‌آن که ادراک پیشین مانع ادراک بعدی باشد، پس ممکن نیست که روح جسم باشد.»^۳

دلیل نهم: دلیل نهم تجرد روح فردی از جسم و لواحق آن این است که اولاً روح فردی اندیشه و تفکر دارد و مسلم است که اندیشیدن از طریق جسم نیست بلکه روح آدمی می‌اندیشد بدون این که به بدن مادی نیازی داشته باشد، پس چیزی که می‌اندیشد نمی‌تواند جسم باشد. ثانیاً صورت چیزی هنگامی می‌تواند

۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله هفتم، فصل ششم، صص ۶۲۱-۶۲۰

۲. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله هفتم، فصل ششم، ص ۶۲۲

۳. همان



موضوع اندیشه روح فردی قرار گیرد که از ماده انتزاع گردد و مسلم است که انتزاع کننده چیزی جز اندیشه آدمی نیست، بنابراین روح آدمی نمی‌تواند جسم باشد. دلیل دهم: برخی معتقدند که روح همان خونی است که در رگ‌های موجود زنده جریان دارد و دلیلشان هم این که هر گاه خون از موجود زنده‌ای جدا گردد، حیاتش را از دست می‌دهد و می‌میرد.

افلوپتین در رد نظریه مزبور و اثبات تجرد روح فردی بر آن است که اولاً مرگ موجود زنده صرفاً با جدایی خون از بدن او نیست.^۱ ثانیاً خون در تمام بدن موجود زنده راه نمی‌یابد، در حالی که روح باید در تمام بدن راه یابد و اگر بر فرض روح جسم باشد و در تمام بدن راه یابد و با آن بیامیزد، لازم می‌آید که روح نتواند به صورت بالفعل موجود باشد، در نتیجه، موجود زنده دیگر دارای روح نخواهد بود^۲ «بنابراین ممکن نیست که جسمی در همه نقاط جسم دیگر راه بیابد، حال آن که روح به چنان کاری قادر است و در نتیجه جسم نیست.»^۳

نظریه هماهنگی فیثاغورس

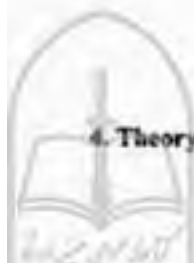
افلوپتین پس از رد و طرد نظریه جسمانیت روح فردی و بعد از اثبات تجرد روح از ماده و تنزه آن از جسمانیت، به بررسی نظریه نفس به عنوان هماهنگی بدن^۴ پرداخته و آن را نیز با اقامه براهین متعددی مردود اعلام می‌کند. نظریه هماهنگی

۱. همان، ص ۶۲۵-۶۲۳

۲. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله هفتم، فصل هشتم-۱، ص ۶۲۵

۳. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله هفتم، فصل هشتم-۲، ص ۶۲۶

4. Theory of the soul as the harmony of the body



را نخستین بار فیثاغورس^۱ ابداع نمود و توسط پیروان فیثاغورس و جامعه فیثاغوری^۲ اشاعه داده شد.

براساس دیدگاه فیثاغورس و بر پایه عقیده جامعه فیثاغوری روح فردی و نفس آدمی به دلایلی نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد، اما می‌تواند از جسم و عناصر و اجزای جسمانی موجود زنده ناشی شود^۳، از این رو، آنها روح را هماهنگی اعضای بدن مادی آدمی دانسته^۴ و آن را به هماهنگی چنگ تشبیه نموده و درباره آن می‌گویند:

روح چیزی است همچون هماهنگی چنگ. همچنان که با موزون شدن سیم‌های چنگ چیزی پدید می‌آید که هماهنگی نامیده می‌شود، در تن ما نیز وقتی عناصر مختلف به نحو خاصی به هم می‌آمیزند، این آمیزش سبب پیدایی زندگی و روح می‌گردد، بنابراین روح چیزی دیگری نیست جز حالت ناشی از آن آمیزش.^۵

1. Pythagoras

2. Pythagorean society

۳. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هفتم، فصل هشتم-۴، ص ۶۲۶

۴. تاریخ فلسفه یونان، ج ۳، صص ۲۸۲-۲۷۷ / نخستین فیلسوفان یونان، صص ۲۲۳-۲۲۱

البته نظریه نفس به عنوان هماهنگی بدن ... به سختی با نظریه فیثاغوری نفس به عنوان فناناپذیر و به عنوان متحمل تاسخ سازگار است، بنابراین اسناد این نظریه به فیثاغوریان ... لاقابل مشکوک است. مع هذا، چنانچه پراشتر خاطر نشان می‌کند، خارج از موضوع نیست اگر این قول را که نفس هماهنگی بدن یا به طور ساده یک هماهنگی است، بتوان به این معنی در نظر گرفت که اصل نظم و حیات در بدن است. این بیان بالضروره به اعتبار خلود و فناناپذیری نفس لطمه‌ای نمی‌زند. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۲.

۵. دوره آثار افلوطین، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هفتم، فصل هشتم-۴، ص ۶۲۶



افلوپین نظریهٔ هماهنگی بودن روح فردی را باطل دانسته و ادله‌ای را به شرح ذیل در بطلان آن ارائه نموده است:

دلیل اول: دلیل اول افلوپین در بطلان نظریهٔ هماهنگ بودن روح فردی از طریق اثبات ناروا بودن تشبیه روح آدمی به نغمه یا هماهنگی تارها و سیم‌های چنگ است. دلیل مزبور را افلاطون در رسالهٔ «فایدون» برای رد نظریهٔ هماهنگی بودن روح فردی ابداع نموده است. از دیدگاه وی روح فردی نمی‌تواند مانند هماهنگی تارها و سیم‌های چنگ باشد «زیرا هرگز نمی‌توانی هستی نغمه را پیش از هستی چیزهایی که نغمه از ترکیب آنها پدید آمده است بپذیری... پس لااقل باید قبول کنی که تشبیه به نغمهٔ چنگ درست نیست زیرا چنگ و تارها و صدای چنگ پیش از نغمه وجود دارد و نغمه پس از همهٔ آنها به وجود می‌آید و پیش از همهٔ آنها از میان می‌رود.»^۱

به این ترتیب، وجه بطلان تشبیه و تنظیم روح فردی به نغمه یا هماهنگی سیم‌ها و تارهای چنگ این است که پیش از این که بدن آدمی به وجود آید، روح فردی در عالم معقول وجود داشته است و حال آن که هماهنگی چنگ پس از چنگ و بعد از تنظیم سیم‌های آن پدید می‌آید. به عبارت دیگر، وجود هماهنگی بین سیم‌های چنگ مؤخر از خود سیم‌ها است، اما وجود روح مقدم بر وجود بدن آدمی است، از این رو، افلوپین به پیروی از افلاطون می‌گوید «روح پیش‌تر از تن است، در حالی که هماهنگی پس از چنگ و پس از موزون شدن سیم‌ها پدید می‌آید.»^۲

۱. دورهٔ کامل آثار افلاطون، رسالهٔ فایدون، صص ۵۲۹-۵۲۸

۲. دورهٔ آثار افلوپین، ج ۱، اتاد چهارم، رسالهٔ هفتم، فصل هشتم-۴، صص ۶۲۸-۶۲۷



دلیل دوم: دلیل دوم آن است که روح فردی آدمی بر تن مادی او حاکم، غالب و راکب است و آن را به هر سو هدایت می‌کند و اجزا و اعضا و احوال و افعالشان را تدبیر می‌نماید و حتی می‌تواند در مقابل خواسته‌ها و تمایلات نامعقول آن ایستادگی نماید و از اجرایشان امتناع ورزد یا آن را از ارتکاب شهوات و معاصی باز دارد و حال آن که هماهنگی نه راکب، حاکم و غالب بر بدن است و نه می‌تواند در مقابل خواسته‌ها و امیال نامشروع آن ایستادگی نماید، از این رو، هماهنگی اجزا و اعضای بدن آدمی نمی‌تواند به عنوان روح فردی که امری معقول و مجرد ماده و لواحق آن است تلقی گردد.

بنابراین از دیدگاه افلوطین یکی از براهینی که نظریه هماهنگی بودن اعضای بدن به عنوان روح فردی را رد و نفی می‌نماید و تجرد آن را از ماده و لواحق آن تثبیت می‌نماید، این است که «روح بر تن فرمان می‌راند و آن را رهبری می‌کند و حتی گاه در برابر آن مقاومت می‌ورزد، حال آن که هماهنگی چنین نیست.»^۱ دلیل حاکمیت روح بر بدن نیز مأخوذ از رساله «فایدون» افلاطون است. وی دلیل مزبور را به شرح ذیل تقریر می‌نماید:

روح آدمی به همه اجزای وجود وی حکم‌فرمایی می‌کند... اگر روح نوعی هماهنگی و نغمه باشد، نمی‌تواند برخلاف چیزی که هماهنگی ناشی از آن است حرکتی کند بلکه کیفیت آن بسته به این خواهد بود که تارهای چنگ را کوک کنند و آن را چگونه بنوازند و خلاصه، هماهنگی همواره تابع آن عوامل خواهد بود نه حاکم بر آنها... چنین

۱. همان، ج ۱، اثنا چهارم، رساله هفتم، فصل هشتم - ۴، ص ۶۲۸



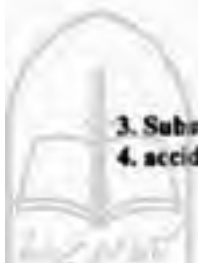
می‌نماید که روح برخلاف تن عمل می‌کند و بر همه چیزهایی که می‌گویند، او خود ناشی از آنها است حکم می‌راند و بیش‌تر اوقات در برابر آنها ایستادگی می‌ورزد و عنان آنها را به دست دارد.^۱

دلیل سوم: دلیل سوم آن است که «روح جوهر است و هماهنگی جوهر نیست»^۲ به این معنا که روح فردی موجودی است مستقل و بی‌نیاز از بدن و لواحق آن زیرا جنس آن از عالم معقول است، از این رو، برای ادامه حیات خویش هیچ وابستگی و تعلق جز تعلق تدبیری به کالبد جسدانی خویش ندارد و حال آن که هماهنگی اعضای بدن مادی نه جوهر است که موجودی مستقل تلقی گردد و نه می‌تواند برای ادامه حیات خویش بی‌نیاز از بدن و اعضای آن باشد. به عبارت دیگر، روح فردی جوهر^۳ است و اما هماهنگی عرض^۴ است و این امر مسلم و واضح است که هیچ عرضی نمی‌تواند مستقل از موضوع خود باشد بلکه وجود آن وابسته به بودنش در موضوع می‌باشد. بنابراین روح فردی بر خلاف عقیده فیثاغورس و هواداران، نمی‌تواند هماهنگی اعضای بدن مادی باشد بلکه جوهری است عقلانی و امری است که از عالم معقول تنزل یافته و برای قصد و هدفی معین و زمان و مدتی مقرر و مقدر در بدن مادی و کالبد جسدانی فرو افتاده است.

دلیل چهارم: دلیل چهارم آن است که هماهنگی اجزا و اعضای بدن آدمی صرفاً سبب صحت و سلامتی بدن او می‌شود و هرگز چیز دیگری از آن ناشی نمی‌شود،

۱. دوره کامل آثار افلاطون، رساله فایدون، صص ۵۳۲-۵۳۱

۲. دوره آثار فلوطین، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هفتم، فصل هشتم-۴، ص ۶۲۸



به این ترتیب، بدنی که همه اعضا و اجزای آن با یکدیگر هماهنگ باشند، بدنی سالم و تندرست خواهد بود زیرا «آمیزش درست عناصر سبب پیدایی تندرستی است»^۱ نه چیزی دیگر، بنابراین از دیدگاه افلوطین روح فردی نمی‌تواند هماهنگی اعضای بدن باشد.

دلیل پنجم: هر یک از اعضای تن خود دارای اجزایی هستند که با یکدیگر هماهنگی کاملی دارد، به عبارت دیگر، همچنان که تمام اعضای بدن با یکدیگر هماهنگ می‌باشند، اجزای هر یک از اعضای بدن نیز با یکدیگر هماهنگ‌اند. حال اگر روح فردی همان هماهنگی اعضای بدن باشد، لازم می‌آید که هماهنگی سایر اجزا نیز یک روح تلقی شود، در نتیجه، می‌بایست هر بدنی دارای چندین روح فردی باشد.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین «اگر آن ادعا درست بود، پس هر جزئی از تن که آمیزش خاصی دارد، روحی دیگر می‌داشت و در نتیجه، هر کسی دارای ارواح متعدد می‌بود»^۲ و حال آن که آنچه مسلم و مبرهن است، این است که هر فردی صرفاً دارای یک روح و نفس می‌باشد. بنابراین هماهنگی اعضا و اجزای بدن آدمی نمی‌تواند به عنوان روح فردی تلقی شود، زیرا روح فردی امری است عقلانی و هرگز از اجزا و اعضای بدن که اموری جسمانی می‌باشند، ناشی نمی‌گردد.

دلیل ششم: وجود هماهنگی در بدن آدمی مانند وجود هماهنگی در بین تارها و سیم‌های چنگ مستلزم وجود سبب و فاعلی است که هماهنگی را بین اعضای تن آدمی ایجاد نماید، زیرا «خود عناصر که تن ما از ترکیب آنها پدید می‌آید، از پدید

۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله هفتم، فصل هشتم - ۴، ص ۶۲۸

۲. همان



آوردن هماهنگی ناتوانند»^۱ حال اگر روح فردی هماهنگی اعضای بدن باشد، چه چیزی بین اجزا و اعضای بدن آدمی هماهنگی را ایجاد نموده است.

بنابراین «پیدایی هماهنگی مستلزم این است که پیش‌تر از آن، روحی وجود داشته باشد که این هماهنگی را پدید آورد، همچنان که در آلات موسیقی هماهنگی را موسیقیدان در سیم‌ها پدید می‌آورد و برای این کار موسیقیدان باید در درون خود مفهومی داشته باشد و سیم‌ها را مطابق آن مفهوم کوک و موزون کند، وگرنه سیم‌ها نمی‌توانند به خودی خود دارای هماهنگی گردند.»^۲

به این ترتیب، از دیدگاه افلوپین همچنان که موسیقیدان علت هماهنگی بین سیم‌های چنگ است، زیرا پیش از پدید آمدن هماهنگی وجود داشت، روح فردی نیز هماهنگی اعضای بدن آدمی است زیرا پیش از پدید آمدن هماهنگی وجود داشت. پس روح فردی نمی‌تواند هماهنگی اعضای بدن باشد.

دلیل هفتم: «دلیل دیگری بر نادرستی نظریه هماهنگی فیثاغورس این است که به موجب آن، روح از موجودات بی‌روح پدید می‌آید و نظم برحسب اتفاق از موجودات بی‌نظم می‌زاید.»^۳ دلیل مزبور در واقع هفتمین دلیل در رد نظریه روح فردی به عنوان هماهنگی اعضای بدن مادی است که به شرح ذیل تقریر می‌شود: اگر روح فردی هماهنگی بین اجزا و اعضای بدن باشد، مستلزم نتایج فاسد و باطلی مانند پدید آمدن روح از موجودات بی‌روح و ناشی شدن نظم از موجودات

۱. همان

۲. همان

۳. همان



بی‌نظم می‌گردد زیرا هیچ روحی از شیء بی‌روح و هیچ نظمی از بی‌نظمی پدید نمی‌آید، از این رو «به موجب آن نظریهٔ نظم از روح ناشی نمی‌گردد بلکه روح از نظمی که برحسب تصادف پدید آمده است، پیدا می‌شود و چنین امری نه ممکن است و نه پذیرفتنی؛ بنابراین روح هماهنگی نمی‌تواند بود.»^۱

نظریهٔ انطوخیا ارسطو

افلوطین پس از رد نظریهٔ هماهنگی بودن اعضای بدن به عنوان روح که مدعای فیثاغورس و جامعهٔ فیثاغوری است، به ابطال نظریهٔ انطوخیا یا کمال اول می‌پردازد. مبتکر و مبدع نظریهٔ مزبور ارسطو است. وی نفس و روح را به عنوان «کمال اول [فعلیت تام، انطوخیا] برای جسم طبیعی که دارای استعداد حیات [حیات بالقوه] است» یا به عنوان کمال اول برای جسم طبیعی آلی «(دربارهٔ نفس بتا، دفتر اول، ۴۱۲ الف ۲۷-ب ۴) تعریف می‌کند.»^۲

ارسطو نسبت نفس به بدن را مانند نسبت ماده به صورت می‌داند، از این رو، وی و مشائین از فلاسفه «می‌گویند نسبت روح به موجود مرکبی که ما آن را آدمی می‌خوانیم مانند نسبت صورت به ماده است، ولی روح، صورت هر جسمی از آن حیث که جسم است نیست، بلکه صورت جسمی است که به حکم طبیعت از اعضای مختلف تشکیل یافته است و بالقوه دارای زندگی است.»^۳

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رسالهٔ هفتم، فصل هشتم-۴، ص ۶۲۸

۲. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۷۳

۳. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۵۸۸/ ارسطو، صص ۲۱۱-۲۱۰

۳. دورهٔ آثار افلوطین، ج ۱، اتاد چهارم، رسالهٔ هفتم، فصل هشتم-۵، ص ۶۲۸



نظریه انطوخیا یا کمال اول بودن روح آدمی نسبت به جسم طبیعی آلی که بالقوه دارای حیات است نیز در منظر افلوطین مانند نظریات سابق‌الذکر دارای ایرادات و اشکالات فراوانی است، از این رو، وی آن را باطل و مردود دانسته و در نفی و رد آن ادله‌ای را به شرح ذیل ارائه می‌نماید:

دلیل اول: از طرفی انطوخیا و کمال اول به دلیل این که نیرویی درونی و به منزله صورت بدن آدمی است هرگز از بدن آدمی دور یا جدا نخواهد شد، از طرف دیگر، روح آدمی هنگام خواب از بدن مادی دور یا جدا می‌گردد زیرا اگر از بدن آدمی دور یا جدا نگردد، انسان هرگز به خواب فرو نخواهد رفت.

حال اگر بر فرض محال، نظریه انطوخیای ارسطو معقول و صحیح باشد یعنی نفس و روح آدمی همان انطوخیا و به منزله صورت بدن باشد، لازم می‌آید که اولاً انسان هرگز نباید به خواب برود زیرا روح او بنا بر نظریه مزبور هرگز از بدن دور یا جدا نخواهد شد. ثانیاً انسان بدون این که روحش از بدنش دور یا جدا گردد، به خواب برود. البته هر دو لازم مزبور فاسد و باطل می‌باشند زیرا اولاً انسان به خواب فرو می‌رود و ثانیاً هنگام خواب روح از بدنش دور یا جدا می‌شود، از این رو، ملزوم نیز یعنی کمال اول بودن نفس نسبت به بدن نیز فاسد و باطل می‌باشد.

بنابراین از منظر افلوطین روح فردی نمی‌تواند کمال اول برای جسم طبیعی آلی و نسبت به آن مانند نسبت صورت به ماده باشد زیرا اگر روح فردی همان کمال اول و انطوخیای بدن و نسبت به آن مانند نسبت صورت به ماده باشد «لازم می‌آید که در هنگام خواب روح از تن دور نگردد، زیرا انطوخیا باید همواره با تن پیوسته



بماند و اصلاً پیدایی خواب هم ممکن نباشد»^۱ و حال آن که انسان چنین نیست، از این رو، نظریه ارسطو و پیروانش در باب چیستی و ماهیت روح باطل می‌باشد.

دلیل دوم: عقل سلیم و خرد زلال و پاک آدمی با شهوات و امیال مذموم بدنی که مغایر و منافی او است، به مقاومت و مخالفت برمی‌خیزد، حال بنا بر دیدگاه ارسطو اگر روح فردی آدمی همان کمال اول جسم طبیعی آلی و انطَلخِیای بدن آدمی باشد «مخالفت خرد با میل امکان‌پذیر نمی‌تواند بود زیرا تمام وجود آدمی همیشه دارای یک نوع احساس و یک نوع تمایل می‌تواند بود»^۲

بنابراین براساس دیدگاه افلوطین، از طرفی در درون آدمی امیال گوناگونی وجود دارد و از طرف دیگر، عقل سلیم و خرد ناب آدمی با امیال نامعقول و شهوات نامشروع بدن مادی به مخالفت و مبارزه برمی‌خیزد. از این دو امر لازم می‌آید که روح فردی همان انطَلخِیا و کمال اول برای جسم طبیعی آلی یعنی بدن جسدانی نباشد، از این رو، تنها در ابطال نظریه انطَلخِیای ارسطو است که مخالفت عقل با امیال نامعقول و مبارزه با شهوات فانی و زودگذر دنیوی معنا پیدا می‌کند. بنابراین نظریه انطَلخِیا و کمال اول بودن نفس نسبت به بدن آدمی باطل می‌باشد.

دلیل سوم: انسان موجودی است متفکر و اندیشنده، حال اگر روح آدمی همان انطَلخِیای پیوسته با تن مادی باشد، برای هیچ انسانی «اندیشیدن امکان‌پذیر نخواهد بود»^۳ زیرا بنا بر نظریه مزبور روح آدمی مجرد از بدن نیست بلکه با آن

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هفتم، فصل هشتم، ص ۶۲۹-۶۲۸

۲. همان، ص ۶۲۹

۳. همان



پیوسته است و هرگز از آن دور یا جدا نخواهد شد، از این رو «هواداران این نظریه به وجود روحی دیگر نیز قایل می‌شوند و آن را عقل می‌نامند و مرگ‌ناپذیرش می‌خوانند.»^۱ بنابراین نظریه انطوخیای مشائین در بیان ماهیت و حقیقت روح آدمی فاسد و باطل می‌باشد.

دلیل چهارم: روح فردی به دلیل آن که از عالم معقول و از سنخ مجردات و از نوع موجودات ابدی است، به هیچ وجه آنچنان که جسم در عالم خارج به اجزایی تقسیم می‌شود، قابل تقسیم به اجزا نیست، حال اگر نظریه ارسطو صحیح باشد «روح که تقسیم‌ناپذیر است، چگونه می‌تواند صورتی پیوسته با تن تقسیم‌پذیر باشد؟»^۲

بنابراین از منظر افلوپین روح فردی نمی‌تواند همان انطوخیای مدعای ارسطو و پیروانش باشد زیرا آنچه مسلم و مبرهن است، این است که امر تقسیم‌ناپذیر که از عالم معقول است هرگز نمی‌تواند با امر تقسیم‌پذیری که از عالم محسوس است پیوسته، متصل و جدایی‌ناپذیر باشد و چون روح فردی تقسیم‌ناپذیر و از جنس عالم معقول و از نوع مجردات است، نمی‌تواند انطوخیا و کمال اول برای جسم طبیعی آلی باشد که برخلاف روح آدمی قابل تقسیم است.

دلیل پنجم: بنابر فلسفه نوافلاطونی «یک روح، در کالبدهای متعدد، یکی پس از دیگری، فرو می‌رود»^۳ به این معنا که روح فردی هر گاه به دلیل سنگین‌باری و

۱. همان

۲. همان

۳. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هفتم، فصل هشتم-۵، ص ۶۲۹



سنگین‌بالی و آلودگی به امیال جسدانی و شهوات دنیوی و مادی توانایی عروج و صعود به سوی عالم معقول و قدرت بازگشت به موطن اصلی خویش را نداشته باشد، وارد کالبد مناسب با حالت غالب خود می‌شود که قبلاً توسط روح جهان برای او مهیا شده است.

حال اگر روح فردی همان کمال اول و انطلیخیای بدن آدمی و «صورتی پیوسته با تن باشد، روح یکی از کالبدها چگونه می‌تواند روح کالبدی دیگر شود؟»^۱ زیرا بنا بر نظریه مزبور اولاً روح آدمی هرگز از بدن خود جدا نمی‌شود تا گفته شود پس از جایی وارد کالبدی دیگر می‌شود. ثانیاً بر فرض جدایی کمال اول، یعنی روح از بدن نمی‌تواند وارد کالبد دیگری شود زیرا کالبد جدید خود بنا بر نظریه مذکور دارای کمال اول است و هیچ نیازی به ورود کمال دیگری نمی‌باشد. بنابراین روح فردی نمی‌تواند کمال اول و نسبت به بدن به منزله صورت باشد.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوچین نفس و روح فردی بنا بر براهین و ادله‌ای متعددی که قبلاً ارائه شد، نه جسم و جسمانی است نه هماهنگی اجزا و اعضای تن آدمی که مدعای فیثاغورس و جامعه فیثاغوری است و نه انطلیخیا و کمال اول برای جسم طبیعی آلی که مدعای مشائین از حکما است زیرا اشکالات و ایرادات زیادی، همچنان که گذشت، بر آنها وارد می‌شود و آنها را از اعتبار ساقط می‌کند، از این رو، روح فردی نمی‌تواند مصداق هیچ یک از نظریات سه‌گانه مطروحه باشد.

بنابراین از منظر افلوچین روح فردی از سنخ عالم محسوسات نیست «بلکه روح جوهر است و هستیش مبتنی بر هستی جسم نیست، بلکه وجود دارد پیش از آن که



در کالبد موجودی زنده درآید. بنابراین تن سبب پیدایی روح نمی‌تواند بود. پس روح چیست؟ آیا نه جسم است و نه حالتی جسمانی بلکه فعالیت و آفرینندگی است و جوهری به کلی جدا از جسم و امور جسمانی؟ پیدا است که چیزی است از نوعی که ما هستی و جوهر به معنی راستین می‌نامیم^۱ جوهری که از جنس جهان برین و عالم معقول و از نوع موجودات ابدی و ازلی و از سنخ هستی‌هایی است که دارای حیات حقیقی و زندگی واقعی در عالم معقولات‌اند. بنابراین «از آنچه گفتیم، روشن شد که روح، طبیعتی خدایی و ابدی است. نه رنگ دارد و نه شکل و نه به یاری حس لامسه می‌توان آن را دریافت.»^۲

۱. همان، ص ۶۳۰

۲. همان، ج ۱، اتناذ چهارم، رساله مفتاح، فصل دهم، ص ۶۳۱ (Ibid., vol.1, En.4, tr.7, ch.10)



بخش دوم

تنزه روح فردی از تأثرات

تنزه ارواح از انفعالات

سؤالی را که افلوطین در اینجا مطرح می‌کند، این است که متعلق حالات، تأثرات و انفعالاتی مانند غم و شادی، ترس و شجاعت، میل و تنفر، ترس و غیره در آدمی چیست؟ آیا متعلق به ذات اصلی روح فردی است یا متعلق به ذات اصلی روح یعنی روح فی‌نفسه نیست بلکه متعلق به روح فردی یعنی روح از آن جهت که بدن را به عنوان ابزار و آلت به کار می‌برد می‌باشد؟ یا اینکه نه متعلق به روح فی‌نفسه است و نه متعلق به روح فردی بلکه به چیزی که از روح و بدن تألیف و ترکیب می‌یابد می‌باشد؟ و در صورت تعلق حالات به مجموع روح و بدن این سؤال مطرح می‌شود که آیا حالات و تأثرات آدمی متعلق به ترکیب محض میان آن می‌باشد یا اینکه از شیء ثالثی که از تألیف و ترکیب آن دو حادث می‌گردد می‌باشد؟^۱

افلوطین بر آن است که ذات اصلی و فی‌نفسه روح یعنی روح از آن جهت که هیچ تعلقی به تن آدمی ندارد، فاقد هر گونه تأثر و انفعال و مبرای از تمام حالات و فعالیت‌های نفسانی است، به عبارت دیگر، ذات فی‌نفسه روح قبل از آنکه به بدن

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله اول، فصل ۱، ص ۳۳. (Ibid., vol.1, En.1, tr.1, ch.1)



آدمی تعلق بگیرد و به اداره آن پردازد و آن را به عنوان آلت به کار ببرد، به هیچ یک از حالات، تأثرات، انفعالات و فعالیت‌های روحانی و باطنی متصف نمی‌گردد، به عبارت اخیری، این گونه اوصاف جایی در ذات روح فی‌نفسه ندارند بلکه باید جای دیگری را به عنوان مکان، موصوف و متعلق آنها جست‌وجو نماییم.

دلیل مطلب این است که ذات روح فی‌نفسه اولاً از مادون خود نه متأثر و منفعل می‌گردد و نه چیزی را می‌پذیرد بلکه صرفاً از مافوق خود متأثر می‌شود که اتم، اکمل، اشرف و اولی از او است. ثانیاً روح فی‌نفسه از وجود خود و همین طور حالات و انفعالات را به ذوات مادون خود بدون اینکه از آنها منفعل و متأثر گردد اعطا می‌کند، از این رو، ذات اصلی روح هرگز فانی و زایل نمی‌گردد بلکه ابدی و زوال‌ناپذیر است زیرا ذات بسیطی که از چیزی متأثر و منفعل نگردد از فنا، مرگ و نابودی منزّه خواهد ماند و گرد زوال هرگز بر ذات ابدی او نخواهد نشست.^۱

افلوپتین پس از بیان تنزه ذات روح فی‌نفسه از انفعال و تأثر از ذوات خارجی به بیان و تعلیل تنزه آن از برخی از حالات و انفعالات می‌پردازد تا بساطت و انفعال‌ناپذیری آن را کاملاً مسجل سازد، از این رو، بر آن است که ذات روح فی‌نفسه به دلیل اینکه از چیزی متأثر نمی‌گردد، متصف به وصف سلبی ترس نمی‌شود و همین طور ذات روح فی‌نفسه از آن جایی که نه در معرض ترس از چیزی قرار می‌گیرد و نه وصف ترس توانایی تقرب به ذات بسیط او را دارد، هرگز متصف به حالت شجاعت و دلیری نمی‌گردد و نیز یک سلسله از حالات، شهوت و امیالی که در درون آدمی وجود دارند، با پر یا تهی شدن بدن از اموری مانند آب و

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله اول، فصل ۲، ص ۴۴. (Ibid., vol.1, En.1, tr.1, ch.2)



غذا یا کاستن چیزی به بدن و افزودن چیزی از بدن آرام می‌گیرند، به عبارت دیگر، امیالی در آدمی وجود دارد که ارتباط تنگاتنگی با بدن دارند و چنین حالاتی هرگز به ساحت ذات بسیط روح فی‌نفسه راهی ندارند.

دلیل مطلب آن است که ذات روح فی‌نفسه به دلیل بساطت نه پذیرای چیزی است تا در او وارد شود و متصف به وصف پر گردد و نه چیزی از او تخلیه می‌گردد تا متصف به وصف تهی گردد. بنابراین نه چیزی به ذات بسیط آن افزوده می‌گردد و نه چیزی از ذات آن کاسته می‌شود تا امیال مربوط به آن ارضا گردند یا تسکین یابند و همچنین ذات اصلی روح هرگز از چیزی متألم و دردمند نیز نمی‌گردد.

به عبارت دیگر، درد و رنج هرگز به سراغ ذات بسیط روح فی‌نفسه نمی‌رود زیرا ذات آن به دلیل بساطت و انفعال‌ناپذیری هرگز از چیزی متأثر نمی‌شود تا از آن چیز رنجور و متألم گردد و نیز ذات اصلی روح به دلیل اینکه از اول بسیط بوده و هم‌اکنون نیز بسیط است و الی‌الابد نیز بسیط خواهد ماند. به عبارت دیگر، ذات روح فی‌نفسه همیشه همان خواهد بود که هم‌اکنون هست و قبلاً بود و هرگز از چیزی شاد و مفرح نمی‌گردد زیرا چیزی نمی‌تواند به ذات بسیط آن روی آورد یا نزدیک آن شود تا موجب شادمانی و تفرح ذات بسیط آن گردد یا با تقرب خود زمینه شادمانی و نشاط ذات بسیط آن را فراهم سازد.

و سرانجام اینکه از دیدگاه افلوطین ذات بسیط روح فی‌نفسه نه ادراک حسی دارد و نه تفکر، نه عقیده‌ای دارد و نه پنداری زیرا ادراک حسی تأثر و انفعال از جسم یا موجود جسمانی است و تفکر و اندیشه نیز درباره کسی یا پیرامون چیزی خارج از ذات بسیط روح است و عقیده و پندار نیز همیشه مبتنی بر ادراک حسی و



مربوط به اجسام می‌باشند و چون ذات بسیط روح فی‌نفسه مبری از ادراک حسی و منزّه از تأثر و انفعال از اجسام و جسمانیات است، پس منزّه از عقیده و پندار نیز می‌باشد.^۱

منزّه روح فردی از تأثرات بدنی

به این ترتیب، افلوطین پس از بیان این امر که هر گاه نفس، فی‌نفسه و صرف نظر از تن آدمی یعنی ذات اصلی نفس و جوهر روح فی‌نفسه مدنظر قرار گیرد، به دلیل تجرد و بساطت از هیچ یک از اشیاء و ذوات مادون خود متأثر و منفعل نمی‌گردد، این مسأله را مطرح می‌کند که اگر روح را در ارتباط با تن آدمی که با هم یک موجود زنده به نام انسان را تشکیل می‌دهند، لحاظ نماییم، با این فرض که روح آدمی بدن را به عنوان آلت و ابزار برای نیل به اهداف و مقاصد خاص خویش به کار می‌برد، آیا از تن و بدن که ابزار و آلت در دست او است متأثر و منفعل می‌گردد یا خیر؟

افلوطین بر آن است که هر گاه روح و نفس آدمی بدن و کالبد خود را به عنوان یک ابزار برای نیل به اهداف و مقاصد خود به کار برد، نه از بدن مادی متأثر می‌گردد و نه از تأثراتی که عارض بدن مادی می‌شوند منفعل می‌گردد زیرا تأثراتی که عارض ابزار می‌گردد، هرگز به کاربر آن سرایت نمی‌کند. مثلاً هیچ صنعتگری از تأثراتی که عارض ابزار و آلت خویش می‌شود، متأثر نمی‌گردد. بنابراین هر گاه نفس به عنوان کاربر و بدن به عنوان ابزار در دست نفس لحاظ گردد، نه از آن منفعل می‌شود و نه از تأثراتی که از خارج عارض بدن می‌گردند، متأثر می‌شود.

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله اول، فصل ۲ ص ۲۴. (Ibid., vol. 1, En. 1, tr. 1, ch. 2)



پس از بیان فرض آلی بودن بدن مادی نسبت به روح مجرد این سؤال مطرح می‌شود که آیا ذات روح مجرد آدمی از تأثرات، حالات و انفعالات بدن آگاه می‌شود یا خیر؟ در صورت توانایی روح بر آگاه شدن از حالات بدنی، چگونه و از چه طریقی بر آنها علم حاصل می‌نماید؟

افلوطین بر آن است که هر گاه روح آدمی بخواهد بدن را به عنوان ابزار به کار ببرد، بالضروره باید دارای ادراک حسی باشد تا بتواند از انفعالات و تأثراتی که عارض بدن می‌گردند، آگاه شود. بنابراین نفس آدمی از تمام انفعالات و تأثراتی که عارض بدن می‌گردند، اعم از خوب و بد، مفید و مضر، سلامت و مرض و غیره از طریق ادراک حسی آگاه می‌شود.

دلیل مطلب آن است که نفس و روح آدمی به عنوان کاربر بدن به عنوان ابزار مانند هر کاربر دیگری می‌خواهد ابزارش سالم بماند یا در صورت بیماری سلامتی خود را بازیابد، از این رو، نفس آدمی باید دارای میل نیز باشد، وگرنه هیچ تمایلی برای سالم نگه داشتن تن یا هیچ کوششی برای بهبود بیماری آن نخواهد کرد.^۱

افلوطین پس از تبیین فرض ابزارانگارانۀ بدن و بیان نتیجۀ حاصله از فرض مزبور، این فرض را مطرح می‌کند که اگر ذات روح مجرد و بسیط و تن مادی و مرکب که هیچ وجه شباهت و وصف مشترک با هم ندارند، در هم آمیخته گردند و شیء ثالثی را تشکیل داده باشند، تأثرات و انفعالاتی که عارض شیء ثالث می‌گردد، متعلق به کدام یک از آن دو است؟ آیا به جزء روحانی و نفسانی شیء ثالث یعنی موجود زنده تعلق دارند یا به بخش جسمانی و مادی او؟

۱. همان، ج ۱، انتاد اول، رسالۀ اول، فصل ۳، ص ۲۵

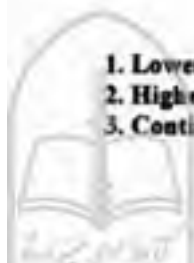


بر اساس دیدگاه افلوپین اگر فرض مزبور پذیرفته شود، باید ملتزم شد که تن به عنوان عنصر دانی^۱ و بدتر بهتر می‌شود زیرا از زندگی و حیاتی که اختصاص به ذات بسیط روح دارد، برخوردار می‌شود و روح به عنوان عنصر عالی^۲ و شریف، دانی و بدتر می‌شود زیرا از زوال و فنا و جهل و نادانی‌ای که مختص به جسم و امور جسمانی است، بهره‌مند و مستفید می‌گردد، در نتیجه، روح به دلیل تنزل از مقام جوهر مجرد و بسیط خود و تبدیل به عنصری فناپذیر فاقد ادراک حسی می‌گردد.

دلیل مطلب آن است که از کمال و مرتبهٔ اعلائی خود به نقص و مرتبهٔ ادنی تنزل نموده است و استعداد کسب قابلیت اضافی را از دست داده است، اما تن آدمی چون از حیات و زندگی بهره‌مند شده است، برخلاف روح از ادراک حسی و تأثراتی که از آن حاصل می‌گردند، برخوردار می‌شود.

علی‌ای^۳ حال، اولاً در هم آمیختگی دو ذات متقابل و متخالفی مانند روح مجرد و بسیط و تن مادی و مرکب مستحیل و ممتنع است زیرا هیچ وصف مشترک و وجه تشابهی که موجب درهم آمیختگی آن دو گردد، در ذات آن دو یافت نمی‌شود. ثانیاً نه ذات بسیط روح که بهتر از جسم است به عنصر بدتر تبدیل می‌شود تا متصف به وصف سلبی فنا گردد و نه ذات جسم که عنصری بدتر است به عنصر بهتر مبدل می‌گردد تا متصف به وصف ایجابی بقا^۴ و حیات شود بلکه هیچ یک از آن دو، ذات خود را بر اثر تشکیل شیء ثالث و موجود زنده از دست نخواهند داد.

1. Lower element
2. Higher element
3. Continued existence



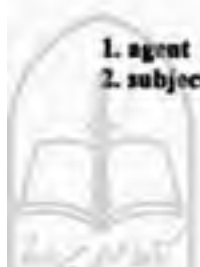
فرض دیگری را که افلوطین پیشنهاد می‌کند این است که روح را در تن مانند صورت در ماده بدانیم، به عبارت دیگر، چنین فرض کنیم که نسبت میان روح و تن مانند نسبت میان صورت جسمیه با هیولای اولایی است که فاقد هر گونه صورت است. حال باید بررسی نماییم که حالات و تأثراتی که عارض موجود زنده می‌گردند، به کدام یک از آن دو تعلق دارند؟ آیا به روحی که به بدن حیات و تعین می‌بخشد، تعلق دارد یا به بدنی که بدون روح لاشیعی محض است تعلق می‌گیرد؟

افلوطین بر آن است که اگر روح آدمی نسبت به بدن خود همانند وجود صورت مطلقه یعنی صورت جسمیه در ماده اولی که معرأ از گونه صورت جسمیه است باشد باید اولاً در ارتباط با تن آدمی ذاتی خاص و بدون هیچ گونه امتزاج و آمیختگی با تن باشد نه ذاتی آمیخته با تن و ممزوج با آن. ثانیاً از بدن نیز قابل انفکاک و جدایی‌پذیر باشد، بدون اینکه چیزی از آن کاسته یا چیزی به آن افزوده گردد، اگر چنین باشد، پس براساس فرض مزبور درباره روح آدمی خاصیت عامل^۱ و فاعل^۲ به کاربرنده از ابزار و آلت برای اهداف و مقاصد خاص خویش بیش‌تر صادق خواهد بود تا چیزی دیگر.^۳

بنابراین روح فردی گرچه با ترکیب با تن چیز سوم، یعنی موجود زنده را می‌سازند- البته در شیء سومی که از ترکیب روح و تن پدید می‌آید، چنین نیست که تمام روح با تن مادی آمیخته و ترکیب گردد بلکه فقط جزء ادنی و فروتر روح که شیر ازدهامنش نامیده می‌شود با تن مادی آمیخته می‌گردد، اما بخش اعلی و برتر

1. agent
2. subject

۳. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله اول، فصل ۴، صص ۳۷-۴۶



روح که روح خردمند و انسان راستین نامیده می‌شود، مجرد از تن باقی می‌ماند؛ اما در این فرض نقشی جز عامل کاربر از ابزار یا عنصر به کاربرنده از آلت را نخواهد داشت و بدن نیز چیزی جز ابزار و وسیله‌ای در دست روح برای نیل به مقاصد خاص خود نخواهد بود، در نتیجه، ذات روح آدمی، همچنان که گذشت، از هیچ یک از حالات، انفعالات و تأثراتی که عارض تن آدمی به عنوان ابزار یا موجود زنده می‌گردد، متأثر نمی‌شود یا اینکه روح را نسبت به بدن همچون صورت جسمیه در ماده که هیولای اولی است، لحاظ نماییم بلکه آن را مانند صورت شخصی و خاصی که مثلاً با فلز آهن ترکیب شده و شیء ثالثی مانند تبر یا شیء دیگری را می‌سازند. در این فرض تأثرات و انفعالات مشترکی عارض تن آدمی می‌گردد، اما نه تن در معنای عام بلکه تن از نوع خاص خود که از طریق طبیعت واجد صورت تن، مستعد و آماده برای روح و قوه حیات و زندگی شده است. بنابراین در فرض مزبور ذات بسیط روح آدمی هرگز از چیزی که مادون او است منفعل، متحول و متأثر نمی‌گردد.

مسأله دیگری را که افلوپین در ارتباط با متعلق حالات و تأثرات آدمی مطرح می‌کند، این است که آیا همه امیال و عواطف ما صرفاً متعلق به ذات روح است یا مشترک میان روح و تن؟

وی بر آن است که برخی از امیال و عواطفی که در انسان وجود دارد متعلق به ذات روح‌اند و بعضی دیگر متعلق به موجود زنده یا امیال و عواطف مشترک بین



روح و تن است. مثلاً میل به احسان و نیکی به دیگران از امیال خاص ذات روح است، اما میل جنسی از امیال مشترک میان روح و تن است. بنابراین امیال و عواطف آدمی نه صرفاً اختصاص به روح دارد و نه فقط متعلق به شیء سومی که از ترکیب روح و تن به وجود می‌آید^۱ بلکه برخی از آنها از ذات بسیط روح نشأت می‌گیرند و پاره‌ای دیگر محصول مشترک روح و تن می‌باشند، یعنی از موجود زنده‌ای ناشی می‌شوند که از روح و تن ترکیب یافته است.

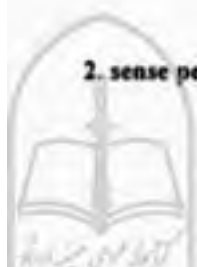
علم روح و تنزه آن از ادراک حسی

از دیدگاه افلوطین ادراک حسی^۲ آدمی بر دوگونه می‌باشد؛ یکی ادراک حسی ظاهری جسمانی و دیگری ادراک حسی باطنی روحانی. ادراک حسی ظاهری جسمانی که خاص موجود زنده است، تصاویر محسوسات را دریافت می‌کند و آنها را به قوه مفکره می‌دهد و اما ادراک حسی باطنی روحانی که خاص روح فردی است، تصاویری را که از درون یا از بیرون از کالبد مادی به او می‌رسد در اختیار قوه مفکره قرار می‌دهد.^۳

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که در آدمی چه چیزی ادراک حسی می‌کند و متوجه محسوسات می‌شود و نسبت به آنها علم و آگاهی حاصل می‌نماید؟ به عبارت دیگر، متعلق ادراک حسی ظاهری کدام یک از امور سه‌گانه روح، تن و

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله اول، فصل ۵، ص ۴۸.

۳. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله اول، فصل ۷، صص ۴۹-۵۰.



ترکیب روح و تن است؟ آیا ذات روح ادراک حسی می‌کند یا تن یا اینکه موجود زنده‌ای که از ترکیب روح و تن به وجود می‌آید؟^۱

افلوپتین بر آن است که آنچه دارای ادراک حسی ظاهری است و تصاویر محسوسات را دریافت می‌کند، نه روح است و نه تن بلکه شیء ثالثی است که از ترکیب آن دو به وجود می‌آید. بنابراین از دیدگاه وی اگر پرسیده شود «آن که ادراک حسی می‌کند، کیست؟»^۲ پاسخ داده می‌شود «آن که از ترکیب تن و روح پدید آمده است.»^۳

البته این به آن معنا نیست که روح آدمی خود را به تن داده باشد بلکه به این معنا است که روح آدمی نوعی روشنایی را با کیفیتی خاص به تن می‌بخشد و موجود تازه‌ای به عنوان مرکب از آن دو پدید می‌آید، طوری که متعلق ادراک حسی و تمام عواطف و تأثراتی می‌گردد که از محسوسات ناشی می‌شود.

به این ترتیب، موجود تازه‌ای که از ترکیب روح و تن به وجود می‌آید، به واسطه روح دارای ادراک حسی‌ای می‌گردد که صرفاً تصاویر و صور محسوسات را دریافت نماید. به عبارت دیگر، موجود زنده جدید صرفاً دارای ادراک حسی ظاهری است و از ادراک حسی‌ای که خاص ذات روح است، محروم می‌باشد.

نیروی ادراک حسی‌ای که در ذات روح می‌باشد، غیر از ادراک حسی‌ای است که در موجود زنده است. نیروی ادراک حسی موجود زنده متوجه محسوسات

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله سوم، فصل دوم، ص ۶۸۸

۲. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله اول، فصل ۷، ص ۴۹

۳. همان



است، به این معنا که از محسوسات تصاویری را دریافت می‌نماید اما نیروی ادراک حسی خاص روح هرگز متوجه محسوسات نمی‌شود بلکه تمام سعی و تلاش روح آن است که با نیروی ادراک حسی خاص خویش به تصاویری که موجود زنده از طریق ادراک حسی خاص خود کسب نموده است را به دست آورد، به عبارت دیگر، نیروی ادراک حسی روح دنبال کسب تصاویر معقول است و چون تصاویری که موجود زنده کسب می‌کند از نوع امور معقول است، می‌کوشد تا آنها را به دست آورد.

تصاویری که موجود زنده از طریق ادراک حسی خاص خود کسب می‌کند صرفاً تصاویر سایه‌واری از ادراک خاص روح است. ادراک خاص روح فردی که از لحاظ ماهوی حقیقی‌تر از ادراک موجود زنده است، بدون اینکه موجب تأثر یا انفعالی گردد، نظارهٔ صُوَر و تصاویر عالم معقول است، به طوری که روح آدمی به واسطهٔ آنها، موجود زنده، یعنی مرکب از روح و تن را هدایت و رهبری می‌نماید و منشأ تعقل و شهود باطنی در انسان می‌گردد.^۱

ادراک حسی خاص روح فردی صرفاً و منحصرأ با اشیاء و امور بیرون از ذات روح مرتبط است؛ اعم از اموری که در درون تن مادی روی می‌هند یا در بیرون از آن به وقوع می‌پیوندند. به عبارت دیگر، ادراک حسی خاص روح فردی نخست تصاویری را از درون یا از بیرون از بدن مادی به درون روح منتقل می‌نماید، آنها را در اختیار قوهٔ مفکرهٔ روح قرار می‌دهد و قوهٔ مفکره نیز تصاویر رسیده از ادراک حسی خاص روح را مانند تصاویری که از عقل به سوی روح

۱. همان، صص ۴۹-۵۰



منتقل می‌شود، رتق و فق می‌گردند، به این معنا که قوه عاقله و نیروی مفکره روح آدمی تصاویری که از بیرون از ذات روح فردی آدمی اعم از عقل یا بدن مادی واصل می‌گردد را نخست می‌آزماید، آن گاه آنها را یا به یکدیگر پیوند می‌دهد یا از هم جدا می‌سازد.^۱

قوه مفکره روح فردی به کمک آگاهی، به همه ادراکات و دریافت‌های جدید خود علم دارد و آنها را می‌شناسد و حتی آنها را با ادراکات قبلی خود می‌سنجد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که نیروی عاقله و قوه مفکره روح علاوه بر آگاهی به ادراکات خویش، آیا به ذات روح خود نیز علم دارد؟ به عبارت دیگر، آیا روح فردی به خویشتن خویش علم دارد؟ افلوپین بر آن است که روح فردی به ذات خود علم دارد اما «این کار را باید عمل عقل بدانیم»^۲ به این معنا که جزء متفکر روح فردی به ذات روح خود علم و آگاهی دارد و آن را کاملاً می‌شناسد.

سؤال دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا خود این نیروی مفکره و جزء اندیشنده روح فردی به ذات خود علم و آگاهی دارد و خویشتن خویش را دقیقاً و کاملاً می‌شناسد؟

افلوپین بر آن است که قوه تفکر و نیروی عقلانی روح فردی آدمی بالذاته به خویشتن خویش علم و آگاهی ندارد، بلکه صرفاً تصاویر و ادراکاتی که از عوالم معقول و محسوس به او می‌رسد را دریافت می‌کند و درباره آنها

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل دوم، ص ۶۸۸ (Ibid., vol.2, En.5, tr.3, ch.2)

۲. همان



می‌اندیشد و آنها را می‌آزماید و سپس همه را به هم می‌پیوندد یا از هم جدا می‌سازد.^۱ البته این امر به آن معنا نیست که جزء اندیشنده روح فردی هرگز به ذات خود علم پیدا نمی‌کند بلکه برعکس، جزء عقلانی روح فردی «باید بداند که اگر خود او عین آن چیزی باشد که می‌گوید و بیان می‌کند، خواهد توانست از این طریق خود را بشناسد.»^۲

۱. همان، ص ۶۸۹

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله سوم، فصل ششم، صص ۶۹۵-۶۹۴. (Ibid., vol.2, En.5, tr.3, ch.6)



بخش سوم

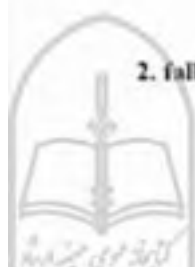
تکثر و تشابه ارواح

وحدت و کثرت ارواح

افلوپین قبل از بیان وحدت و کثرت ارواح و نفوس اعم از سماوی و ارضی، به این نکته مهم و اساسی، همچنان که قبلاً گذشت، توجه می‌دهد که در جهان معقولات و عالم علویات اُنوم دوم یعنی عقل کلی به دلیل این که از اُنوم اول یعنی واحد احد صادر شده است و همین طور اُنوم سوم یعنی نفس کلی که از ذات عقل کلی فیضان یافته است خود نیز باید واحد باشند اما برعکس، عقل‌هایی که از عقل کلی و ارواح و نفوسی که از روح کلی فیضان می‌یابند، متعدد و متکثر می‌باشند، از این رو، افلوپین می‌گوید «جهان معقول تنها حاوی تمام عقل و کل عقل نیست بلکه نیروهای عقلی و عقول یکایک موجودات نیز در آن جای دارند»^۱ و هنگام هبوط^۲ و سقوط ارواح فردی وارد جهان محسوسات می‌شوند و همین طور «روح نیز واحد و کثیر می‌باشد و ارواح کثیر از روح واحد برآمده باشند»^۳

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هشتم، فصل سوم، ص ۶۴۲ (Ibid., vol.1, En.4, tr.8, ch.3)

۳. همان



بنابراین از دیدگاه افلوطین در عالم معقولات و عالم مجردات تامه، علاوه بر عقل کلی که از ذات بسیط اَقنوم اول^۱ صادر شده است، عقول جزئی موجودات که از عقل کلی صادر می‌گردند وجود دارند، اما چون از عقل کلی روح کلی و نفس جهان فیضان می‌یابد، پس لازم می‌آید که از ذات روح جهان ارواح جزئی موجودات اعم از سماوی و ارضی و موجودات ارضی اعم از نباتی، حیوانی و انسانی نیز صادر گردد، طوری که افلوطین ارواحی که عالم معقولات هستند را به شهری جاندار تشبیه کرده و می‌گوید:

شهری جاندار را تصور کنیم که حاوی شهرک‌های جاندار متعددی است. البته روح شهر کل، کامل‌تر و قوی‌تر است، ولی این امر مانع از آن نیست که ارواح شهرک‌های کوچک‌تر نیز از حیث طبیعت با روح شهر کل برابر باشند، همچنان که از کل آتش نیز آتش‌های بزرگ و کوچک ناشی هستند.^۲

به عبارت دیگر، در جهان معقولات و عالم علوی از طرفی یک عقل واحدی وجود دارد که حاوی امکان همهٔ عقول موجودات است و از طرف دیگر، عقول متعددی وجود دارند که همراه روح فردی از عالم معقول و موطن اصلی خویش جدا شده و برای تدبیر کالبد جسدانی به عالم محسوس فرو می‌افتند. «به این سان، در



جهان معقول در یک سو عقل اصلی هست که همهٔ عقول را از حیث امکان حاوی است و در سوی دیگر، عقل‌های متعدد^۱ی که به سایر موجودات تعلق می‌گیرند. در عالم معقولات و علویات، روح کلی و نفس جهان نیز مانند عقل کلی یکی بیش نیست زیرا از اَقنوم دوم و عقل کلی که ذاتی واحد است، صادر شده است اما همین روحی که از عقل کلی فیضان یافته، در ذات خود مانند عقل کلی حاوی امکان همهٔ ارواح و نفوس فردی اعم از سماوی و ارضی می‌باشد، با این تفاوت که هستی عقل اعم از کلی و جزئی، تفکر صرف و اندیشیدن محض است اما هستی روح اعم از کلی و جزئی، تفکر و اندیشیدن محض نیست بلکه علاوه بر اندیشیدن، فعالیت دیگری مانند تدبیر بدن مادی و کالبد جسدانی نیز دارد.

بنابراین از دیدگاه افلوطین روح نیز مانند عقل می‌اندیشد اما «روح، عقل محض نیست بلکه مانند هر ذات دیگر عمل و فعالیت خاصی خود دارد»^۲ پس با این که مانند عقل «فعالیت روح خردمند اندیشیدن است، ولی در عین آن فعالیت منحصر به اندیشیدن نیست، وگرنه فرقی میان روح و عقل نمی‌بود»^۳ خواه اَقنوم و کلی باشند و خواه فردی و جزئی، از این رو، همچنان که بین عقل کلی و روح کلی تفاوت وجود دارد، بین عقول جزئی و ارواح جزئی نیز وجود خواهد داشت.

به این ترتیب، عقول و ارواح فردی از عقل و روح کلی صادر می‌شوند و وارد کالبد مادی موجود جاندار می‌شوند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که

۱. همان، ص ۶۲۲

۲. همان، ص ۶۲۳

۳. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رسالهٔ هشتم، فصل سوم، ص ۶۲۳



آیا در هر کالبدی یک روح وارد می‌شود یا بیش از یکی؟ به عبارت دیگر، آیا روح هر موجود جاننداری یکی است یا بیش از یکی؟

افلوطین بر آن است که^۱ در هر بدن و کالبدی اعم از نباتی، گیاهی و انسانی تنها و منحصرأ یک روح فردی وارد می‌شود، به این معنا که هر کالبدی صرفاً و منحصرأ یک روح فردی دارد نه بیش‌تر زیرا روح فردی پس از فرو افتادن در عالم محسوسات بدون این که به اجزا یا در اعضای بدن تقسیم شود، در تمام اجزا و اعضای تن موجود زنده وارد می‌گردد و همه آن بالتعمام در هر یک از اعضا جای می‌گیرد و آن را تدبیر می‌نماید، به این معنا که در هر عضوی از اعضای بدن جاندار و در هر جزئی از آن تمامی روح حضوری یکسان دارد. بنابراین از دیدگاه افلوطین «روح هر موجودی یکی است چون تمامی آن در همه جای تن حاضر است.»^۲

به این ترتیب، اولاً روح فردی هر موجودی اعم سماوی و ارضی و ارضی نیز اعم از نباتی، حیوانی و انسانی یکی بیش نیست. ثانیاً هر روحی از روح جهان صادر می‌گردد. ثالثاً روح جهان یکی است. رابعاً روح جهان بدون واسطه و ارواح فردی با واسطه روح جهان از کل روح فیضان می‌یابند. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که آیا همچنان که مصدر و مفیض همه ارواح اعم از جهانی و فردی یکی بیش نیست، ممکن است همه ارواح و نفوس، واحد و یکسان باشند؟

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله نهم، فصل اول، ص ۶۵۳

۲. همان



افلوپتین در پاسخ به سؤال فوق به صراحت اظهار می‌دارد که همه ارواح و نفوس اعم از جهانی و فردی یکی است نه بسیار و متعدد زیرا اولاً «روح من و تو از روح جهان سرچشمه می‌گیرد و اگر روح جهان یکی است، پس روح من و تو نیز باید یکی باشد و اگر روح جهان و روح من از کل روح - که یکی بیش نیست - سرچشمه می‌گیرند، پس همه ارواح باید یکی باشند»^۱

ثانیاً انسان‌ها در بسیای از احساسات مشترک هستند و همین اشتراک در احساس بر وحدت ارواح و نفوس آنها دلالت می‌کند. مثلاً آدمیان از مشاهده آلام و دردهای دیگران متألم می‌گردند و از شادی‌های آنها شادمان می‌شوند یا همه انسان‌ها طبیعتاً خواهان ایجاد رفاقت و دوستی با یکدیگر هستند و همین طور قدرت جادو دل‌های انسان‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌گرداند.^۲

ثالثاً همه ارواح هم از ایده صورت بهره‌مندند و هم از لحاظ ماهوی صورت‌اند و همه ارواح «از آن حیث که همه صورتند، یکی خواهند بود. این سخن به این معنی است که با وجود کثرت بدن‌ها روحی واحد در آنها است و پیش از این روح واحد که در بدن‌های متعدد ریخته شده است، روحی هست که در بدن‌ها ریخته نشده و آن روح واحد در بدن‌های کثیر، از او ناشی است همچون تصاویری از چیزی واحد در آینه‌های بسیار یا نقش‌های یک مهر در موم‌های بسیار.»^۳

۱. همان

۲. همان، ص ۶۵۴

۳. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله نهم، فصل چهارم، ص ۶۵۶



بنابراین بین همه ارواح و نفوس اعم از جهانی و فردی و فردی نیز اعم از سماوی و ارضی و ارضی نیز اعم از نباتی، حیوانی و انسانی وحدت و همسانی وجود دارد نه کثرت. زیرا «اگر وحدت ارواح را نپذیریم، کیهان نمی‌تواند یکی باشد و مبدأ واحد برای همه ارواح نمی‌توان یافت.»^۱

بر نظریه وحدت و همسانی ارواح و نفوس این اشکال پیش می‌آید که اگر همه ارواح و نفوس جانداران واحد و یکی باشند و هیچ کثرتی بینشان نباشد، لازم می‌آید که تمام امیال، مدرکات و احساسات همه موجودات ذی‌حیات واحد و یکی باشد و حال آن که این امر خلاف واقع است.

افلوطین برای بیان بهتر اشکال مزبور مثال‌هایی را به این شرح ارائه می‌نماید:

اگر من چیزی را به حس درمی‌یابم، دیگران نیز همان چیز را به حس دریابند و اگر من نیک‌آم، دیگران نیز نیک باشند و آن زمان که من به چیزی میل می‌کنم، دیگران نیز به همان چیز میل کنند و به طور کلی همه ما و کیهان ادراکی واحد و احساسی واحد داشته باشیم و وقتی که من تأثیری می‌پذیرم، کیهان نیز همان تأثیر را بپذیرد و همین طور اگر همه ارواح یکی باشند، چگونه ممکن است یکی خردمند باشد و دیگری بی‌خرد و جانوران با گیاهان فرق داشته باشند؟^۲

۱. همان، ص ۶۵۵

۲. همان، ج ۱، اتناذ چهارم، رساله نهم، فصل اول، صص ۶۵۴-۶۵۳



بنابراین همه ارواح و نفوس نمی‌توانند در همه جانداران اعم از سماوی و ارضی، عاقل و غیرعاقل یکی و یکسان باشند و در نتیجه، نظریه وحدت و همسانی ارواح و نفوس لایعنی و بی‌معنا می‌باشد.

پاسخ افلوطین به اشکال مقدر این است که اولاً^۱ وحدت ارواح و نفوس موجودات جاندار سبب عینیت و همانی آنها با یکدیگر نمی‌شود زیرا از کون و بودن یک چیز واحد در چیزهای مختلف و مکان‌های گوناگون، وحدت تأثیر آن چیز واحد در چیزهای مختلف لازم نمی‌آید، از این رو، حرکات، امیال و احساسات موجودات جاندار با یکدیگر در حالات و زمان‌های مختلف تفاوت دارد. «پس این سخن که روح من و روح تو یکی است و هر دو عین یکدیگرند، بی‌معنی نیست.»^۲

ثانیاً علاوه بر آنچه در معنادار بودن وحدت ارواح بیان شد، می‌تواند این مطلب را نیز افزود که حتی «از واقعه‌ای هم که در تنی روی می‌دهد، تمام موجود (صاحب) تن آگاه نمی‌گردد»^۳ چه رسد به این که انسانی از تأثرات و احساسات سایر انسان‌هایی که هیچ‌گونه اتصال و پیوستگی بینشان وجود ندارد نیز آگاه شود. البته شایان ذکر است که «آن سخن که تو باید بر تأثر من آگاه گردی، در صورتی درست می‌بود که تن من با تن تو پیوسته می‌بود و من و تو با هم واحدی می‌بودیم»^۴ و در غیر این صورت، اشکال مزبور بر نظریه وحدت ارواح و نفوس وارد نیست.

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله نهم، فصل دوم، ص ۶۵۴

۲. همان

۳. همان

۴. همان



بنابراین از دیدگاه افلوطین بین همه ارواح و نفوس جانداران سماوی و ارضی وحدت و یگانگی وجود دارد، به این معنا که همه آنها از ذاتی واحد و مصدری فارد فیضان یافته و صادر شده‌اند. البته وحدت ارواح و نفوس و داشتن مصدر یگانه و منشأ واحد به آن معنا نیست که هیچ کثرتی بین ارواح و نفوس وجود نداشته نباشد به عبارت دیگر، وجود وحدت بین ارواح نافی وجود کثرت بین آنها نیست زیرا بین امیال و احساسات جانداران مختلف اختلاف فراوانی وجود دارد و همین امر دلیل بر وجود کثرت در بین همه ارواح و نفوس جانداران می‌باشد.

به این ترتیب، از منظر افلوطین بین ارواح و نفوس موجودات زنده سماوی و ارضی هم وحدت و عینیت وجود دارد و هم کثرت و غیریت، به این معنا که همه آنها از مبدأ و ذات واحدی ناشی شده‌اند و هم از صورت، مفهوم و ایده کثرت بهره‌مند می‌باشند، پس این که گفته می‌شود بین ارواح و نفوس موجودات ذی‌روح وحدت وجود دارد، البته «وحدت روح به این معنا نیست که روح از کثرت بی‌بهره است، این حالت خاص ذوات علوی است بلکه وقتی که سخن از وحدت روح می‌گوییم، مرادمان این است که روح در عین حال، هم واحد است و هم کثیر، یعنی از یک سو از ذاتی که در بدن‌ها تقسیم می‌شود بهره دارد و از سوی دیگر، از تقسیم‌ناپذیر»^۱

البته این امر به آن معنا نیست که همه اجزای سه‌گانه روح قابل تقسیم هستند بلکه «آنچه در روح قسمت‌ناپذیر است، نیروی خردمندی است که در بدن‌ها تقسیم نمی‌شود، اما آنچه در بدن‌ها تقسیم می‌شود، هرچند خود واحد است، ولی چون در

۱. همان، صص ۶۵۵-۶۵۴



بدن‌ها تقسیم می‌گردد و سبب می‌شود که تن قادر به ادراک حسی شود، نیروی دیگر روح است. روح نیروی سومی هم دارد که به تن صورت می‌بخشد و آن را پدید می‌آورد، ولی این امر که روح دارای نیروها و قابلیت‌های مختلف است سبب نمی‌شود که روح واحد نباشد.^۱

تقسیم پذیری و تقسیم ناپذیری روح

سؤالی که در این بخش از فلسفه نوافلاطونی افلوپتین مطرح می‌گردد، این است که آیا روح فردی آدمیان که پس از فرود آمدن از عالم معقول وارد ابدان آنها می‌گردد، واحد و تقسیم‌ناپذیر باقی می‌ماند یا این که پس از جدا شدن از موطن اصلی خویش و فرو افتادن از عالم بالا و ورود در زندان تن آدمی منقسم و متکثر می‌گردد؟

افلوپتین بر آن است که تمام روح فردی، یعنی هم جزء عالی آن که در جهان معقول است و هم دانی آن که در جهان محسوس است، در عالم معقول مانند عقل کلی واحد و تقسیم‌ناپذیر است، اما برخلاف عقل از خویشتن خویش جدا می‌گردد و از عالم معقول به سوی عالم محسوس نزول می‌کند و وارد ابدان بشری می‌گردد و با این نزول خود و فرو افتادن در زندان تن آدمی منقسم و متکثر می‌گردد. به عبارت دیگر، براساس دیدگاه افلوپتین همه ارواح فردی در عالم معقول واحد و تقسیم‌ناپذیر بودند، به این معنا که همه ارواح فردی در آنجا با هم بودند و هیچ گونه فاصله مکانی بینشان وجود نداشت، اما ماهیت ارواح فردی اقتضا می‌کند که از



خویشتن خویش جدا شوند و از عالم معقول و موطن اصلی خویش به عالم محسوس فرو افتند و وارد گور تن آدمی شوند تا از این طریق تقسیم و متکثر شوند.^۱

بنابراین ارواح فردی با این که در عالم معقول واحد و نامنقسم بودند، اما با هبوط خود و فرو افتادن در گور ابدان انسانی منقسم و متکثر شدند. اما این امر به آن معنا نیست که ارواح فردی به طور کلی از موطن اصلی خویش جدا شده و بالتامام وارد ابدان انسان‌ها شده‌اند بلکه برعکس، بخشی از روحی فردی از خویشتن خویش جدا نمی‌گردد و برای همیشه در عالم معقول و موطن اصلی خود بدون تقسیم و تکثر و به صورت واحد و لایتغیر باقی می‌ماند و هرگز به جهان محسوس فرو نمی‌افتد و هیچ گونه ارتباطی با ابدان آدمیان نیز پیدا نمی‌کند.

به عبارت دیگر، روح فردی مانند نفس کلی و روح عالم از دو جزء عالی و برین و دانی و فرودین تشکیل یافته است^۲ جزء عالی روح فردی الی‌الابد و برای همیشه در عالم معقول و موطن اصلی خویش واحد و نامنقسم باقی می‌ماند و هرگز به عالم محسوس هبوط و سقوط نمی‌کند و هیچ ارتباطی هم با ابدان انسان‌ها ندارد، اما جزء دانی و فرودین آن از عالم معقول و از خویشتن خویش جدا شده و به عالم محسوس فرو می‌افتد و وارد ابدان آدمیان می‌گردد.

۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله اول، ص ۴۶۷

۲. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۳۹



سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا جزء دانی و فرودین روح فردی که به عالم محسوس فرود افتاده است، از هر جهت تقسیم می‌گردد یا این که از جهتی تقسیم می‌شود و از جهتی دیگر نامنقسم باقی می‌ماند؟

افلوپین بر آن است که جزء فرودین روح فردی که وارد تن آدمی می‌گردد، از جهتی تقسیم می‌شود و از جهتی دیگر تقسیم نمی‌شود، به این معنا که جزء دانی و فرودین روح فردی که با ورود به ابدان آدمیان تقسیم می‌گردد، به نحو نامنقسم تقسیم می‌شود نه به نحو منقسم، به عبارت دیگر، جزء دانی روح فردی بدون آن که تقسیم گردد تقسیم می‌شود، به این معنا که جزء فرودین روح فردی از آن جهت که بالتمامه وارد تمام تن آدمی می‌گردد و در آن سکنی می‌گزیند هرگز تقسیم و متکثر نمی‌گردد، اما از آن جهت که به درون همه اجزای تن آدمی وارد می‌گردد، منقسم و متکثر می‌شود.^۱

افلوپین جدا شدن و فرو افتادن جزء فرودین ارواح فردی را به گسترش روح فردی از عالم معقول تا عالم محسوس و ورودشان به ابدان انسان‌ها قلمداد نموده و گسترش آن از عالم معقول تا عالم محسوس را به گسترش اشعه یک دایره تشبیه کرده و اظهار می‌دارد که همچنان که شعاع‌های یک دایره از مرکز به همه نقاط محیط آن گسترش می‌یابد، روح فردی نیز در عالم معقول واحد و نامنقسم است و در عین حال، از جهان معقول تا عالم محسوس گسترش یافته و وارد ابدان انسان‌ها می‌گردد و به این نحو منقسم و کثیر می‌شود.^۲

۱. دوره آثار افلوپین، ج ۱، اتناد چهارم، رساله اول، ص ۴۶۸

۲. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله اول، ص ۴۶۷



افلوطین در راستای تبیین، تشریح و تفهیم هر چه بهتر و بیش‌تر نظریه وحدت و کثرت ارواح فردی، ذوات را از حیث وحدت و کثرت یا تقسیم‌پذیری و تقسیم‌ناپذیری به چهار نوع به شرح ذیل تقسیم می‌نماید:

نوع اول: مادیات و محسوسات. محسوسات ذواتی‌اند که بالذاته از اجزایی ترکیب یافته و به اجزایی نیز تقسیم می‌گردند زیرا اولاً دارای اجزا هستند. ثانیاً دارای بُعدند. ثالثاً دارای مکان می‌باشند. پس این نوع از ذوات باید از آغاز پیدایش تقسیم‌پذیر باشند، به این معنا که هیچ جسمی نیست که بالذاته و از آغاز تکون تقسیم‌پذیر نباشد. چنین ذاتی که از آغاز پیدایش خود قابل تقسیم و تکثیر است، صرفاً و منحصراً در عالم محسوسات یافت می‌گردد.

نوع دوم: اَقْنوم و اصل واحد. واحد یا احد ذاتی است که اولاً دارای اجزا نیست زیرا داشتن اجزا مستلزم ترکیب است و ترکیب با ذات بسیط واحد او سازگار نیست. ثانیاً دارای هیچ گونه بُعدی حتی در تصور آدمی نیست. ثالثاً دارای مکان نیست زیرا مکان داشتن مستلزم مادی بودن است و این امر منافی ذات واحد بسیط او است. رابعاً در هیچ چیزی نیست. خامساً بر بالای همه چیز قرار دارد. سادساً چیزهای دیگر بدون آن نمی‌توانند وجود داشته باشند. سابعماً همیشه و دایم در یک حال است زیرا همه چیز از ذات بسیط او صادر گردیده و وابسته به آن می‌باشد. ثامناً چیزهایی که پس از او قرار دارند، در او مشترک و از او بهره‌مند می‌باشند. مانند اشعه دایره همه از مرکز صادر می‌گردند و از هر جهت معلق و وابسته به آن می‌باشند، از این رو، موجودات پس از واحد نیز از واحد صادر و به آن وابسته و از آن



بهره‌مند می‌باشند. بنابراین واحد ذاتی است که نه از اجزایی ترکیب یافته و نه به اجزایی تقسیم می‌گردد.

نوع سوم: صورت جسمیه. صورت جسمیه ذاتی است که در آغاز تکوّن و پیدایش، تقسیم و تکثیر نمی‌گردد اما هنگام عروض بر اجسام و در ارتباط با آنها تقسیم و متکثر می‌شود. به این نحو که هنگامی که اجسام تقسیم می‌گردند، صورت نیز با آنها تقسیم می‌شود، اما برخلاف جسم هنگامی که تقسیم می‌شود، تمام آن در هر جسمی قرار می‌گیرد، به عبارت دیگر، هنگامی که به تبع هر جسمی تقسیم و تکثیر می‌گردد، همان می‌ماند که از آغاز پیدایش بود اما این امر به آن معنا نیست که بین اقسام صُور متکثره ارتباطی برقرار است بلکه برعکس، بین صُور منقسمه اجسام بینونت و جدایی کاملی وجود دارد.

نوع چهارم: نوع چهارم از انواع ذوات اربعه از حیث وحدت و کثرت یا تقسیم‌پذیری و تقسیم‌ناپذیری روح فردی است. روح فردی از لحاظ تقسیم‌پذیری و تقسیم‌ناپذیری بین اُنوم واحد که به هیچ وجه من الوجوه تقسیم نمی‌گردد و جسم که از هر جهت قابل تقسیم و تکثیر است قرار دارد، به این معنا که روح فردی در ارتباط با اُنوم و اصل واحد هرگز تقسیم نمی‌گردد زیرا خاصیت تقسیم‌ناپذیری را از ذات واحد بسیط او گرفته است، اما در ارتباط با ذات خویش و ابدان مادی آدمیان تقسیم می‌گردد زیرا از ذات و خویشتن خویش بیرون می‌آید و از عالم معقول جدا می‌شود و راهی عالم محسوسات می‌گردد و در ابدان آدمیان جای می‌گیرد.^۱

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله دوم، فصل اول، ص ۲۷۴-۲۷۳



به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین روح فردی جوهری است که در عالم معقول در مجاورت جوهر تقسیم‌ناپذیر قرار دارد اما جزء فرودین آن از ذات و خویشتن خویش جدا می‌گردد و وارد ابدان انسان‌ها می‌شود و از این طریق تقسیم و متکثر می‌گردد، اما جزء برتر و عالی‌تر روح فردی هرگز تقسیم نمی‌گردد زیرا هیچ ارتباطی با عالم محسوسات و اجسام بشری ندارد.

البته مطلب فوق، همچنان که گذشت، به آن معنا نیست که جزء فرودین روح فردی مانند جسم یا صورت جسمیه هنگام تقسیم وحدت خود را از دست بدهد بلکه برعکس، روح فردی هنگام تقسیم و تکثیر وحدت خود را از دست نمی‌دهد و به معنای واقعی کلمه تقسیم نمی‌شود زیرا وحدت آن مانند وحدت اجسام وحدت اتصال نیست که جزئی از آن اینجا باشد و جزئی دیگر آنجا بلکه هر جا وارد می‌گردد، تمام آن وارد می‌شود نه بخشی از آن.

بنابراین تقسیم‌پذیری جزء فرودین روح فردی به این معنا است که وقتی که در بدنی وارد می‌شود، در همه اجزای آن قرار می‌گیرد و تقسیم‌ناپذیری آن به این معنا است که در همه اجزای بدن تمام آن است نه جزئی از آن و در هر جزئی از بدن نیز تمام آن است و نه جزئی از آن.

دلیل مطلب آن است که روح فردی مانند جسم بُعد و اندازه ندارد تا بین اقسام آن بینونت و جدایی کاملی ایجاد شود و به همین دلیل است که روح فردی در هر چیزی که دارای بُعد و اندازه است می‌تواند وارد شود، پس روح فردی در همه جا هست؛ هم اینجا و هم جای دیگر. البته این امر به این معنا نیست که جزئی از آن



اینجا است و جزئی دیگر در جای دیگری باشد بلکه همه آن هم اینجا است و هم جای دیگر.

بنابراین از دیدگاه افلوپین جزء فرودین روح فردی هم تقسیم می‌شود و هم تقسیم نمی‌شود. روح فردی از آن جهت که تقسیم می‌گردد غیر از آن جهتی است که تقسیم نمی‌گردد زیرا از آن جهت که تمام ذات او برای همیشه در نزد خود باقی می‌ماند هرگز تقسیم نمی‌گردد، اما در ارتباط با ابدان انسان‌ها تقسیم می‌گردد زیرا ابدان آدمیان نمی‌توانند روح فردی را به دلیل تقسیم‌پذیری ذات خود به صورت نامنقسم بپذیرند زیرا جسم از آغاز تکوین و پیدایش خود قابل تقسیم بود، پس هرگاه خود تقسیم می‌گردد باید چیزی را که می‌پذیرد و قبول می‌کند نیز قابل تقسیم باشد، از این رو، ابدان آدمیان ذات روح فردی را نیز به صورت تقسیم‌شده می‌پذیرند.^۱

دلیل مطلب این است که اگر روح فردی هنگام جدا شدن از عالم معقول و فرو افتادن در عالم محسوسات و قرار گرفتن در زندان تن آدمی تقسیم نشود و به صورت ذاتی واحد باقی بماند، لازم می‌آید تمام اعضا و اجزای کالبد و بدنی که آن را پذیرفته است، دارای روح نگردد بلکه تنها مرکز آن دارای روح گردد و سایر اجزای آن بی‌روح بمانند، پس برای این که تمام اعضا و اجزای بدن آدمی صاحب روح شود، روح فردی باید تقسیم گردد. بنابراین از دیدگاه افلوپین روح فردی هم واحد است و هم کثیر، هم تقسیم می‌شود و هم تقسیم نمی‌شود.^۲

۱. همان، ص ۲۷۵

۲. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله دوم، فصل اول، صص ۲۷۷-۲۷۶



تشابه ارواح با یکدیگر

مسأله‌ای که در این بهره از فلسفه نوافلاطونی افلوطنین مطرح می‌شود، این است که آیا ارواح و نفوس اعم از روح فردی و نفس جهان و ارواح سایر موجودات ذی‌روح متجانس و متشابه‌اند یا متخالف و متنافر؟ به عبارت دیگر، آیا همه ارواح از لحاظ ذاتی و ماهوی شبیه و نظیر یکدیگر و همه از یک نوع می‌باشند، یعنی همه ارواح از یک روح واحدی ناشی شده‌اند و همه به آن یک روح یا کل روح تعلق دارند یا این که از یک روح واحد ناشی نشده، در نتیجه، هیچ گونه همانندی و شباهتی هم بین آنها وجود ندارد بلکه هر یک از آنها از لحاظ ذاتی و ماهوی مفایر و منافر دیگری می‌باشد؟

افلوطنین بر آن است که همه ارواح اعم از ارواح فردی آدمیان، روح عالم و ارواح سایر موجودات صاحب روح متشابه، متجانس و از نوع واحدی فیضان یافته و صادر شده‌اند، به این معنا که همه ارواح وابسته و متعلق به یک روح یا کل روح هستند، اما کل روح که منشأ و مصدر همه آنها است، وابسته و متعلق به هیچ چیزی نیست زیرا کل روح به عنوان صانع و سازنده ارواح فردی صاحبان روح، جوهر و خالق ارواح است و هیچ جوهری وابسته و متعلق به چیزی نیست.

بنابراین از دیدگاه افلوطنین در جهان معقول جوهر روحانی واحدی وجود دارد که متعلق و وابسته به هیچ چیزی نیست و همه ارواحی که به نوعی به ابدان و اجسامی اعم از انسانی و غیرانسانی تعلق و وابستگی دارند، از ذات آن جوهر نشأت گرفته‌اند و او خالق و آفریننده آنها است، از این رو، هیچ گونه تضاد و تخالفی بین هیچ یک از ارواح وجود ندارد، از این رو، تعلق و وابستگی همه ارواح و نفوس به



ابدان و اجسام انسانی و غیرانسانی دایمی و ذاتی نیست بلکه ارواح موجودات پس از صدور از خالق و مصدر خویش، یعنی کل روح به طور موقت و عرضی به ابدان تعلق می‌گیرند زیرا پس از مدتی به جهان معقول و موطن اصلی خویش باز می‌گردند.^۱

به این ترتیب، همه ارواح اعم از روح جهان و ارواح فردی از روح واحدی صادر و ناشی می‌گردند و آن روح واحد برای همیشه در نزد خود ثابت و ساکن است و هرگز در هیچ کالبدی وارد نمی‌گردد، اما همه ارواح به آن مبدأ واحد و منشأ ثابت خود متصل و مرتبط می‌باشند و در عین حال در جسم و بدنی خاص اعم از انسانی و غیرانسانی وارد می‌شوند و با آن پیوند ویژه‌ای می‌یابند.

افلوپین روح کل و نحوه تقسیم آن را به روشنایی‌ای تشبیه کرده که بر خانه‌های متعددی می‌تابد و اظهار می‌دارد که همچنان که روشنایی از آن جهت که بر خانه‌های متعددی می‌تابد، به انوار گوناگونی تقسیم می‌گردد، اما از آن جهت که نور است هرگز وحدت خویش را از دست نمی‌دهد و برای همیشه تقسیم‌نشده نزد خویش باقی می‌ماند. همچنین ارواح گوناگونی که از روح کل برمی‌آیند و وارد کالبدهای گوناگونی می‌گردند، اقسام کل روح می‌باشند، به این معنا که کل روح از جهت منشئیتش برای ارواح تقسیم می‌گردد، اما از آن جهت که کل روح است، هرگز تقسیم نمی‌گردد و برای همیشه واحد، ثابت و ساکن باقی خواهد ماند.^۲

۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله سوم، فصل دوم، ص ۴۸۲

۲. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله سوم، فصل چهارم، ص ۴۸۶



سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که اگر منشأ و مصدر همه ارواح و نفوس، روح واحدی است و همه آنها از لحاظ ماهوی شبیه و نظیر هم می‌باشند، پس چرا جسم کیهان را روح جهان خلق نمود نه روح فردی، زیرا همه ارواح از جهت شباهتی که با یکدیگر دارند باید بتوانند خالق کیهان باشند؟ به عبارت دیگر، چرا روح جهان خالق عالم محسوسات است، اما ارواح فردی باید وارد کالبدهای سایر موجوداتی شوند که هرگز خالق آنها محسوب نمی‌گردند؟

افلوطین در پاسخ به اشکال فوق ادله‌ای را به شرح ذیل ارائه می‌دهد تا انتساب مخلوقیت عالم محسوسات به روح دانی جهان و وصف آفرینندگی آن را اثبات نماید:

دلیل اول: روح جهان هنگامی که از کل روح ناشی شد هرگز از کل روح جدا نشد بلکه در حالی که در عالم معقول ثابت و ساکن بود، با جامه کالبد عالم محسوس پوشانده شد، ولی ارواح فردی پس این که از کل روح صادر شدند، از آن جدا شده و وارد کالبدی شدند که از پیش برایشان آماده شده بود. به عبارت دیگر، روح جهان همیشه در نزد خویش ثابت و ساکن باقی می‌ماند و مخلوقاتش به سوی او می‌روند، اما ارواح فردی به عالم محسوسات تنزل می‌کنند و به ابدانی وارد می‌شوند که قبلاً برایشان آماده شده است، از این رو، روح جهان نسبت به ارواح فردی توانایی و شایستگی بیش‌تری برای آفریدن عالم محسوس را دارد.

دلیل دوم: روح جهان یا نفس عالم به کل عقل یا عقل کلی نظر دارد، اما ارواح فردی به عقول فردی‌ای می‌نگرند که از عقل کلی ناشی شده‌اند، از این رو، روحی



که به عقل کلی می‌نگرد، نسبت به ارواحی که به عقول فردی نظر می‌کنند برای آفریدن عالم جسمانی اولی و شایسته‌تر است.

دلیل سوم: ارواح فردی نیز مانند روح جهان توانایی و شایستگی خلق کالبد عالم جسمانی را داشتند، اما پیش از آن که ارواح فردی از کل روح ناشی شوند، روح جهان کالبد کیهان را آفریده بود، از این رو، امکان آفریدن آن برای ارواح فردی منتفی شد.

دلیل چهارم: دلیل چهارم اولویت آفرینندگی روح جهان نسبت به ارواح فردی که در واقع بهترین دلیل و محکم‌ترین پاسخ به اشکال نیز می‌باشد، این است که روح جهان به دلیل آن که با عالم معقول پیوند و اتصال نزدیکی دارد، شایستگی آفریدن عالم محسوسات را به خود اختصاص داده است زیرا روحی که با عالم معقول ارتباط بیش‌تری داشته باشد، نیرو و توانایی بیش‌تری نسبت به ارواحی که ارتباط و پیوستگی کم‌تری با عالم معقول دارند، آسان‌تر از سایر ارواح می‌تواند جهان محسوسات را بیافریند.^۱



۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله سوم، فصل ششم، ص ۴۸۸

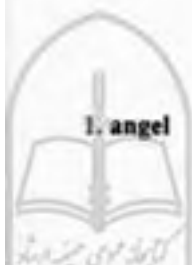
بخش چهارم

هبوط روح فردی از عالم معقول

فرشته نگهبان روح فردی

براساس فن روح‌شناسانه فلسفه نوافلاطونی افلوطین بر هر یک از ارواح فردی و نفوس آدمی فرشته‌ای گماشته می‌شود که آن را پس از ترک تن مادی و کالبد جسدانی راهنمایی و رهبری می‌کند و اعمال و رفتار او را قبل از ترک تن زیر نظر می‌گیرد و نگهبان و حافظ او می‌شود، از طرف دیگر، بر پایه دیدگاه افلوطین روح آدمی علاوه بر جزء پست و فرومایه دارای جزء عاقل و خردمند و اصل مؤثر نیز می‌باشد.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا فرشته نگهبان روح آدمی همان اصل مؤثر و جزء برتر و خردمند روح آدمی نیست؟ اگر عین آن نیست، پس چه تفاوت‌هایی با آن دارد و سرانجام این که آیا قبل از ورود در تن مادی آن را انتخاب می‌کند یا پس از ورود در تن؟



افلوپین بر آن است که اولاً فرشته راهنما و روح نگهبان نفس آدمی روحی است که برتر از جزء خردمند و قبل از اصل مؤثر روح قرار دارد، اما جزء خردمند روح آدمی فرودست او و پس از او قرار دارد.

ثانیاً فرشته نگهبان هیچ گونه عملی انجام نمی‌دهد بلکه صرفاً اصل مؤثری را که در ما عمل می‌کند، زیر نظر می‌گیرد. به تعبیر دیگر، فرشته نگهبان اصل عمل‌کننده نیست بلکه اصل ناظر است. بنابراین اصل مؤثر و جزء عاقل و خردمند روح آدمی عمل‌کننده است، اما فرشته نگهبان که اشرف از آن است، نظارت‌کننده اعمال و رفتارهای جزء خردمند روح آدمی است.

ثالثاً روح آدمی قبل از ورود در تن مادی و آغاز زندگی در جهان محسوس فرشته ناظر و نگهبان خود را انتخاب می‌نماید، اما هرگز نمی‌تواند جزء خردمند و اصل مؤثر خود را انتخاب نماید زیرا جزء خردمند با روح جهان به ارواح آدمیان اعطا می‌نمایند، از این رو، هرگز در معرض انتخاب روح آدمی قرار نمی‌گیرد، پس روح آدمی در مسئله اصل مؤثر هیچ گونه اختیاری ندارد، اما در گزینش فرشته نگهبان مختار است.

رابعاً اصل مؤثر و جزء خردمند روح آدمی پس از به پایان رسیدن زندگی روح در جهان محسوس و جدایی روح از بدن دیگر نمی‌تواند روح آدمی را در حال تجرد از تن مادی رهبری نماید زیرا اصل مؤثر تنها در این جهان و با حضور روح آدمی در بدن جسمانی می‌تواند عمل نماید و روح را رهبری کند، اما پس از این سه روح آدمی^۳ تن مادی و جسد جسمانی را ترک نمود و به عالم معقول پر کشید و در آنجا ماوی گرفت و مسکن گزید، وظیفه رهبری روح را به فرشته راهنما واگذار می‌نماید.



سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که فرشته راهنما در کجای این عالم قرار دارد؟ آیا در درون روح آدمی مسکن گزیده است یا در بیرون از آن سکنی دارد و از آنجا روح را رهبری و هدایت و بر اعمال و رفتار آن نظارت می‌کند؟ به عبارت دیگر، آیا فرشته راهنما با روح و مال روح است یا نه با روح است و نه مال آن؟ به عبارت بهتر، آیا فرشته راهنما گسسته از روح است یا پیوسته و متصل به آن؟

افلوطین بر آن است که فرشته راهنما و ملک حافظ روح و ناظر بر آن نه مطلقاً در درون روح فردی است و نه کلاً بیرون از آن در مکانی خاص قرار دارد. به عبارت دیگر، فرشته نگهبان نه کاملاً گسسته از روح آدمی است و نه تماماً پیوسته به آن بلکه هم با روح و مال آن است و هم بیرون از روح. فرشته راهنما از آن جهت که آدمی آن را روح خود می‌داند مال خود آدمی و پیوسته به روح او است، اما از آن جهت که آدمی از ترکیب روح و جسم تشکیل شده است و به عنوان موجودی خاص و معین مطرح است و زندگی خاص و ویژه‌ای را تحت رهبری و راهنمایی فرشته نگهبان سپری می‌نماید نه مال او است و پیوسته با او.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین فرشته نگهبان روح آدمی و رهبر حیات و زندگی او نه کاملاً بیرون از ذات انسان است و نه یکسره همراه و متصل به ذات او بلکه در بالای سر او قرار دارد که بهترین جا است و از آنجا بر حیات آدمی نظارت و او را در زندگی خویش رهبری می‌نماید، طوری که نه می‌گذارد آدمی از مقام خود آن قدر تنزل یابد تا در شرور و بدی‌ها گرفتار گردد و نه روا می‌دارد که آدمی از نظر



مقام هم‌سطح او گردد یا از آن برتری جوید زیرا آدمی در حیات خود نمی‌تواند جز آنچه بود گردد.^۱

بنابراین از دیدگاه افلوپین فرشته راهنما در بالای سر انسان روح او را هدایت و رهبری می‌نماید. اما آیا فرشته نگهبان همیشه و در همه اوضاع و احوال در انجام وظیفه محوله خویش، یعنی نظارت و هدایت روح آدمی، توفیق می‌یابد یا خیر؟ افلوپین معتقد است که فرشته راهنما در انجام وظایف محوله خویش موفق می‌شود، اما نه در همه اوضاع و احوال بلکه گهگاه توفیق انجام وظیفه از او سلب می‌گردد زیرا خالق روح فردی چنان استعدادی به آن عنایت نموده است که در اوضاع و احوال معین دارای ذات و ماهیتی، حیات و زندگی، خلق و خوی و خصال معینی است.

مطلب دیگر این است که از دیدگاه افلاطون ارواح زشت و شریر فردی پس از جدایی از بدن و ترک آن توسط فرشته راهنما به جهان اموات برده می‌شود. سوآلی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا فرشته راهنما روح فردی را هنگام مرگ ترک می‌گوید یا این که همراه آن می‌ماند؟

افلوپین بر آن است که روحی که شریر و بد است و توانایی صعود به عالم معقول را ندارد، در فاصله میان مرگ و تولد بعدی یعنی حلول در بدنی دیگر کیفر اعمال زشت خود را می‌بیند، در این فاصله که روح شریر^۲ کیفر اعمال خود را

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله چهارم، فصل پنجم، ص ۲۵۲-۲۵۱. (Ibid., vol.1, En.3, tr.4, ch.5)

2. Evil spirit



می‌بیند، فرشته راهنما حاضر و ناظر کیفر او است تا این که روح کیفردیده در بدنی دیگر وارد شود.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که آیا ارواحی که در ابدان حیوانات وارد می‌گردند، فرشته‌ای دارند یا خیر؟ افلوطین بر آن است که هر روح فردی اعم از ارواحی که در کالبد انسان وارد می‌گردند یا روحی که پس از کیفر وارد کالبد حیوانات می‌شوند دارای فرشته نگهبان می‌باشند، با این تفاوت که فرشته‌ای که بالای سر روح شریری که در کالبد حیوان وارد می‌شود، شریر و ابله است.^۱

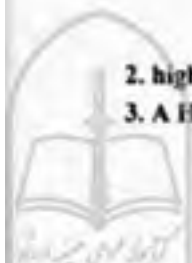
ورود روح فردی در بدن

از دیدگاه افلوطین ارواح فردی که از نفس عالم فیضان می‌یابند و صادر می‌شوند^۲، پس صدور از عالم معقول و موطن اصلی خود به ابدان مادی و کالدهای جسدانی اعم از سماوی و ارضی در عالم محسوسات و جهان مادیات وارد می‌شوند. البته «چون هستی بر دو گونه است؛ یکی معقول است و دیگری محسوس، پس برای روح بهتر آن است که در جهان معقول بماند. ولی از سوی دیگر، برای او ضروری است که از جهان محسوس نیز بهره‌ور شود زیرا اقتضای طبیعتش چنین است.»^۳ و همین طور «ارواح ما مجبورند بدن‌هایی ناقص‌تر از تن جهان را اداره کنند. ناچارند به اعماق تن راه بیابند. به‌راستی بر آن حکومت کنند، وگرنه عناصر

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله چهارم، فصل ششم، ص ۳۵۵

2. higher

3. A History of philosophy, vol.1, p.468 (ص ۵۳۹ ج ۱، تاریخ فلسفه، ج ۱)



تشکیل دهنده تن از هم می‌باشند و هر یک در جایی که خاص آن است، باز می‌گردند.^۱ بنابراین «تن‌های ما به مراقبتی دقیق‌تر و پرزحمت‌تر احتیاج دارند زیرا در معرض آثار و عوامل بیرونی هستند»^۲ از طرف دیگر، با ورود خود در کالبد جسدانی خود را اسیر زندان دنیوی و گرفتار قفس بدنی و مادی می‌کند «چنان که می‌گویند تن گور او است و همچون زنجیری بر دست و پای او و انواع مصایب و بدبختی‌های تن را تحمل می‌کند و در بندها و میل‌ها و ترس و شهوت^۳ گرفتار است و جهان برایش غار و زندان است.»^۴

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ارواح فردی چگونه و از چه طریقی وارد ابدان مادی و کالدهای جسمانی می‌شوند؟ آیا مستقیم از عالم معقول و موطن اصلی وارد ابدان مادی می‌گردند یا این که مراحل را طی می‌نمایند؟ آیا هر روحی برای نخستین بار است که وارد بدن مادی می‌گردد یا این که برخی از آنها به دلایلی قالب‌های مادی را عوض می‌کنند؟

افلوپین در پاسخ به سؤال مزبور، همچنان که گذشت، نخست به بررسی و تحقیق در باب طرق گوناگونی می‌پردازد که روح فردی می‌تواند وارد تن مادی و کالبد جسدانی شود. از دیدگاه وی برای ورود روح فردی در بدن مادی دو راه به شرح ذیل وجود دارد:

راه اول: روح فردی برای نخستین بار از عالم معقول وارد بدن جسمانی گردد.

۱. دوره آثار افلوپین، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هشتم، فصل دوم، ص ۶۴۱

۲. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هشتم، فصل دوم، ص ۶۴۱

۳. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هشتم، فصل سوم، ص ۶۴۲



راه دوم: روح فردی کالبدی را که در آن قرار دارد، به دلیل زوال و فرسودگی کالبد آن را ترک کند و به دلیل آلودگی ذات خویش به تعلقات مادی و آرایش‌های دنیوی وارد تنی دیگر از همان نوع یا از نوعی دیگر گردد.^۱

راه اول، نخستین پیوند و ارتباط روح فردی با کالبد جسمانی است اما راه دوم برعکس راه اول، روح از عالم معقول وارد بدن نمی‌شود بلکه پس از ترک کالبد مادی وارد کالبدی دیگر می‌شود که متناسب با ذات و درون او است، به این معنا که روح فردی پس از زوال و فساد کالبدی که در آن جای داشت، بنا به دلایلی وارد کالبدی دیگر گردد.

به این ترتیب، از منظر افلوطین روح فردی اعم از ارواح سماوی و ارواح ارضی یا نخستین بار از عالم معقول وارد کالبدی خاکی و جسمانی می‌گردد، به این معنا که قبل از ورود در کالبد جسمانی و تن مادی هیچ ارتباط و پیوستگی با آن نداشته است یا این که هم‌اکنون در بدن و کالبدی خاکی سکنی گزیده است، اما با زوال و فساد بدن از آن جدا می‌شود و وارد بدن و کالبد جدیدی می‌شود که متناسب با آن است و به دلیل سنگینی بار گناه و معصیت از عروج و صعود به عالم معقول و موطن اصلی باز می‌ماند و وارد کالبدی دیگر می‌گردد^۲ و در واقع قالبی را برای درآمدن به قالبی دیگر ترک می‌گوید و به اصطلاح قالب عوض می‌کند.

بنابراین افلوطین در باب ورود روح فردی آدمی در کالبد جسمانی بر آن است که روح فردی، اعم از آسمانی و زمینی، هنگامی وارد بدنی می‌گردد که خواه برای

۱. همان، ج ۱، اتناذ چهارم، رساله سوم، فصل نهم، ص ۴۹۳

۲. همان، ج ۱، اتناذ چهارم، رساله سوم، فصل پانزدهم، ص ۵۰۱



نخستین بار باشد که روح فردی وارد جهان محسوس و ابدان مادی می‌گردد و خواه به دلیل سنگین‌باری و فرو ماندن از صعود و عروج به سوی عالم معقول و موطن حقیقی و اصلی خود قصد تعویض کالبدی را داشته باشد، بدنی متناسب با حالات و ویژگی‌های آن از سوی روح دانی جهان خلق و آماده و مهیا شده باشد. از این رو، روح فردی و مکان و منزل جسمانی آن باید از جهت حالات و خصوصیات خود هم‌نوع و یکسان باشند تا روح بتواند در آن وارد شود. به عبارت دیگر، روح فردی وارد کالبدی می‌شود که از حیث حالات و از جهت خصوصیات و ویژگی‌ها همانند او باشد و به همین دلیل روحی وارد کالبد آدمی می‌شود و روحی وارد کالبد حیوانی می‌شود که متناسب با حالات و ویژگی‌های درونی او است.^۱

سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که روح فردی که امری مجرد، روحانی و معقول است چرا، چگونه و از چه طریقی از عالم معقول و موطن حقیقی و اصلی خویش جدا می‌شود و هبوط و تنزل می‌یابد، آن گاه در عالم محسوسات و موجودات کیهانی فرود می‌آید و وارد کالبدی جسمانی و قالبی جسدانی می‌گردد؟

از دیدگاه افلوپین چیزی که روح فردی را از عالم معقول و موطن اصلی خویش به سوی کیهان و عالم محسوسات حرکت می‌دهد و به غربتی موقت به پیش می‌راند و آن را مجبور می‌سازد تا به پیروی از نظم و نظامی که بر عالم معقول و محسوس حاکم و غالب است روی به سوی کالبدی مادی، اعم از سماوی و ارضی، و متناسب با حالات و خصوصیات درونیش آورد و برای مدتی معین و معلوم وارد آن

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله سوم، فصل دوازدهم، ص ۲۹۹



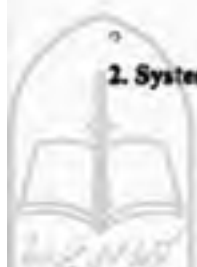
شود و در آن سکنی گزینند و با اجزای آن پیوند خورد، تقدیر قطعی و سرنوشت ثابت و لایتغیر است.

به این ترتیب، هر گاه زمانی که از سوی تقدیر و سرنوشت ثابت و قطعی برای روح فردی مقدر شده است، فرا رسد، خودبه‌خود و بی‌فاصله و بدون وقفه از عالم معقول و موطن اصلی و حقیقی خویش هبوط می‌کنند و تنزل می‌یابند و در کیهان و جهان محسوسات فرود می‌آید و وارد کالبد مناسبی می‌شود که از سوی روح دانی عالم محسوس برای آن آماده و مهیا شده است. «البته روح نیز به کلی در تن فرو نمی‌رود بلکه جزء بهتر و والاترش همیشه در جهان معقول می‌ماند»^۱ و جزء دانی و هست آن وارد بدن مادی و کالبد جسدانی می‌شود.

البته مطلب فوق به آن معنا نیست که ارواح فردی بالاجبار و اضطرار از عالم معقولات و موطن اصلی خویش جدا می‌گردند و به سوی عالم محسوسات تنزل می‌یابند و وارد ابدان مادی می‌شوند زیرا در امر هبوط و فرود ارواح فردی از موطن اصلی نه اجبار به معنای منافر طبع در کار است و نه اختیار به معنای انتخاب مسیر حرکت بلکه از آنجایی که ارواح فردی، همچنان که گذشت، تابع کل نظام عالم^۲ می‌باشند، سرنوشت حتمی و تقدیر قطعی موجب می‌شود تا مطابق قانونی معین از عالم معقول به سوی عالم محسوس فرود می‌آیند و وارد ابدان جسمانی گردند.^۳

۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله هشتم، فصل هشتم، ص ۴۴۸

۳. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله سوم، فصل سیزدهم، صص ۵۰۰-۴۹۹



مطلب دیگر این است که آیا ارواح فردی هنگامی که از عالم معقول و موطن اصلی خویش به طور موقت جدا می‌گردند و توسط تقدیر لایتغیر و سرنوشت حتمی به سوی کیهان و عالم محسوسات به پیش رانده می‌شوند، مستقیم و بلاواسطه وارد ابدان زمینی و کالدهای جسمانی و خاکی آدمیان می‌گردند یا این که ورود آنها در ابدان زمینی در طی موقف یا موافقی را صورت می‌پذیرد؟

افلوپین معتقد است که ارواح فردی‌ای که برای نخستین بار بدن خاکی و کالبد جسدانی را به عنوان مسکن و مأوای موقت خویش برمی‌گزینند، وقتی که از موطن اصلی و عالم معقولات خارج می‌گردند، قبل از ورود و دخول در ابدان ارضی و اجساد خاکی وارد آسمان عالم محسوسات می‌گردند و در آنجا بدنی سماوی را به تن می‌کنند، آن گاه از طریق آن بدن سماوی وارد کالبد زمینی و بدن خاکی می‌شوند.^۱ دلیل مطلب این است که مکان سماوی به دلیل آن که از میان مکان‌های موجود در کیهان و جهان محسوسات اشرف و اکمل مکان‌ها است، مقارن و مجاور با اسفل و فروترین بخش عالم معقولات است، از این رو، روح فردی‌ای که از عالم معقولات و موطن خویش جدا می‌شود، قبل از ورود در تن زمینی که از حیث استعداد در پست‌ترین و نازل‌ترین مرتبه جهان محسوس قرار دارد بلافاصله و بالضروره وارد آسمان دنیا می‌گردد تا بدنی آسمانی را به دلیل اشرفیت و اولویت به خود بگیرد، آن گاه به واسطه آن بدن شریف و لطیف سماوی وارد کالبد حسیض و کثیف زمینی می‌گردد.^۲

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله سوم، فصل پانزدهم، ص ۵۰۱

۲. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله سوم، فصل هفدهم، ص ۵۰۳



به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین بدن و کالبد ارضی برخلاف قالب و بدن آسمانی در فروترین و پست‌ترین مرتبه در سلسله هستی قرار دارد و هیچ‌گونه مسانخت و قرابتی با روح فردی یا جهان معقولات ندارد، از این رو، روح فردی وقتی که از عالم معقولات و موطن خویش جدا می‌شود، نمی‌تواند مستقیم و بلاواسطه وارد بدن زمینی و کالبد مادی گردد بلکه به‌ناچار و بالضروره نخست وارد آسمان می‌شود و از آنجا کالبد و تنی را می‌پذیرد و سپس به‌واسطه تن سماوی وارد بدن خاکی می‌شود.

مطلب دیگر در باب جدایی روح فردی از عالم معقول و موطن اصلی خویش و هبوط و ورود در قالب مادی و کالبدی جسمانی این است که آیا روح فردی قبل از فرود از عالم معقول و پیش از ورود در تنی مادی و کالبدی جسمانی و پس از ورود در آن و همین‌طور بعد از مفارقت از بدن خاکی دارای تفکر و اندیشه است یا خیر؟ از دیدگاه افلوطین اگر تفکر و اندیشیدن به معنای تأثیر عقل کلی بر روح فردی باشد، پس روح فردی در عالم معقولات از تفکر، تأمل و اندیشه بهره‌مند می‌گردد، اما برای بیان مقاصد خود هرگز زبان و صدا به کار نمی‌برند و همین‌طور هنگامی که از عالم معقول به آسمان فرود می‌آیند تا کالبدی سماوی بپوشند، نیازی به کاربرد صدا و زبان ندارند زیرا عالم معقول و آسمان که نزدیک پایان عالم معقول است از محدودیت‌ها، کثافات، نیازها و احتیاج‌های حیات دنیوی مبرا و منزّه است، پس ارواح فردی در آن مکان علی‌تفکر و تأملی دارند و نه زبانی را به کار می‌برند بلکه تنها راه برای آگاهی از مقاصد یکدیگر وقوف بر درون همدیگر است.



دلیل مطلب این است که همه ابدان آسمانی پاک، صاف و منور می‌باشند، از این رو، در آنجا نه غیبتی وجود دارد و نه فریبی بلکه در آنجا همه چیز روشن و آشکار است و هر روحی از مطالبی که دیگری در دل دارد، بدون این که سخنی بر لب جاری سازد، از درون دیگری آگاه می‌شود.

اما ارواحی که وارد کالبد زمینی و بدن خاکی می‌گردند، محتاج به اندیشه و تفکر و استعمال زبان می‌شوند زیرا روح فردی هنگامی که از عالم معقول وارد بدن مادی می‌شود که کالبدی حسی و کثیف است و با آن پیوند می‌خورد و خویشتن خویش را به واسطه حفظ و نگهداری بدن مادی و متعلقات آن می‌آلاید و در امور دنیوی فرو می‌رود و نیز برای امرار معاش و گذران حیات دنیوی و ماندن در تن مادی و زندگی در اجتماع انسانی محتاج به تفکر و اندیشه و به کار بردن زبان و صدا می‌باشد.^۱

مطلب آخر این است که چرا برخی از ارواح آدمیان هنگامی که از عالم معقول و موطن اصلی خود جدا می‌شوند و در ابدان مادی فرو می‌روند، هم اصل، مبدأ و موطن اصلی خویش را از یاد می‌برند و هم خویشتن خویش را، به عبارت دیگر، بعد از ورود در تن مادی نه خدا را می‌شناسند و نه خود را؟

از دیدگاه افلوطین برخی از ارواح بعد از ورود در کالبد جسمانی و پس از پیوند با آن احساس استقلال به آنها دست می‌دهد و از حصول این احساس شاد و مسرور گشته و راه مخالفت با فضایل، نیکی‌ها و معنویات را در پیش می‌گیرند و امیال بدنی و شهوات دنیوی اختیار می‌نمایند و همین امر سبب می‌شود تا از اصل و

۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله سوم، فصل هجدهم، ص ۵۰۴



موطن اصلیشان فاصله بگیرند و آنها را از یاد ببرند و انحراف و گمراهی را اختیار نمایند و در دنیا و شهوات آن فرو روند.

بنابراین برخی از ارواح آدمیان «چون از استقلال خود شادمان شدند و حرکت خاص را که در نهادشان بود به کار زدند، راه مخال را در پیش گرفتند و از اصل خود بسیار دور گردیدند و به گمراهی افتادند.»^۱

ارواحی که نه خدا را بشناسند و نه خویشتن خویش و برتری خود نسبت به همه چیز را مسلماً بر خویشتن خویش جفا روا می‌دارند و دنیا و مافیها را بر خویشتن خویش مقدم و برتر می‌شمارند و شیفته و دل‌باخته آن می‌گردند و واضح و مبرهن است که تحقیر خویشتن خویش در مقابل عالم محسوس و شهوات آن و برتر دانستن آن نسبت به حقیقت و ذات والای خود سبب شده است تا علم معقول و بازگشت به اصل و مبدأ و موطن حقیقی خویش را از یاد ببرد و به مانند چندروزه خود در عالم محسوسات و مشغول شدن با امیال و آرزوهای مادی دل خوش نماید.^۲

افلوطین پس از تبیین غفلت و فراموشی برخی از ارواح آدمیان نسبت به اصل و مبدأ خود و همین طور علو و برتری ذات خویش نسبت به عالم محسوس و زخارف زودگذر آن معتقد است که برای زدودن غفلت از چهره ارواحی که خدا و ذات خود را به فراموشی سپرده‌اند و هدایت آنها به سوی اصل و مبدأ نخستین می‌تواند از دو گونه استدلال یا از دو طریق استفاده نمود.

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل اول، ص ۶۶۱.

۲. همان.



استدلال و طریق اول این است که از آنجایی که روح غافل برخی از آدمیان عالم محسوسات، موجودات و شهوات و دلبستگی‌های آن را برتر و ارزشمندتر از ذات و حقیقت خود می‌داند و آن را بر همه چیز مقدم می‌دارد، نخست باید «بی‌ارجی چیزهایی را نمایان سازد که اکنون به چشم روح پراج می‌نماید»^۱ تا چهره غفلت از ذات پاک او زدوده شود و از این طریق ارج و منزلت خود را نسبت به عالم محسوسات و امیال مادی بازشناسد و موطن اصلی خویش و عالم معقول را به یاد آورد.

بنابراین از منظر افلوطین «روح ما نیز از نوع روح جهان است و چون آن را در کمال پاکیش، بی‌زواید و آلایش‌ها می‌نگریم، در آن همان ماهیت پراجی را می‌یابیم که خاص روح جهان است و به مراتب پراج‌تر از همه موجودات جسمانی. موجودات جسمانی همه‌اش خاک است ... ولی اگر تنها چیزی ارزش دارد که دارای روح است، پس چرا از خود غافل می‌مانی و در پی چیزی دیگر می‌روی؟ چون آنچه تو در همه چیز گران‌بها می‌دانی، جز روح نیست، پس بدان که تو خود نیز گران‌بها هستی.»^۲

اما استدلال و طریق دوم آن است که روح غافل و نفس شاغل به عالم مادیات و آمال طویل آن را به اصل و مبدأ و موطن اصلی خود توجه دهند و او را متنبه سازند که اصل و مبدأ تو خدا است و موطن اصلی و حقیقی تو عالم معقول است نه عالم محسوسات و تو چند صباحی از موطن اصلی خود دور شده‌ای و برای مدتی

۱. همان، ص ۶۶۲

۲. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله اول، فصل دوم، ص ۶۶۴



محدود و معلوم در کالبد جسدانی فروافتاده‌ای تا او از این طریق «اصل و منشأ روح و ارج آن را به یاد آورد»^۱ و خود را برای صعود و عروج به سوی مبدأ ابدی و اصل ازلی خود و بازگشت به عالم معقول و موطن اصلی خود آماده سازد.

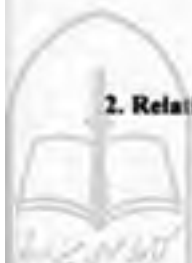
پیوند روح و بدن

روح آدمی پس از هبوط و سقوط از موطن اصلی و بعد از فرو افتاد در بدن مادی به نحوی با آن پیوند می‌خورد. افلوطین قبل از بیان و تشریح دیدگاه خود در باب کیفیت پیوند روح و بدن^۲ و همین طور چگونگی احاطه روح بر بدن نخست به رد انحای متصور بودن روح فردی در بدن مادی و طرد نظریه احاطه بدن جسمانی بر روح بسیط و مجرد پرداخته، سپس دیدگاه خود درباره چگونگی پیوند و احاطه روح فردی آدمی بر بدن مادی و کالبد جسدانی را تثبیت و تعلیل می‌نماید.

از دیدگاه افلوطین اولین نحوه مفروض و متصور کون و بودن روح فردی در تن آدمی این است که روح فردی، متمکن و مظلوف در بدن مادی آدمی است و بدن جسمانی مکان و ظرف آن می‌باشد، مانند بودن آب در کوزه. این نحوه از کون و بودن چیزی در چیزی دیگر که هر دو آنها امور مادی و جسمانی هستند، درباره روح آدمی که جوهری بسیط و مجرد و از عالم معقول است مردود و مطرود می‌باشد. بنابراین وقتی هم که گفته می‌شود روح در درون بدن است، به آن معنا نیست که

۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل اول، ص ۶۶۲

2. Relation between spirit and body



بدن ظرف روح است^۱ بلکه به این معنا است که برخی از قوا و نیروهای^۱ روح فردی، همچنان که خواهد آمد، در بعضی از اجزای بدن مادی مستقر می‌باشند. دلیل مطلب این است که اولاً ظرف و مکان و همین طور مظلوف و متمکن هر دو از امور مادی و جسمانی هستند و حال آنکه روح فردی جسم و جسمانی نیست^۲ بلکه امری معقول، بسیط و مجرد از ماده و لواحق آن است و واضح و روشن است که امر مادی و جسمانی نمی‌تواند مکان و ظرف امر معقول، مجرد و بسیط قرار گیرد و همین طور امر مجرد نمی‌تواند مظلوف امر مادی و جسمانی باشد.

ثانیاً مکان یا ظرف بر متمکن یا مظلوف خود احاطه دارد، حال اگر بدن مادی آدمی مکان و ظرف روح فردی تلقی شود باید بر روح فردی احاطه نماید و حال آنکه امر جسمانی نمی‌تواند بر امر روحانی احاطه نماید، از این رو، بدن به عنوان امر جسمانی و مادی نمی‌تواند بر روح به عنوان امر مجرد از ماده احاطه نماید، پس روح فردی «بیش از آنکه محاط باشد، محیط است»^۳

ثالثاً اگر بدن جسمانی و مادی مکان و ظرف روح فردی باشد و بر روح احاطه نماید، خود بی‌روح خواهد ماند زیرا روح که محاط بدن واقع شده و بدن از هر جهت بر آن احاطه نموده است دیگر قادر به نفوذ بر تمام اجزای آن نخواهد بود بنابراین

۱. همان، ج ۱، انتاد چهارم، رساله سوم، فصل بیستم، ص ۵۰۷

2. faculties

۳. همان

۳. همان



بدن مادی و تن جسمانی ظرف و مکان روح فردی نیست «چه تن اگر روح را به عنوان ظرف یا مکان در بر گیرد و بر آن محیط باشد بی‌روح می‌ماند.»^۱

رایعاً «مکان به معنای راستین فاقد جسم است»^۲ زیرا اگر مکان به معنای حقیقی کلمه دارای جسم باشد دیگر نمی‌تواند مکان چیز دیگری قرار گیرد، حال اگر بدن مادی آدمی مکان روح فردی قرار گیرد مسلماً بی‌نیاز از وجود روح و قوای آن خواهد بود زیرا چیزی در آن نیست تا روح فردی در آن وارد شود و با آن پیوند خورد.

خامساً اگر کالبد و تن آدمی مکان و ظرف روح فردی باشد، صرفاً و منحصرأ سطح داخلی آن دارای روح فردی خواهد شد و سایر اجزا و بخش‌های آن از وجود روح فردی و قوا و نیروهای آن بی‌نصیب خواهند ماند زیرا صرفاً سطح داخلی «و کنارة آن به روح نزدیک می‌شود نه تمام آن.»^۳

سادساً اگر بدن مادی آدمی حتی به معنای فضا هم تلقی شود، باز هم روح فردی آدمی نمی‌تواند در بدن مادی قرار گیرد و بدن مادی بر آن احاطه پیدا کند و روح فردی را فرا گیرد زیرا فضا تهی و عاری از جسم و جسمانیات است ولی بدن آدمی تهی و خالی از جسم نیست،^۴ از این رو، روح فردی در بدن مادی به معنای فضا نیز نیست.

۱. همان

۲. همان

۳. همان

۴. همان



دومین نحوه مفروض و متصور بودن روح فردی در بدن آدمی مانند بودن چیزی در مایه است، به این معنا که بدن مادی و کالبد جسدانی نسبت به روح مجرد فردی به منزله مایه آن است. این نحوه بودن روح در بدن مانند سایر انحاء مفروض بودن روح در بدن مستحیل می‌باشد «زیرا آنچه در مایه‌ای است تأثر و انفعال مایه است، مانند رنگ و شکل»^۱ و حال آن که روح فردی تأثر و انفعال بدن مادی نیست بلکه امری بسیط، مجرد از مادی و لواحق آن و از عالم معقول است. بنابراین بودن روح فردی در بدن جسمانی به معنای بودن چیزی در مایه نیست.

سومین نحوه مفروض و متصور بودن روح در بدن مانند بودن جزء در کل است، به این معنا که روح جزء است و بدن کل و روح با مشارکت خود با سایر اجزای بدن، بدن مادی تشکیل داده است. این نحوه از بودن نیز برای روح محال می‌باشد «زیرا روح جزء تن نیست.»^۲ دلیل مطلب آن است که روح امری است معقول و از عالم مجردات، اما بدن امری است محسوس و از عالم مادیات و این امری مسلم و بدیهی است که امر روحانی هرگز جزء امر جسمانی نیست.

چهارمین نحوه مفروض و متصور کون و بودن روح فردی در بدن مادی مانند بودن کل در جزء است، به این معنا که روح کل است و بدن مادی جزئی از محسوب می‌گردد که البته این نحوه از بودن نیز برای روح فردی ممتنع می‌باشد

۱. همان

۲. همان



زیرا بدن امری مادی است و هرگز نمی‌تواند جزء امر معقول قرار گیرد^۱، بنابراین «بودن روح در تن مانند بودن کل در جزء نمی‌باشد»^۲

پنجمین نحوه مفروض و متصور کون و بودن روح فردی در بدن جسمانی مانند بودن صورت جسمیه، نوعیه یا فردیه در ماده و هیولای اولی است. فرض مزبور نیز مانند سایر فروض باطل می‌باشد زیرا کون و بودن روح فردی در بدن مادی را نمی‌تواند به کون و بودن صورت در هیولای اولی تنظیم و تشبیه نمود زیرا اولاً «صورت از ماده جدایی‌پذیر نیست»^۳ و حال آن که زمانی فرا خواهد رسید که در آن روح فردی از بدن فاسده شده خود جدا می‌گردد و به دیار باقی خواهد شتافت یا به خاطر خطاها و معاصی در بدنی دیگر وارد خواهد شد. ثانیاً «الحاق صورت به ماده همچون الحاق چیزی سپس‌تر به چیزی موجود است، حال آن که روح، صورت را می‌آفریند و خود غیر از صورت است»^۴ بنابراین بودن روح در بدن هرگز به‌سان بودن صورت در ماده نیست.

ششمین نحوه مفروض و متصور کون و بودن روح فردی در بدن مادی مانند کون و بودن ناخدا و ملوان در کشتی است. از دیدگاه افلوطین فرض مزبور نیز درباره چگونگی بودن و ارتباط و نسبت روح و تن صحیح نمی‌باشد زیرا ملوان و

۱. همان

۲. همان

۳. همان

۴. همان



«تاخدا در تمام کشتی نیست به آن گونه که روح در تمام تن است»^۱ و همین طور در همه اجزای آن حضور تامی ندارد، پس اگر بودن روح در بدن مانند بودن ملوان در کشتی باشد، در تمام اجزای بدن حضوری فعال نخواهد داشت.

البته شایسته و مناسب نبودن تشبیه و تنظیر ارتباط و پیوند روح فردی با بدن مادی به ارتباط ملوان و کشتی مورد توجه فلاسفه، حکمای متأخر من جمله رنه دکارت^۲ فرانسوی نیز قرار گرفته است. وی در تشریح و تبیین وحدت تام روح و بدن بر آن است که «جای گرفتن من در بدن فقط مانند جای گرفتن کشتیان در کشتی نیست، بلکه بالاتر از این، سخت با بدن من متحدام و طوری با آن ممزوج شده و در هم آمیخته‌ایم که با هم واحد تامی را تشکیل می‌دهیم.»^۳

بنابراین از دیدگاه رنه دکارت روح آدمی با بدن مادی خود متحد و یگانه است اما این امر به آن معنا نیست که توطن و استقرار نفس و روح آدمی در بدن مادی مانند ملوان و کشتیانی است که در کشتی خود استقرار یافته است زیرا ملوان و کشتیان هرگز با کشتی خود متحد و یگانه نمی‌باشند زیرا اگر استقرار و توطن روح فردی در بدن مادی مانند قرار گرفتن ملوان در کشتی باشد، هر گاه بدن مادی گرسنه، تشنه یا حتی مجروح شود، آدمی هرگز احساس گرسنگی، تشنگی یا حتی درد نمی‌کند زیرا روح آدمی بنا بر شباهت آن به ملوان هیچ گونه پیوستگی و ارتباطی با بدن مادی ندارد، اما اگر نفس و بدن با یکدیگر متحد و یگانه باشند، در

۱. همان، ص ۵۰۸

۳. تأملات در فلسفه اولی، تأمل ششم، ص ۹۲



این صورت، هر گاه بدن مادی گرسنه، تشنه و مجروح گردد، آدمی احساس گرسنگی، تشنگی و درد خواهد کرد.

هفتمین نحوه مفروض و متصور بودن روح در بدن مانند بودن حرفه و فن در ابزار است. فرض مزبور نیز درباره نحوه بودن و کیفیت ارتباط روح و بدن مردود است زیرا فن از بیرون از ابزار در آن تأثیر می‌کند. مثلاً «فن کشتیرانی از بیرون در سکان کشتی اثر می‌بخشد»^۱ حال آن که روح فردی بر تمام بدن مادی و کالبد جسمانی آدمی محیط است و در درون اجزای آن حضوری فعال و مستمر دارد.

به این ترتیب «روشن شد که هیچ یک از انحاء بودن چیزی در چیزی دیگر، در مورد بودن روح در تن صادق نیست.»^۲ حال سوآلی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که اگر بودن روح در بدن جزء هیچ یک از انحاء بودن چیزی در چیز دیگری نیست، پس چرا گفته می‌شود روح در بدن است؟

پاسخ افلوطنین این است که روح مجرد فردی به دلیل بساطت و تجرد، قابل رؤیت با چشم ظاهری و مادی سر آدمی نیست، اما بدن مادی و کالبد جسدانی به دلیل جسمانیت قابل دیدن با چشم ظاهری سر است، از این رو، هنگامی که بدن مادی حرکت می‌کند و به جنبش درمی‌آید و از طریق حواس ظاهری ادراک حسی می‌کند، گفته می‌شود که بدن دارای روح است و روح فردی در بدن جسمانی است. اما اگر روح بر فرض محال قابل رؤیت با چشم سر می‌بود، این نتیجه حاصل می‌شد که اولاً حیات و زندگی بدن از روح است. ثانیاً روح در تمام بدن حضور دارد.

۱. دوره آثار افلوطنین، ج ۱، اتاد چهارم، رساله سوم، فصل بیست و یکم، ص ۵۰۸

۲. همان، ص ۵۰۷



ثالثاً روح بر بدن احاطه دارد نه بدن بر روح. رابعاً بدن در روح است نه روح در بدن.^۱ بنابراین «فروتر در عالی‌تر است و آنچه پیوسته به هم نگاه داشته می‌شود، در نگاه‌دارنده است و دگرگون‌شونده در دگرگون‌نشونده است.»^۲

افلوپتین پس از بیان اقسام کون و بودن چیزی در چیزی دیگر و عدم صدق هیچ یک از آنها درباره کون و بودن روح فردی در بدن جسمانی، نحوه مفروض و متصور کون و بودن روح فردی در بدن مادی یا نسبت بین روح و بدن را به کون و بودن هوای مادی در نور و روشنایی مادی و نسبت بین آن دو تنظیم و تشبیه می‌نماید، اما اگرچه معمولاً در میان مردم عامی گفته می‌شود هوا در نور و روشنایی است، مع‌ذلک وی برخلاف اقاویل عوام‌الناس و گفته‌های مرسوم آدمیان اظهار می‌دارد که «درست‌تر آن است که بگوییم هوا در روشنایی است، نه روشنایی در هوا.»^۳ دلیل مطلب از منظر افلوپتین آن است که «با این که [نور و روشنایی] در همه جای هوا راه می‌یابد [مع‌ذلک] هیچ یک از اجزای خود را با هوا نمی‌آمیزد بلکه هوا جریان می‌یابد و می‌گذرد، ولی روشنایی ساکن می‌ماند و هنگامی که هوا از حوزه روشنایی بیرون می‌رود، چیزی از روشنایی در خود نگاه نمی‌دارد، ولی تا وقتی که زیر پرتو روشنایی قرار دارد روشن است.»^۴

۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله سوم، فصل بیستم، ص ۵۰۷

۲. همان، ص ۵۰۷

۳. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله سوم، فصل بیست و دوم، ص ۵۰۹

۴. همان



در خصوص کون و بودن روح مجرد و بسیط فردی در تن مادی و کالبد جسدانی نیز به جای این که گفته شود «روح فردی در بدن مادی است» اولی و اشرف آن است که گفته شود «بدن مادی و کالبد جسدانی در روح فردی است» زیرا همچنان که پیش از این بیان شد، روح فردی امری است معقول، بسیط و مجرد غیرمادی^۱ و بدن آدمی امری است محسوس و مادی و واضح و مبرهن است که امر معقول و غیرمادی اولی، اشرف، اتم و اکمل از امر محسوس و مادی است و همین طور روح فردی به عنوان امر معقول، بسیط و مجرد منشأ حیات و مبدأ زندگی بدن مادی آدمی است. از طرف دیگر، روح فردی به عنوان امر معقول و مجرد در تمام اجزای بدن آدمی حضوری فعال دارد، از این رو، بر تمام بدن مادی احاطه دارد و بدن و تمام اجزای آن از هر جهت محاط آن می‌باشد و چون هر محاطی در محیط است، پس بدن در روح است نه روح در بدن.

افلوپین پس از رد و طرد نظریه توطن و تمکن روح فردی در بدن مادی به معنای بودن مظلوف در ظرف و تثبیت نظریه بدن در روح و احاطه و استیلای روح فردی بر بدن مادی به تشریح و تبیین کیفیت ارتباط و پیوند روح فردی با بدن مادی می‌پردازد. از دیدگاه وی روح فردی دارای قوای متعدد و نیروهای گوناگونی می‌باشد. قوا و نیروهای روح فردی نسبت به بدن مادی به دو دسته تقسیم می‌گردند؛ دسته‌ای از آنها قوا و نیروهایی هستند که بدن آدمی به آنها محتاج و

نیازمند می‌باشد و دسته دیگر قوا و نیروهایی هستند که تن آدمی هیچ نیازی به آنها ندارد.^۱

قسم اول از نیروهای روح فردی آنهایی هستند که با تن مادی و بدن آدمی ارتباط و پیوند دارند و با آن مرتبط می‌باشند و بر آن محیط هستند و اما دسته دیگر از نیروهای روح فردی آنهایی هستند که هیچ نسبت و پیوندی با بدن مادی یا حتی هیچ آمیختگی با کالبد جسمانی آدمی ندارند.

البته قوا و نیروهایی که با کالبد و تن آدمی پیوند و ارتباط می‌یابند در اجزای بدن یا حتی در تمام بدن استقرار نمی‌یابند بلکه صرفاً و منحصرأ بر برخی از اجزای تن آدمی مستقر می‌شوند، اما روح فردی بر کل بدن مادی استیلا و احاطه پیدا می‌کند نه بر بعضی از اجزای آن زیرا، همچنان که بیان شد، بدن در روح است و چون روح عالی و کامل است بر بدن که دانی و پست است و هر عالی بر دانی احاطه دارد، پس روح فردی بر کل بدن مادی محیط و مستولی می‌باشد.

بنابراین از دیدگاه افلوطین روح بسیط و مجرد فردی پس از سقوط و فرو افتادن از عالم معقول و موطن اصلی خویش و بعد از ورود در تن مادی و زندان جسدانی با آن پیوند و ارتباط می‌یابد و بر آن محیط می‌گردد و آن را محاط نیروهای خویش درآورده و با آنها نیازمندی‌های بدن مادی را مرتفع می‌سازد. البته، همچنان که گذشت، از دیدگاه افلوطین «از نیروهای روح، تنها آنهایی با تن پیوسته‌اند که تن



نیازمند آنها است، در حالی که نیروهای دیگر را با تن پیوستگی نیست. نیروهایی هم که با تن پیوسته‌اند، در اجزای تن یا تمام آن مستقر نیستند.^۱

به این ترتیب، مطابق دیدگاه افلوطین، اولاً بدن آدمی در روح فردی است نه بالعکس. ثانیاً روح فردی پس از ورود در بدن آدمی در برخی از اجزای آن مستقر می‌شود. ثانیاً پس از احاطه روح بر بدن، بدن در پرتو احاطه نور و روشنایی روح فردی منور و روشن می‌شود و با تنویر و روشن شدن بدن مادی در پرتو نور روح فردی است که هر یک از اجزای آن برای رفع احتیاج از نور روح فردی بهره‌مند می‌گردند. دلیل مطلب آن است که بدن مادی امری جسمانی و دانی است و روح فردی امری معقول و عالی و مسلم و مبرهن است که امر جسمانی و دانی، همچنان که گذشت، همیشه از امر معقول و عالی بهره‌مند می‌گردد، از این رو «وقتی که تن در پرتو روح روشن می‌شود، هر یک از اجزایش به نحوی دیگر از روح بهره‌ور می‌گردد.»^۲ بنابراین قالب و تن آدمی در پرتو نور روح روشن می‌شود و اعضای آن نیز قدرت و توانایی لازم را در پرتو نور و نیروی روح فردی کسب خواهند کرد.

علی‌ای^۳ حال، از دیدگاه افلوطین روح فردی دارای قوا و نیروهای گوناگونی است و همین طور بدن آدمی نیز دارای اجزا و اعضای متعددی می‌باشد. قوا و نیروهای روح فردی با اعضای بدن گره و پیوند می‌خورند، طوری که اعضای بدن مادی تنها در پرتو این ارتباط و پیوند است که توانایی لازم را برای انجام دادن وظیفه خود

۱. همان.

۲. همان.



کسب می‌نمایند. پس از ورود روح فردی در بدن مادی و استقرار قوای آن در اعضای مناسب و مرتبط، هر یک از اعضای بدن نیروی لازم برای انجام وظیفه‌اش را کسب می‌نماید.

به این ترتیب، پس از ورود روح فردی در بدن و بعد از استقرار نیروها و قوای روح فردی در اجزا و اعضای مناسب بدن مادی و تنویرشان به واسطه احاطه تسلط روح بر بدن، چشم انسان در ارتباط و پیوند با روح فردی و استقرار قوه‌های مناسب از قوای روح فردی در عضو چشم آدمی دارای نیروی باصره می‌گردد، از این رو، نیرویی که در چشم قرار دارد باصره نامیده می‌شود. گوش انسان در ارتباط روح فردی با بدن و استقرار قوه‌های مناسب از قوای روح فردی در عضو گوش انسان دارای نیروی سامعه می‌گردد، از این رو، نیروی گوش قوه سامعه نامیده می‌شود.

زبان انسان در پرتو احاطه روح فردی و استقرار قوه‌های مناسب از قوای روح در عضو زبان دارای نیروی ذایقه می‌شود زیرا از قوه ذایقه بهره‌ور است و عضو بینایی از قوه شامه و قوه لامسه در تمام بدن منتشر می‌باشد و از آنها بهره‌مند می‌گردند و همین طور دماغ و مغز آدمی نیز در پرتو پیوند روح فردی با بدن مادی و با استقرار قوه تفکر روح فردی از نیروی تفکر و اندیشه بهره‌مند می‌گردد زیرا حکما برآنند که اصل و منشأ ادراک در مغز است نه در جای دیگر.^۱

البته از دیدگاه افلوپین حکمای الهی «پیوند روح را با بدن به دو علت می‌نکوهند؛ یکی این که آن پیوند، روح را از یافتن حقایق مانع می‌شود و دیگر آن

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله سوم، فصل بیست و سوم، ص ۵۰۹ (Ibid., vol.1, En.4, tr.3, ch.23)



که روح به سبب پیوند با تن از میل و شهوت و اندوه آکنده می‌گردد. ولی روحی که در تنی جای نگرفته است و با تنی وابستگی ندارد و متعلق به فردی نیست، دچار مصایب نمی‌شود^۱ زیرا تمام مصایب، آلام و شقاوت‌های روح فردی از هبوط و فرو افتادن از عالم معقول و توطن در تن مادی و کالبد جسدانی ناشی می‌گردد.



۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله هشتم، فصل سوم، ص ۶۴۲. (Ibid., vol.1, En.4, tr.8, ch.3)

بخش پنجم

سعادت و شقاوت روح

چیستی سعادت و شقاوت

اولین سؤالی که در باب سعادت و شقاوت یا نیکبختی و بدبختی^۱ مطرح می‌گردد، این است که ماهیت سعادت و نیکبختی و مفهوم مقابل آن، یعنی شقاوت و بدبختی، چیست؟ آیا آن دو از جمله اموری هستند که از عالم خارج از ذات آدمی عارض روح او می‌گردند یا اینکه آن دو در روح هر انسانی به طور بالقوه وجود دارند؟

براساس دیدگاه افلوطین، ماهیت و حقیقت سعادت و نیکبختی چیزی جز تحقق زندگی، و ماهیت و حقیقت شقاوت و بدبختی چیزی جز عدم تحقق زندگی نیست، از این رو، ریشه نیکبختی و بدبختی را باید در حقیقت زندگی موجودات زنده اعم از نباتات، حیوانات و انسان جست‌وجو کرد زیرا زندگی مفهومی است که بر تمام موجودات زنده به یک معنا صادق است، پس همه آنها باید به مقدار تحقق زندگی دارای نیکبختی باشند.^۲

1. Happiness and unhappiness

۲. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله چهارم، فصل سوم، ص ۸۴



به عبارت دیگر، حیات و زندگی مفهومی مشکک است و بر موجودات زنده به تفاوت و اختلاف حمل می‌گردد زیرا زندگی در میان موجودات زنده درجات مختلفی از حیث روشنی و تیرگی و نحوه تحقق دارد، به این معنا که در بعضی از آنها به نحو ناقص و غیرحقیقی تحقق دارد و در برخی دیگر به نحو کامل، واقعی و حقیقی. زندگی محض، کامل و حقیقی صرفاً در قلمرو عقل و خرد وجود دارد و سایر زندگی‌ها، یعنی زندگی‌هایی که ناقص‌اند، در حوزه عقل نیستند.

زندگانی‌ای که در حوزه عقل باشد، عین حیات و زندگی است، اما زندگانی‌ای که خارج از قلمرو خرد باشد، صرفاً تصاویر و سایه‌هایی از زندگی حقیقی و کامل است نه عین آن. به عبارت دیگر، زندگی‌های ناقص از زندگی کامل بهره‌مند هستند در حالی که زندگی کامل نفس زندگی است نه بهره‌مند از زندگی.

موجودات زنده بر حسب درجات تحقق زندگی در آنها از سعادت و نیکبختی بهره‌مند می‌شوند. موجودی که حیات و زندگی را در حد ناقص و غیرواقعی دارد و دارای پست‌ترین و نازل‌ترین تحقق زندگی است، نیکبختی را در حد و درجه تحقق حیات خود دارد، اما موجودی که زندگی را در غایت و نهایت کمال خود دارا است و زندگی او مبرای از هر عیبی و منزله از نقصی است، صاحب عالی‌ترین و کامل‌ترین تحقق حیات و زندگی است و موجودی که دارای کامل‌ترین، حقیقی‌ترین و واقعی‌ترین زندگانی باشد، دارای عالی‌ترین درجه سعادت و نیکبختی است.

البته مطلب فوق به این معنا نیست که وصف نیکی امر عرضی و خارج از ذات حیات و زندگی کامل و واقعی است، بلکه برعکس، نیکی عین زندگی



کامل و حیات حقیقی است نه زاید بر آن زیرا به زندگی حقیقی و حیات واقعی که در آن زندگی به نحو اتم، اشرف و اکمل تحقق دارد، به عاملی خارج از ذات نیازی ندارد تا به آن افزوده گردد و آن را نیک خیر گرداند، از این رو، آن اصل واحد و مبدأ فارد که همه موجودات زنده از آن بهره‌مند هستند و حیات خود را از آن اصل واحد دریافت می‌کنند اولین، کامل‌ترین، واقعی‌ترین و حقیقی‌ترین زندگی است.^۱

به این ترتیب، اصل واحد که عین سعادت و نیکبختی است، نیکبختی را به موجودات زنده اعطا می‌نماید و همه موجودات زنده از آن بهره‌ور می‌گردند، در نتیجه، نه تنها انسان‌ها از نیکبختی بهره‌مند می‌گردند بلکه گیاهان و حیوانات نیز از آن بهره‌ور می‌شوند زیرا زندگی نیک چه به معنای خرسندی باشد و چه به معنای به‌جا آوردن اعمال طبیعی، بر همه آنها صدق می‌کند زیرا این توانایی به همه موجودات ذی‌حیات داده شده که زندگی خویش را به خرسندی و سپری نمایند و اعمال طبیعی خود را به نحو احسن تحقق بخشند.

علاوه بر دلیل مزبور، حتی اگر نیکبختی را به معنای والاترین مقصد و عالی‌ترین هدفی تلقی نمایم که تمایلات طبیعی موجودات زنده تمام سعی و تلاش خود را صرف نیل به آن می‌کنند، باز می‌توان ادعا نمود که هنگامی که حیوانات به آن هدف نایل می‌گردند، به دلیل آنکه پس از آن وصول به آن هدف دیگر هیچ آرزویی برایشان باقی نمی‌ماند، از نیکبختی بهره‌ور می‌باشند.^۲

۱. همان، ج ۱، اتنااد اول، رساله چهارم، فصل سوم، صص ۸۵-۸۴

۲. همان، ج ۱، اتنااد اول، رساله چهارم، فصل اول، صص ۸۲-۸۱



سعادت انسان

انسان که صاحب عقل و خرد است، سعادت و نیکبختی او باید در قلمرو عقل و خرد ناب باشد و هنگامی که واجد خرد ناب گردد دارای زندگی کامل و واقعی می‌گردد و هر گاه صاحب زندگی کامل شد، سعادت‌مند و نیکبخت می‌شود، از این رو، آدمی باید تلاش نماید تا زندگی کامل را که علت و سبب واقعی نیکبختی است، بالفعل به دست آورد.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا زندگی کامل، حقیقی و ناب عین ذات انسانی است که زندگی کامل دارد یا اینکه زاید بر ذات او و عارض بر آن است؟ به عبارت دیگر، آیا حیات کامل انسانی که عین آن حیات است، امری ذاتی یا عرضی است؟ اگر ذاتی باشد، آیا در درون هر انسانی بالفعل وجود دارد یا بالقوه؟ اگر بالقوه وجود داشته باشد، طریق به فعلیت رساندن آن چگونه است؟ آیا هر انسانی می‌تواند آن را فعلیت بخشد یا اینکه افراد خاصی توانایی به فعلیت رساندن آن را دارند؟

براساس دیدگاه افلوطین، در روح هر انسانی حیات و زندگی کامل و به تبع آن نیکبختی به طور بالقوه وجود دارد. حال اگر آدمی زندگی کاملی که در روح او به صورت بالقوه وجود دارد را فعلیت بخشد، عین زندگی کامل و حیات حقیقی می‌گردد. به عبارت دیگر، کسی که زندگی کامل در او فعلیت یافته است، خود او عین زندگی کامل است، نه اینکه قبلاً زندگی کاملی نداشت و حال آن را از خارج از ذات خویش کسب نموده و واجد آن شده است زیرا زندگی کامل، همچنان که



گذشت، در درون روح هر انسانی به صورت بالقوه قرار داده شده است و تنها کاری که انسان می‌کند، این است که آن را از حالت قوه به مرحله فعلیت برساند.^۱ کسی که خود عین زندگی کامل و ناب شد، اموری که پیرامون او را احاطه نموده‌اند، اعم از تن، مال و منال، جاه و مقام، زن و فرزند و غیره، هرگز جزو حقیقت روح او محسوب نمی‌گردند بلکه آنها نسبت به او به‌سان جامه‌ای هستند که بر تن او پوشیده شده‌اند، از این رو، به راحتی می‌تواند از آنها جدا شود. چنین انسانی نیکبخت نامیده می‌شود زیرا وی پس از نیل به این مقام روحانی هیچ آرزوی دیگری اعم از خیر و شر^۲ ندارد. اما بر عکس، انسانی که امور یادشده جزو ماهیت و حقیقت او به حساب آیند و نتواند از آنها رهایی یابد و روح خود را از آنها پاک و آن را ناب گرداند، بدبخت نامیده می‌شود زیرا وی به دلیل آنکه زندگی واقعی و کاملی ندارد، دایم به فکر و اندیشه برآوردن آمال فانی و زودگذر مادی و آرزوهای پست دنیوی نفس خویش می‌باشد نه تهذیب و تحلیه آن.

دلیل مطلب درباره انسان نیکبخت این است که وی از طرفی شر و بدی را هرگز اراده نمی‌کند و از طرف دیگر با خیر و نیک متحد شده است و کسی که شر و بدی را نخواهد و با خیر و نیک نیز یگانه و متحد شده باشد، برایش هیچ آمال و آرزویی باقی نمی‌ماند تا برای کسب آن تلاش و کوشش نماید.^۳ اما دلیل مطلب درباره انسان شقاوتمند و بدبخت این است که او از آن جایی که هم خواهان شرور

۱. همان، ص ۸۶

۳. همان



است و هم با خیر و نیک یگانه و متحد نگشته است، دارای آمال و آرزوهای فراوانی است، از این رو، برای نیل به آنها تلاش و کوشش زیادی می‌کند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که اگر انسان نیکبخت هیچ آرزویی حتی آرزوی خیر و نیکی ندارد، چرا دنبال طلب مال و منال، زن و فرزند و سایر امور دنیوی و مسائل مادی است؟

افلوطین بر آن است که هر گاه کسی عین زندگی کامل شد و به نیکبختی نایل شد و پس از آن دنبال کسب امور مادی رفت، این امر را هرگز برای برآوردن آرزوهای حقیقت روح خود که عین زندگی کامل است نمی‌خواهد زیرا برای حقیقت روح او دیگر آرزویی باقی نمانده است بلکه او این چیزها را برای اموری که جزء او به حساب می‌آیند طلب می‌کند نه برای نفس حقیقت خود که عین زندگی کامل است.

به عنوان مثال، انسان نیکبخت برای اینکه تن او به حیات مادی خود ادامه دهد باید نیازهای آن را بدون آنکه از زندگی حقیقی و واقعی خود مایه‌ای بگذارد، برآورده نماید و این امر نه ارتباطی با حیات حقیقی روح آدمی دارد که در واقع انسان راستین است و نه می‌تواند زیان و لطمه‌ای به آن وارد نماید.

سؤال دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، این است که مصایب زندگی و حوادث تلخ و ناگواری که ممکن است در طی زندگی بر انسان نیکبخت وارد شود، آیا به نیکبختی او که عین زندگی کامل است می‌تواند ضرر و زیانی وارد سازد؟

افلوطین بر آن است که مصایب، حوادث و پیشامدهای ناگوار و غم‌انگیزی که در زندگی او به وقوع می‌پیوندند هرگز نمی‌توانند هیچ ضرر و زیانی به نیکبختی او وارد



سازند زیرا انسان راستین و حقیقی او که عین زندگی کامل شده است، از چیزی که خارج از هدف اصلی قرار دارد، منفعل، متأثر و اندوهگین نمی‌گردد. برای مثال، مرگ هیچ یک از اقوام و خویشان علت و سبب غم و اندوه انسان راستین، او که جزء عاقل و خردمند او است، نمی‌شود و اگر وی از چنین وقایع فجیع و ناگواری اندوهگین و متأثر شود، چنین تأثری هیچ ارتباطی با انسان واقعی و راستینی که در درون او است ندارد بلکه باید گفت تأثر از مصایب و اندوه از ناملايمات زندگی در حقیقت به جزء بی‌خرد او مربوط می‌شود نه انسان راستین و حقیقی او.

مطلب فوق به این معنا است که جزء بی‌خرد او از مصایب روزگار متأثر و ناراحت می‌شود، ولی انسان واقعی‌ای که در درون او قرار دارد هرگز نه از آن جزء بی‌خردی که از مصایب زمانه اندوهگین شده است، متأثر نمی‌گردد و نه از خود مصایب، زیرا همچنان که بیان شد، خود راستین و انسان واقعی او عین خیر و نیک شده است و هیچ قوه اکتساب خیر و شری در او باقی نمانده است بلکه قوه نیکبختی در درون او به فعلیت تام رسیده است و دیگر هیچ آرزویی برای او باقی نمانده است.^۱



۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله چهارم، فصل چهارم، صص ۸۷-۸۶

بخش هشتم

زیبایی و زشتی روح فردی

ماهیت زیبایی و زشتی

اولین سؤالی که در بادی امر در باب زیبایی و زشتی به ذهن آدمی متبادر می‌شود، این است که ماهیت و حقیقت زشتی و زیبایی چیست؟ برای پاسخ به سؤال مزبور نخست باید این امر روشن شود که روح آدمی هنگام برخورد و مواجهه با اشیاء یا ابدان زیبا یا زشت چه عکس‌العملی از خود نشان می‌دهد؟ آیا زیبایی‌خواهی و زشتی‌گریزی او امری عارضی است یا اینکه مطبوع طبع او است؟ به عبارت دیگر، چرا روح انسان مجذوب اشیاء و ابدان زیبا و مهروب اشیاء و ابدان زشت می‌شود؟ افلوطین بر آن است که روح آدمی هنگام مواجهه و روبه‌رو شدن با اشیاء و ابدان زیبا: اولاً با اولین نگاه و نخستین مشاهده بلافاصله و بدون هیچ واسطه‌ای نسبت به زیبایی شیء یا بدن زیبا آگاه می‌شود و به آن علم حاصل می‌کند.

ثانیاً پس از دیدن شیء یا بدن زیبا این احساس به او دست می‌دهد که آن شیء یا بدن زیبا با او آشنایی دارد و هرگز با آن احساس بیگانگی نمی‌کند.

ثالثاً پس از مشاهده اشیاء و ابدان زیبا به این امر واقف می‌شود که آنها مطبوع و موافق طبع او هستند نه مهروب و منافق.



رابعاً بعد از ملاحظه اشیاء و ابدان زیبا سعی بلیغ و تلاش و کوشش وافر می‌کند تا با آنها ارتباطی مناسب برقرار نماید. اما از دیدگاه افلوپین هنگامی که روح آدمی با اشیای نازیبا و ابدان زشت مواجه می‌شود:

اولاً این احساس به او دست می‌دهد که آن چیز زشت با ذات او غریب و بیگانه است نه رفیق و آشنا.

ثانیاً آن را منافق طبع و مخالف ذات زیبای خود می‌یابد نه موافق طبع زیبا و مطبوع ذات نورانی خویش.

ثالثاً پس از مشاهده آن روی از آن برمی‌گردند و تمام سعی و تلاش خود را به عمل می‌آورد تا از آن فرار نماید و هیچ‌گونه ارتباطی با آن برقرار نکند. دلیل مطلب این است که اولاً روح آدمی از جنس عالم علوی و سنخ عالم زیبای معقولات و از نوع موجودات ابدی و ازلی است.

ثانیاً هستی روح آدمی به وجود واقعی و هستی حقیقی که امری معقول، کامل، ابدی و ازلی است تعلق دارد.

ثالثاً با اموری که از زیبایی بهره‌ای داشته باشند، آشنایی کامل دارد، از این رو، هر گاه اشیاء و ابدان زیبایی ببیند، آنها را از خویشان و وابستگان خود دانسته و از ارتباطی که با آنها دارد آگاه می‌شود و از دیدنشان شاد و مفرح می‌گردد.



رابعاً روح آدمی پس از آگاهی از ارتباط نفس خود با آنها به ذات خود و خویشتن خویش رجوع کرده و ذات نفس خود و فضایل آن را به یاد می‌آورد و متذکر احوال ذات خویش می‌گردد.^۱

شناسایی زیبایی محسوس

سؤالی که در اینجا قابل طرح است، این است که روح فردی آدمی چگونه زیبایی اشیاء و ابدان محسوس زیبا را می‌شناسد و آنها را از اشیاء و ابدان زشت تشخیص می‌دهد؟ افلوطنین بر آن است که روح آدمی زیبایی اشیاء و ابدان محسوس زیبا را صرفاً و منحصرأ از طریق قدرت و توانایی خاصی که برای شناسایی زیبایی آنها به او اعطا شده است، می‌شناسد و آنها را از اشیاء و ابدان زشت تمییز می‌دهد. روح آدمی پس از شناسایی زیبایی اشیاء و ابدان محسوس به داوری و قضاوت دربارهٔ زیبایی می‌پردازد. روح شاید این کار را به دو طریق انجام دهد؛ یکی از طریق توانایی‌هایی که به او افاضه شده و دیگری از طریق ادراک حسی. به این معنا که روح آدمی شیء یا بدن زیبایی که از طریق ادراک حسی دریافت می‌کند را با ایده‌ای که در ذات او قرار داده شده است می‌سنجد و دربارهٔ آن به قضاوت و داوری می‌نشیند. بنابراین روح آدمی زیبایی اشیاء و ابدان محسوس و مادی را با ایده که امری معنوی و غیرمادی است می‌سنجد و دربارهٔ آن به داوری می‌نشیند.

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله ششم، فصل دوم، ص ۱۱۳. (Ibid., vol.1, En.1, tr.6, ch.2)



سؤالی که از بیان مزبور پیش می‌آید، این است که چگونه می‌توان اشیاء و ابدان زیبا که امری محسوس و جسمانی هستند را با ایده که امری غیرمادی و معنوی است سنجید؟

پاسخ و توجیه افلوطین این است که ایده‌ای که در شیئی بی‌شکل و بی‌نظم قرار داده شده و طور کامل بر آن غلبه نموده است، اجزای پراکنده آن را به هم می‌پیوندد و یگانه و واحد می‌گرداند؛ سپس ادراک حسی آن را به درون روح برده و در مقابل ایده‌ای که در درون او است به عنوان دوست و خویش او قرار می‌دهد،^۱ روح نیز پس از این که به خویشاوندی آن با ایده پی برد، به داوری درباره زیبایی شیء محسوس می‌پردازد، به این ترتیب، روح آدمی برای ادراک و قضاوت درباره زیبایی محسوسات از نیروی ادراک حسی کمک می‌گیرد.

کیفیت ادراک زیبایی معقول

سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که روح آدمی زیبایی معقول و معنوی را چگونه ادراک می‌کند؟ آیا زیبایی معقول نیز مانند زیبایی محسوس به واسطه چیزی غیر از خود روح به ادراک آن درمی‌آید یا این که روح آدمی زیبایی معقول را بدون به‌کارگیری هیچ واسطه‌ای ادراک می‌نماید؟

پاسخ سؤال فوق این است که روح آدمی برای ادراک زیبایی‌های معنوی و معقولی که هرگز با دیده ظاهری دریافت نمی‌گردند، لازم است که از سطح حواس بالاتر برود. برای این منظور باید ادراک حسی را که برای دریافتن زیبایی‌های

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله ششم، فصل سوم، ص ۱۱۴. (Ibid., En. 1, tr. 6, ch. 3)



محسوس به کار می‌رفت به یک سو نهد و بدون این که چیزی را واسطه ادراک زیبایی معنوی نماید، به نظاره زیبایی معنوی پردازد. مثلاً روح آدمی برای ادراک زیبایی علم، شجاعت، عفت و عدالت بدون این که از واسطه‌ای استفاده نماید باید آن را با چشم درونی و معنوی دریابد. بنابراین روح آدمی برای ادراک زیبایی‌های معنوی و معقول بدون این که از هیچ واسطه و ابزاری استفاده نماید، مستقیم به نظاره زیبایی معنوی می‌پردازد.

به این ترتیب، روح آدمی قادر است هم زیبایی‌های اشیاء و ابدان محسوس را ادراک نماید و هم زیبایی‌های معنوی را، منتها زیبایی‌های مادی را با واسطه ادراک حسی ادراک می‌نماید و زیبایی‌های معنوی را بدون واسطه. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که روح آدمی هنگام ادراک زیبایی، اعم از محسوس و معقول، چه عکس‌العملی از خود نشان می‌دهد؟ آیا از هر دو به یک اندازه لذت می‌برد یا این که زیبایی معنوی برتر از زیبایی محسوس است؟

افلوچین بر آن است که روح فردی آدمی در برخورد با هر دو زیبایی لذت می‌برد، منتها روحی که زیبا است در مواجهه و رویارویی با زیبایی‌های معقول و معنوی متلذذتر، شادتر و متحیرتر می‌شود تا در برخورد با زیبایی‌های مادی و محسوس زیرا روح آدمی هنگام ادراک زیبایی‌های معقول و معنوی به دلیل آن که آنها زیبایی حقیقی‌اند، غرق در اعجاب و شگفتی و سرشار از شادمانی و تحیر می‌گردد.

بنابراین روح آدمی هنگام ادراک زیبایی‌های محسوس و معقول شادمان و متحیر می‌شود، ولی هرگز از هر دو زیبایی به یک اندازه لذت نمی‌برد بلکه از ادراک



زیبایی‌های معقول متلذذتر می‌شود. البته روحی می‌تواند زیبایی‌هایی معقول را ادراک نماید و از آن لذت ببرد که خود زیبا باشد و روحی که زشت باشد هرگز به ادراک زیبایی‌های معنوی توفیق نخواهند یافت. از این چنین ارواحی صرفاً و منحصرأ از اشیاء و ابدان زیبا لذت می‌برند و از ادراک زیبایی‌های معقول محروم هستند.^۱

زیبایی و زشتی روح

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که زیبایی و زشتی خود ارواحی که زیبایی‌های محسوس و معقول را ادراک می‌نمایند، چیست؟ چه عاملی علت و سبب زیبایی و زشتی ارواح آدمیان می‌شود؟ همین‌طور روح زیبای آدمی چگونه زشت می‌شود؟ روح زشت انسان چگونه زیبا می‌شود؟ اصولاً آیا زیبایی و زشتی ارواح آدمیان ذاتی است یا عرضی؟ و سرانجام این که در قلمرو ارواح و نفوس فردی به چه روحی شیرین، بد و ناقص گفته می‌شود و منشأ بدی آن چیست؟

افلوپتین بر آن است که روح آدمی به‌نفسه بد نیست و اگر روحی بد باشد، بدی آن عارضی و دومین است نه اصلی و اولی، از این رو، منشأ بدی‌ها و نقص‌های آن عبارت است از بی‌اندازگی، بی‌اعتدالی و لگام‌گسیختگی‌هایی است که به واسطه ماده عارض آن می‌گردد.

روحی که دارای اوصاف مزبور است از صورت که منشأ نظم و اندازه است، بی‌بهره می‌باشد و با بدنی که دارای ماده است، ارتباط پیدا کرده و پیوند خورده

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله ششم، فصل چهارم، ص ۱۱۵



است، از این رو، به جای این که به بودن و وجود واقعی نظر افکند، به شدن و لاوجود چشم می‌دوزد زیرا اصل شده، ماده است و ماده منشأ شر و بدی در عالم محسوسات است.

اما روح کامل و نیک روحی است که نه تنها با ماده نمی‌آمیزد بلکه دایم از آن می‌گریزد، به عبارت دیگر، نه به ماده می‌نگرد و نه به آن نزدیک می‌شود، از این رو، همیشه پاک و مبرا از بدی‌ها می‌ماند و توجه خویش را صرفاً به عالم عقل معطوف می‌دارد و عنانش را به دست آن می‌سپارد و هرگز به شرور، بی‌اندازگی، بی‌نظمی و عالم محسوسات چشم نمی‌دوزد.^۱

به این ترتیب، روح شریر و بد روحی است که با جوهر فرومایه و پست، یعنی تنی که با ماده ترکیب یافته است، پیوند و ارتباط برقرار نموده است. حال اگر چنین روحی پیوندی با آن جوهر فرومایه نمی‌داشت یا می‌توانست پیوستگی خویش را با آن قطع نماید، هیچ یک از نقص‌ها و بدی‌هایی مانند ترس، میل، غم و اندوه و غیره نمی‌داشت و پاک و منزّه از تمام بدی‌ها به عقل روی می‌کرد و با آن متحد می‌گشت.^۲

براساس دیدگاه افلوطین، روح زشت برخلاف روح زیبا، روحی است که به هیچ یک از فضایل چهارگانه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت، متصف نیست، به همین دلیل چنین روحی به جای فضیلت علم و حکمت به رذیلت جهل و نادانی، به جای

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله هشتم، فصل چهارم، صص ۱۳۷-۱۳۶

۲. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله هشتم، فصل پنزدهم، ص ۱۴۸



فضیلت شجاعت به رذیلت ترس، به جای فضیلت عفت به رذیلت شهوت و به جای فضیلت عدالت به رذیلت ظلم متصف می‌شود.

به این ترتیب، کسی که صاحب روح زشت است، دایم دنبال امور موقت و زودگذر می‌رود و به لذات جسمانی^۱ و مادی دل می‌بندد و همیشه مقید به قیود تن و برآوردن خواسته‌های آن است، به همین دلیل از امور جسمانی، شهوانی و پست و زشت لذت می‌برد و از امور نیک، روحانی و معقول متلثم می‌گردد. اما روح زیبا برخلاف روح زشت نه دنبال امور زودگذر جسمانی و نه از آنها لذتی می‌برد بلکه برعکس، تمام توجه او به عالم معقول و زیبایی‌های حقیقی و ماندگار آن است.

بنابراین روح زیبا به فضایل چهارگانه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت مزین می‌شود، اما روح زشت به رذایلی که مقابل فضایل مزبور متصف است، اما این امر به آن معنا نیست که روحی ذاتاً زشت باشد بلکه برعکس، زشتی ارواح زشت عرضی است و هیچ ارتباطی با ذات آنها ندارد. به عبارت دیگر، زشتی ارواح زشت مرض و بیماری‌ای برای آن محسوب می‌شود که به واسطه سبب و عاملی خارج از ذاتشان بر آنها عارض می‌گردد و ذات آنها را ناپاک و زشت می‌گرداند و به واسطه عروض زشتی بر ذاتشان زیبایی اصلی و اولی خود را از دست می‌دهند.

اما امر فوق به آن معنا نیست که هیچ روح زشتی نتواند زیبایی اصلی خود را باز یابد بلکه برعکس، روحی که چهره‌اش با رذایل و امور جسمانی زشت شده است، می‌تواند با پاک شدن از رذایل زشتی را از چهره خود را بزدايد تا زیبایی روح نمایان شود. افلوطين برای تبیین مطلب آن را به طلای مشوب و طلای ناب تشبیه کرده و اظهار می‌دارد که

1. Corporeal delights



روح زشت مانند طلای مشوب و آمیخته با مواد زاید و بیگانه است. طلای مشوب تا وقتی که با مواد زاید و بیگانه آمیخته باشد، زشت به نظر می‌رسد اما هنگامی که از مواد زاید و بیگانه پاک شود، زیبایی اصیل و ذاتی آن متجلی و آشکار می‌گردد.

بنابراین از دیدگاه افلوطین زشتی ارواح زشت به سبب آمیختگی و همراهیشان با تن و شهوات و خواسته‌های آن است و زیبایی آنها با رهایی از امیال تن و خواسته‌های آن و پاک شدن از رذایل نمایان می‌شود، از این رو باید گفت زشتی ارواح زشت عرضی و خارجی و به عنوان یک بیماری تلقی می‌شود، اما زیبایی ارواح زیبا برخلاف ارواح زشت ذاتی و جلی است و هیچ پیوند و ارتباطی با امور عرضی و خارج از ذات روح آدمی ندارد.^۱

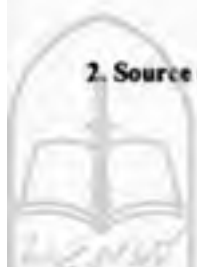
روح زشتی که بر اثر دوری از رذایل و اتصاف به فضایل پاک شد، خود ایده و عقل محض می‌شود و از سرچشمه^۲ زیبایی‌ها، یعنی نیک و اَقنوم احد بهره‌ر کامل می‌برد زیرا اَقنوم احد خود زیبایی و سرچشمه همه زیبایی‌های عالم اعم از معقول و محسوس است. زیبایی احد بالذاته است، اما زیبایی عقل از احد و زیبایی روح از عقل و زیبایی اجسام از فعالیت روح ناشی می‌شود.^۳

لقای زیبایی مطلق

نیک و اَقنوم احد که همه چیز از او بی‌واسطه یا باواسطه فیضان می‌یابد، خود زیبایی است، از این رو، تمام زیبایی‌های محسوسات و معقولات از ذات زیبای او که

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله ششم، فصل پنجم، صص ۱۱۶-۱۱۷

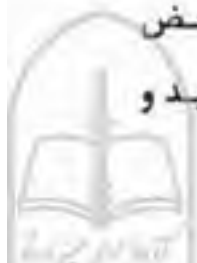
۳. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله ششم، فصل ششم، صص ۱۱۷-۱۱۸



سرچشمه همه زیبایی‌ها است، ناشی می‌شود. آن واحد مطلق احدی که مبدأ و مقصد تمام چیزها، اعم از محسوسات و معقولات است، چیزهایی که در او زندگی می‌کنند و می‌اندیشند، علت تمام چیزها، اعم از عالم محسوس و عالم معقول است و ذات و هستی و زیبایی‌های آنها از ذات بیکران او فیضان می‌یابند؛ ذاتی که هستی و زیبایی افاضه می‌کند بدون اینکه آن را از مستفیض پس بگیرد. مع‌ذلک ذات او در خویشتن خویش ساکن و آرام است و هر روح زیبایی آرزوی دیدار و لقای او را دارد.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که چرا ارواح زیبا و پاک آدمیان خواستار لقا و دیدار ذات پاک و زیبای واحد مطلق می‌باشند، اما ارواح زشت و ناپاک چنین آرزویی را ندارند؟

دلیل مطلب آن است که همه ارواح پاک و زیبایی که باواسطه از ذات او ناشی شده‌اند، آرزوی لقای ذات او را در سر می‌پرورانند، زیرا او زیبا و نیک مطلق است و سرچشمه هر نیکی و زیبایی است، از این رو، هر روحی از ارواح زیبا و پاک آدمیان آرزوی لقا و دیدار ذات نیک و زیبای او و صعود به سوی ذات بیکران او را دارند. اما ارواح زشت و ناپاک برخی از آدمیانی که صاحبان چنین ارواحی هستند، برخلاف ارواح پاک و زیبا هرگز آرزوی دیدار زیبایی مطلق را ندارند زیرا روح زشت به دلیل ذات پست و فرومایه در پی برآوردن آرزوهای دنیوی و زیبایی‌های مادی است و هرگز اندیشه رسیدن به زیبایی حقیقی، ناب و کامل الهی را اراده نمی‌کند زیرا ذات ناپاک و زشت هیچ سنخیتی با زیبایی، بالأخص با زیبایی ناب و محض الهی ندارد، مگر اینکه ذات خویش را از آلودگی‌ها و زشتی‌های دنیوی و قید و



بندهای بدنی و جسمانی تهذیب نماید و خود را برای دیدار و لقای ذات پاک و زیبای مطلق الهی آماده و مستعد گرداند.^۱

پس از بیان آرزوی ارواح پاک و زیبا این سؤال مطرح می‌شود که چه کسی یا چه روحی و با چه اوصافی و ویژگی‌هایی می‌تواند به سوی ذات زیبای خدای واحد و ذات احد بیکران الهی صعود نماید و به دیدار و لقای ذات مطلق و نامتناهی او نایل شود؟ آیا همه کس توانایی نیل به لقای آن ذات زیبای مطلق و بیکران را دارد یا اینکه تنها ارواح معدودی استعداد و توانایی صعود و لقای ذات بی‌مثال او را دارند؟ افلوطین بر آن است که همه کس و هر روحی استعداد و توانایی لازم و کافی جهت صعود به سوی سرچشمه زیبایی و نیل به لقای ذات بیکران و زیبای او را ندارد بلکه تعداد محدود و معدودی از ارواح آدمیان که دارای شرایط لازم و کافی صعود و لقای ذات زیبای خدا باشند، می‌توانند به دیدار آن ذات زیبا نایل شود که منشأ و سرچشمه تمام زیبایی‌های معقول و محسوس است.

شرط لازم و کافی برای صعود به سوی ذات بیکران احد و لقای ذات پاک و زیبای الهی آن است که از تمام عوارض و قید و بندهای بدنی و زنجیرهای عالم جسمانی پاک و منزّه شود و تمام جامه‌های عاریتی و موقتی را که هنگام نزول و فرود از عالم معقول و روحانی به سوی عالم محسوس و مادی و هنگام ورود به بدن مادی به تن کرده و پوشیده است، از خویشتن خویش دور سازد و از تن برکند تا از تمام امور بیگانه از ذات زیبای الهی برهنه، پاک و مهذب شود، طوری که هیچ امر غیرالهی ذات روحانی او را همراهی نکند بلکه ذات او باید فارغ از هر چیز و

۱. همان، ج ۱، اتناذ اول، رساله ششم، فصل هفتم، صص ۱۱۹-۱۱۸س



پاک و منزّه از هر آلاشی و مبرا از هر زشتی و ناپاکی شود. چنین روحی که شرایط لازم صعود و دیدار سرچشمه زیبایی‌ها را کسب نموده است، توانایی و استعداد صعود به سوی ذات مطلق و توفیق نظاره و دیدار آن ذات زیبای بیکران الهی را پیدا خواهد کرد.

به این ترتیب، برخی از ارواح آدمیان پس از کسب شرایط لازم و کافی به دیدار ذات زیبای خدا موفق خواهند شد. سوآلی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که کسی که به لقا و دیدار او توفیق می‌یابد و تنها و فارغ از هر چیز بیگانه از الوهیت پاک، آزاد از هر گونه قید و بند تن و امیال و آرزوهای آن، به نظاره ذات زیبای الهی می‌نشیند، چه حالات روحانی و معنوی به او دست می‌دهد؟

افلوپین بر آن است که روحی که به دیدار زیبایی مطلق و بیکران نایل شود و چشم درونی را به نظاره ذات زیبا و بی‌مثال او بگشاید، شعله عشق لقای ذات الهی که با لذتی غیرقابل توصیف همراه است، در درونش زیانه می‌کشد و آتش آرزوی دیدار ذات الهی که همراه با نشاط و شادابی‌ای درنیافتی است، تمام وجود او را فرا گرفته و وجود واحد و پاک او را به لرزه می‌اندازد. در این هنگام، ترسی که هیچ گونه رنجی در آن نیست، بر ذات او چیره می‌شود و از لذتی وصف‌ناپذیر برخوردار شده و پس از نیل به عشق و زیبایی حقیقی به تمام عشق‌های مجازی می‌خندد و به همه زیبایی‌های دیگران نسبت به زیبایی بیکران و مطلق الهی به دیده حقارت می‌نگرد.

مطلب بعدی این است که ارواح پاک و زیبای آدمیان چگونه و از چه طریقی می‌توانند به دیدار زیبایی بیکران و مطلق نایل شوند؟ وسیله و ابزار سفر به



سوی زیبایی مطلق و دیدار با او چیست؟ آیا ابزار خاصی برای صعود لازم است یا اینکه با هر وسیله‌ای می‌تواند به سوی او صعود کرد و به دیدارش نایل گشت و به نظاره ذات زیبای او نشست؟ آیا ابزار سیر و سفر به سوی لقای زیبایی بیکران در ذات و درون روح آدمی وجود دارد یا اینکه باید آن را از خارج از ذات خود کسب نمود؟

از دیدگاه افلوطین کسی که خواهان دیدار و ملاقات زیبایی مطلق است باید به درون و ذات روح خویش رجوع نماید و تمام اموری که با چشم سر قابل رؤیت هستند را رها سازد و به تمام چیزهایی که در نظر او زیبا می‌نمود، نگاه نکند و اگر نگاهش به آنها افتاد، هرگز دل به آنها نسپارد زیرا زیبایی‌های محسوس زیبایی حقیقی نیستند بلکه همه آنها سایه و تصاویری از زیبایی حقیقی هستند. بنابراین وی به جای نگاه به زیبایی محسوس باید به دیدار زیبایی حقیقی و کاملی روی آورد که تمام زیبایی‌های جهان، اعم از معقول و محسوس، از ذات زیبای او فیضان می‌یابند که خود زیبایی است.

به این ترتیب، ارواح زیبا و پاک آدمی باید به سوی زیبایی مطلق که وطن اصلیشان نیز محسوب می‌گردد، سفر نمایند زیرا همه ما از آنجا آمده‌ایم و باید به آنجا سفر نماییم. برای سفر به موطن اصلی و دیدار با زیبایی بیکران الهی باید چشم تن را ببندیم و چشم روح را باز نماییم؛ چشمی که هر روحی از آن برخوردار است، اما تنها تعداد معدودی از ارواح از آن ابزار درونی و روحانی خود برای سفر به سوی زیبایی حقیقی استفاده می‌برند.^۱

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله ششم، فصل‌های هفتم و هشتم، ص ۱۱۸-۱۲۰



پس انسان صرفاً و منحصرأ با ابزار چشم درون‌بین می‌تواند به دیدار خدای خویش بار یابد و به نظاره زیبایی بیکران او چشم دوزد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چشم درونی و معنوی چگونه می‌تواند به دیدار زیبایی مطلق نایل شود؟ آیا چشم درونی می‌تواند بالمره و یک مرتبه به نظاره زیبایی حقیقی و بیکران بنشیند یا اینکه باید به تدریج و اندک‌اندک به دیدار آن عادت^۱ نموده و خو بگیرد؟

از دیدگاه افلوپین همان طوری که چشم سر آدمی نمی‌تواند یک دفعه به روشنایی و درخشندگی شدید خورشید عالم محسوسات بنگرد بلکه باید اندک‌اندک به آن عادت نماید، چشم درونی نیز نمی‌تواند یک مرتبه به زیبایی حقیقی بنگرد، از این رو، نخست باید به رفتارها و کردارهای نیک و زیبا بنگرد، آن گاه به آثار زیبایی که مردان نیک پدید آورده‌اند نظر نماید و پس از آن روح مردانی که آثار زیبا را آفریده‌اند، مشاهده نماید تا چشم درونی او به دیدن زیبایی حقیقی عادت نماید.

چنین چشم بینا و پاکی هنگام عروج و صعود روح نخست به عالم معقول می‌رسد و ایده‌های زیبا را می‌بیند و چنین می‌پندارد که زیبایی حقیقی همین ایده‌ها هستند زیرا زیبایی همه چیز از ایده‌ها ناشی می‌شود، اما وقتی از عالم عقل بالاتر پرید و به خود نیک که زیبایی اصلی و حقیقی است نایل شد، خواهد دانست که زیبایی تمام چیزها حتی زیبایی خود ایده‌ها نیز از ذات زیبای الهی فیضان می‌یابد.^۲

1. custom

۲. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله ششم، فصل نهم، صص ۱۲۱-۱۲۰. (Ibid., vol.1, En.1, tr.6, ch.9)



بخش هفتم

تشبه روح آدمی به واحد نخستین

وجود اقانیم ثلاثه در روح انسان

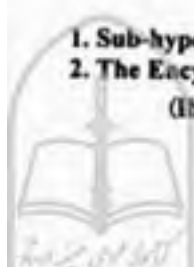
قبل از این که به امکان و نیز نحوه تشبیه روح آدمی به اله عالم پرداخته شود، ضروری و لازم است که به دیدگاه افلوطن درباره وجود و حضور واحد نخستین و همین طور اقانیم دیگر، یعنی عقل کلی و روح جهان در روح آدمی عنایت شود تا هم از طرفی درک و فهم نظریه او در باب تشبیه روح آدمی به واحد نخستین آسان تر شود و هم به یکی دیگر از نظریات او بذل توجهی شده باشد.

افلوطن قلمرو معقولات افلاطونی را به سه اصل، جوهر یا اَقنوم فرعی^۱ واحد، عقل کلی و روح جهان تقسیم می کند.^۲ از دیدگاه وی، اَقنوم اول یا واحد نخستین برتر از هستی و واحد محض و مصدر اَقنوم دوم، یعنی عقل کلی است و خود عقل به عنوان اَقنوم دوم بالضروره و بلاواسطه از ذات واحد نخستین، فیضان یافته و صادر گردیده است و از ذات عقل کلی نیز بالضروره و بلاواسطه روح جهان به عنوان اَقنوم و جوهر سوم، فیضان یافته و صادر شده است.^۳

1. Sub-hypostasis

2. The Encyclopedia of Philosophy, vol.6. p.353

۳. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله اول، فصل هشتم، صص ۶۷۲-۶۷۱. (Ibid., vol.2, En.5, tr.1, ch.8)



بنابراین از دیدگاه افلوپین در جهان سه اُنوم متعالی وجود دارد؛ اُنوم اول که ماوراءالوجود است و در فراسوی هستی قرار دارد و در مرتبه دوم و بلافاصله پس از آن اُنوم و جوهر دوم می‌باشد که واحد کثیر است و در مرتبه سوم روح کلی که واحد و کثیر است قرار دارد.^۱ اما چنین نیست که اقانیم ثلاثه^۲ صرفاً و منحصرأ در جهان بیرون از روح آدمی وجود داشته باشند بلکه برعکس «این سه همان گونه که در جهان وجود دارند در ما نیز هستند.»^۳ منتها برخی از انسان‌ها از وجود چنین گنج‌ها و ذوات مکنونی که در درون روح فردی آدمی مخفی است، غافل و جاهل می‌باشند. به این ترتیب، اقانیم سه‌گانه واحد، عقل و نفس همچنان که در عالم خارج از روح آدمی وجود دارند، در درون آن نیز وجود دارند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که اقانیم ثلاثه از چه حیث و به چه معنایی در روح آدمی نیز وجود دارند؟

افلوپین بر آن است که اقانیم ثلاثه واحد، عقل و روح در درون روح آدمی نیز وجود دارند، اما نه به معنای محسوس زیرا آنها جواهر و ذواتی معقول و متعالی از عالم محسوسات هستند و اصولاً بیرون کیهان قرار دارند بلکه باید گفت آنها به این معنا و از این حیث در روح آدمی قرار دارند که روح آدمی نیز به دلیل آن که از نوع موجودات علوی و از سنخ عالم معقول است، بیرون از عالم محسوس و خارج از

۱. فیض سرشار او - که لازمه ذات او است - سبب آفرینش صادر اول به نام «عقل» (نوس) می‌شود؛ حقیقتی که یکتا و ساکن و غیرمتغیر است و از او موجودی بنام «نفس» (پسوخته) به وجود می‌آید که جلوه‌های گوناگون او انسان و جهان را می‌سازد. این سه حقیقت طولی و علت - معلولی سه رکن یا اُنوم جهان‌بینی فلوپینی است که بعدها به تثلیث مسیحی انجامید و آن را سه حقیقت عرضی فرض کردند. در عرفان اسلامی از آن احدیت به عماء و فیض اقدس و فیض مقدس تعبیر می‌شود. سیر حکمت در ایران و جهان، ص ۲۰۵ / سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، ص ۱۵۱

2. Three hypostases

۳. دوره آثار فلوپین، ج ۲، اتاد پنجم، رساله اول، فصل دهم، ص ۶۷۲



کیهان قرار دارد و «اینکه گفتم ما بیرون از جهان محسوس هستیم، مرادم به همان معنی است که افلاطون از «آدمی درونی» سخن می‌گوید.»^۱ پس روح آدمیان از آن جهت که ذاتی است الهی و از آن حیث که از سنخ علویات و از جنس مجردات است، حاوی اقانیم ثلاثة واحد نخستین، عقل کلی و روح جهان می‌باشد.

اما بودن واحد نخستین در ارواح آدمیان به این معنا نیست که ذات بسیط و یگانه او به اجزایی منقسم شده باشد و جزئی از آن در روح آدمی قرار گرفته باشد زیرا ذات او بسیط محض و واحد به معنای حقیقی و احد به معنای راستین کلمه است، از این رو، هرگز تقسیم نمی‌گردد بلکه ذات او در حالی که ثابت، ساکن، لایتغیر و لامکان است، در هر یک از ارواح آدمیان که استعداد و ظرفیت قبول و پذیرایی از ذات مقدس او را داشته باشند، تجلی می‌کند و در درون روح آدمی حضور می‌یابد و خود را به ارواح پاک، ناب و مستعد و آماده آدمیان نشان می‌دهد.^۲

درباره وجود واحد نخستین و حضور او در روح آدمی تقریباً می‌توان گفت:

همچون «او» می‌دومی همان گونه که مرکز دایره تنها برای خویشتن است و با این همه هر یک از شعاع‌های دایره نقطه‌ای در آن دارد که خط شعاع از آن برمی‌آید، در ما نیز چنین مرکزی هست و ما از طریق این مرکز با او یگانه‌ایم و از او معلق. او نقطه ثابتی در ما است و ما همیشه روی در او داریم.^۳

۱. همان

۲. همان

۳. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله اول، فصل هشتم، ص ۵۰



در همه حال، او را می‌خوانیم و صعود به سوی او را می‌طلبیم و برای تشبّه به او در تلاش و مجاهدت هستیم.

عقل کلی نیز مانند واحد نخستین در روح آدمی حضور دارد. توضیح این که افلوطین، همچنان که گذشت، به دو گونه عقل قائل است؛ یکی عقل به عنوان اَقنوم دوم و دیگری عقل به عنوان حالتی که روح آدمی هنگام صدورش از اَقنوم عقل از خود این اَقنوم کسب می‌کند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که مراد وی از عقل در عنوان پیوند انسان با عقل چیست؟ پاسخ این است که مراد وی از عقل قسم دوم از اقسام دوگانه عقل نیست بلکه عقل فی‌نفسه می‌باشد، از این رو می‌گوید «مرادم از عقل، آن حالت خاص روح - یعنی حالتی که روح به علت صدورش از عقل، از عقل کسب می‌کند - نیست بلکه خود عقل است.»^۱

افلوطین بر آن است که روح آدمی هم از عقل به عنوان اَقنوم دوم بهره‌مند است و هم روح او صاحب آن حالت خاص است. وجود روح در آدمی و صدورش از عقل وجود پیوند حالت خاص روح یعنی معنای دوم عقل را در انسان تبیین می‌نماید، اما پیوند انسان با معنای اول عقل یعنی اَقنوم اول و وجود آن در او چگونه است؟

افلوطین معتقد است که عقل به عنوان اصل و اَقنوم دوم در انسان وجود دارد، اما کیفیت وجود آن در آدمی ممکن است به سه گونه باشد؛ یا به صورتی است که همه آدمیان در آن مشترک‌اند یا به صورت اشتراکی نیست بلکه در هر انسانی به نحو خاص است یا اینکه هم به صورت مشترک در همه انسان‌ها وجود دارد و هم به نحو خاص در هر انسانی یافت می‌شود.^۲

۱. همان

۲. همان



اما مراد افلوطین از مشترک بودن عقل به عنوان اَقنوم و اصلی اولی و اشرف در آدمیان یا خاص بودن آن نسبت به هر فردی از افراد آدمی چیست؟ به عبارت دیگر، اشتراکی یا اختصاصی بودن اَقنوم دوم در انسان‌ها به چه معنا و چگونه است؟ افلوطین بر آن است که اَقنوم دوم، یعنی عقل، از آن جهت که تقسیم‌ناپذیر و در همه جا یکی، همان و یکسان است، همه انسان‌ها در آن مشترک هستند اما از آن جهت که هر فردی از افراد آدمی کل و همه آن را در والاترین قسمت روح خویش و برترین بخش آن دارا می‌باشند، خاص است. بنابراین از دیدگاه افلوطین عقل هم مشترک است و هم خاص «مشترک برای این که تقسیم‌پذیر نیست و در همه جا همان است. خاص، برای این که هر فردی تمام آن را در برترین بخش روح خود دارد.»^۱

به این ترتیب، روح فردی آدمی هم صاحب عقل به معنای حالت مکتسبه از اَقنوم دوم است و هم واجد اَقنوم دوم، چه به معنای مشترک و چه به معنای خاص. پس عقل در هر دو صورت اعم از اشتراکی و اختصاصی به نحوی در روح فردی آدمی وجود دارد و به آن پیوسته و با ذات آن مرتبط است.

اما پیوند و ارتباط روح جهان با انسان و حضور آن در روح آدمی چگونه است و اصولاً مراد افلوطین از روحی که با انسان پیوند دارد، کدام روح است؟ آیا مراد وی از روح در این بخش از بحث، اَقنوم سوم یعنی روح جهان است یا روح فردی و جزئی است، یعنی روح هر یک از افراد آدمی که تصویری از روح جهان و بهره‌مند از آن است؟



افلوپین یا استناد به نظریه افلاطون در باب انقسام‌پذیری یا عدم انقسام‌پذیری روح، بر آن است که روح جهان که روح جهان است که ما از آن بهره‌مند هستیم هم منقسم است و هم نامنقسم. روح جهان از آن جهت که با جهان جسمانی و محسوس مرتبط و پیوسته است، منقسم می‌باشد. به عبارت دیگر، روح جهان از آن حیث که خود را به تن‌های موجودات زنده عالم جسمانی می‌بخشد، به تعداد ابدان مادی و کالبد‌های جسمانی منقسم می‌شود، اما از آن جهت که در تمام جهان محسوسات و کیهان یکی بیش نیست، نامنقسم است.

بنابراین روح عالم محسوسات در عین وحدت و یگانگی کثیر و منقسم می‌شود، اما این امر به آن معنا نیست که چیزی از آن جدا شود و در ابدان آدمیان قرار گیرد بلکه به این معنا است که در اجسام و ابدان عالم جسمانی می‌تابد و از این طریق به آنها حیات و زندگی می‌بخشد و به موجودات زنده و صاحب حیات تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر، روح عالم محسوس در ابدان موجودات زنده حضور دارد و با حضور خویش آنها را صاحب حیات می‌گرداند و این امر به معنای ترکیب ذات روح جهان با ابدان مادی نیست زیرا نه چیزی از آن جدا می‌شود و نه با ابدان ترکیب می‌گردد زیرا روح جهان همیشه در کیهان یکی و همان است و نزد خود و نفسه بدون هیچ گونه تغییر و دگرگونی‌ای باقی می‌ماند و فقط تصاویری از خود به ابدان جسمانی می‌بخشد و از این طریق موجب احیای آنها به صورت موجودات زنده می‌گردد. بنابراین روح عالم از طریق تصاویر خود با انسان پیوند می‌یابد. روح فردی همان تصویر روح جهان است که با ترکیب با بدن مادی شیء ثالثی به نام موجود زنده را می‌سازد.^۱



به این ترتیب، هر یک از اقانیم ثلاثة واحد نخستین، عقل کلی و روح جهان در ارواح آدمیان وجود دارند. حال اگر چنین گنج‌هایی در درون روح آدمی حضور دارد، پس چرا برخی از آدمیان از وجود چنین گنج‌هایی در درون ذات خود غافل و ناآگاه هستند؟

افلوطن بر آن است که هر یک از اقانیم ثلاثة در درون روح آدمی وجود دارند و هر یک اثر خاص خود را به روح فردی آدمی می‌بخشد، اما برخی از آدمیان از ادراک چنین رویداد مهمی در درون روح خود غافل و محروم می‌باشند.^۱

دلیل مطلب آن است که برخی از آدمیان هرگز به درون روح خویش توجهی ندارند و ادراک خویش را معطوف به درون خود نمی‌سازند بلکه برعکس، همه توجهاتشان به امیال بدنی و شهوات مادی است و ادراک خود را سراسر معطوف به بیرون ذات خود می‌دارند «از این رو، اگر بخواهیم از آنچه در روح است باخبر شویم باید نیروی ادراک را متوجه درون خود سازیم»^۲ آن گاه از وجود و حضور گنج‌هایی مانند واحد نخستین، عقل کلی و روح جهان در درون روح خود آگاه خواهیم شد.

ضرورت تشبیه به واحد نخستین

افلوطن بر آن است که در جهان شر و بدی وجود دارد و روح آدمی می‌خواهد از شر و بدی عالم مادی و جهان ظلمات و آلوده به شرور به سوی جهان معقول و خیر و نیکی فرار نماید، اما این امر برای روح آدمی ممکن و میسر نمی‌گردد مگر اینکه از

۱. همان، ج ۲، اتناذ پنجم، رساله اول، فصل دوازدهم، ص ۶۷۵

۲. همان



جهانی که آمیخته به شرور و آلوده به بدی‌ها است، به سوی عالم دیگری که منزله از شر و مبرای از بدی‌ها است، یعنی جهان معقول بگریزد. بنابراین روح آدمی برای رهایی از شر و بدی و نیل به خیر و نیکی چاره‌ای جز فرار از این عالم مادی و جهان جسمانی را ندارد، پس تنها راه رهایی روح آدمی از شرور این عالم فرار به سوی عالم معقول است.

پس از بیان ضرورت فرار از جهان آلوده به شر و عالم آمیخته با بدی این سؤال مطرح می‌شود که آیا برای روح آدمی راه فراری از این عالم آلوده به شر به سوی عالم معقول و خیر وجود دارد یا نه و اگر وجود دارد، روح آدمی چگونه و به چه وسیله‌ای می‌تواند از این عالم جسمانی به سوی عالم معقول بگریزد؟ به عبارت دیگر، مفرّ و گریزگاه روح انسان به سوی عالم معقول چیست؟

افلوپتین به پیروی از افلاطون بر آن است که برای روح آدمی مفرّی به سوی عالم معقول وجود دارد و تنها راه رهایی روح آدمی از این جهان این است که شبیه خدا شود، به عبارت دیگر، خداگونه شدن و تشبّه به اله یگانه راهی است که روح آدمی را از این جهان و به تبع آن از شرّ و بدی موجود در آن خلاص نموده و می‌رهاند و در غیر این صورت، راه نجاتی برای او وجود نخواهد داشت. بنابراین روح آدمی که خواستار فرار از این عالم و به تبع آن از شرور آن است باید تلاش و کوشش نماید تا خداگونه شود.^۱

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که روح آدمی که خواستار گریز از این جهان به سوی عالم معقول و خیر و نیک است، آیا می‌تواند خداگونه شود و اگر می‌تواند، چگونه و از چه طریقی می‌تواند به این هدف اقصی و مقصد اعلی نایل شود؟

افلوپتین به پیروی از افلاطون بر آن است که روح آدمی این استعداد و توانایی را

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله دوم، فصل اول، ص ۶۰



دارد که شبیه خدا شود زیرا روح او از جهان معقول است و جهان معقول از ذات احد ناشی شده است، پس روح آدمی می‌تواند خداگونه شود، اما راه نیل به این هدف اعلی این است که انسان صاحب فضیلت و متصف به فضایل گردد تا در پرتو آن بتواند شبیه و همانند خدا شود. بنابراین تنها راه تشبّه به إله اتّصاف به فضایل است.^۱

افلوطین پس از تبیین ضرورت تشبّه به إله جهت فرار از این عالم و بعد از بیان اتّصاف به فضایل جهت تشبّه به إله این سؤال را مطرح می‌کند که آیا خدا دارای تمام آن فضایلی است که روح آدمی به آنها متّصف می‌گردد یا اینکه او از برخی از آنها مبرا و منزّه است؟ به عبارت دیگر، آیا ذات الهی می‌تواند به فضایل اجتماعی متّصف شود؟

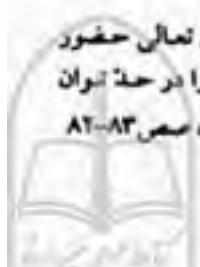
پاسخ افلوطین این است که خدا متّصف به همه آن فضایلی است که روح آدمی به آنها متّصف می‌شود. مثلاً روح آدمی به فضایلی مانند عفت و خویشتن‌داری، شجاعت، دانایی، عدالت که فضایل اجتماعی نامیده می‌شوند متّصف می‌گردد، اما

۱. همان

ملاصدرا تشبّه به اله را به تخلق به اخلاق الهی تفسیر نموده و اظهار می‌دارد «و ان شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية، ليحصل التشبّه بالباري تعالى.» «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، ج ۱، ص ۲۰. «الفلسفة الإلهيون حيث قالوا تأساً بالأنبياء» (ع) لفلسفة هي التشبه بالاله، كما وقع في الحديث النبوي (ص) تخلقوا بأخلاق الله، يعني به في الإحاطة بالمعلومات و التجرد عن الجسمانيات. «المصدر السابق»، ص ۶۲.

آیت‌الله جوادی آملی تشبّه به اله را به مظهریت و آیت کبری بودن انسان تفسیر نموده و اظهار می‌دارد «منظور از تشبّه به خدا همان مظهر تام بودن و آیت کبری شدن است که به عنوان تخلق به اخلاق الهی یاد می‌شود.» و حقیق مختم، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد اول، ص ۱۲۱.

آیت‌الله مصباح یزدی در وجه تشبّه انسان به اله می‌گوید «از آنجا که همه حقایق در ذات باری تعالی حضور دارد و معلوم او است، اگر انسان در شناخت حقایق هستی به مرتبه‌ای برسد که نظام موجودات را در حدّ توان بشناسد، از این جهت با خداوند شباهتی پیدا می‌کند.» شرح الأسفار الأربعة، جلد اول، جزء اول، صص ۸۳-۸۲.



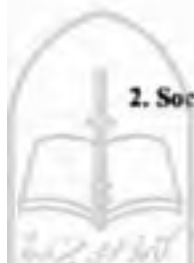
ذات خدا هرگز به چنین فضایی متصف نمی‌شود زیرا خدا نه مانند انسان موجود متفکر است تا به دانایی متصف شود و نه مانند روح انسان دارای جزء دلیری است تا به وصف شجاعت متصف شود و نه مانند انسان صاحب تمایلات است تا با نیروی عقل هماهنگ گردد و از آن وصف خویشتن‌داری انتزاع شود یا اینکه بین آن نیروها توافق ایجاد شود و وصف عدالت منتزع شود. بنابراین خداوند دارای فضایل مزبور و امثال آنها نیست.^۱

راه حصول تشبّه به واحد نخستین

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا انسان در پرتو فضایل اجتماعی^۱، یعنی فضایی که ذات خداوند منزّه از آنها است، می‌تواند همانند او گردد یا اینکه روح آدمی برای تشبّه به إله باید به فضایی که در ذات او وجود دارد متصف شود؟ و همین طور آیا فضایل اجتماعی هیچ کمکی به شبیه شدن روح آدمی با خدا نمی‌کند؟ به عبارت دیگر، آیا فضایل اجتماعی به طور کلی بی‌فایده‌اند یا اینکه انسان برای تشبّه به إله از آنها بهره می‌گیرد؟

پاسخ افلوطین این است که روح آدمی نمی‌تواند در پرتو فضایل اجتماعی همانند خدا شود زیرا خداوند منزّه از فضایل اجتماعی است، از این رو، روح آدمی برای تشبّه به إله باید به فضایی اعلی و اشرف از آن فضایل متصف شود. البته این امر به آن معنا نیست که فضایل اجتماعی بی‌فایده‌اند یا هیچ کمکی به تشبّه روح انسان به إله

۱. دوره آثار فلوطین، ج ۱، اتناد اول، رساله دوم، فصل اول، صص ۶۱-۶۰.



یعنی اَقنوم واحد نمی‌کنند، بلکه بالعکس، فضایل اجتماعی زمینه را برای روح آدمی آماده می‌کنند تا همانند با خدا گردد. دلیل مطلب این است که فضایل اجتماعی از آن جایی که محدود و معین می‌باشند، اولاً امیال نامحدود و نامعین ما را محدود و معین ساخته و ما را از پندارهای غلط می‌رهانند. ثانیاً ذات نامحدود ما را محدود نموده و به آن حد و اندازه‌ای که شبیه حد و اندازه عالم معقول است، اعطا می‌نمایند و روح آدمی هر گاه صاحب حد و اندازه شد، می‌تواند شبیه خدا شود زیرا چیزی که هیچ حد و اندازه‌ای ندارد، مانند ماده نمی‌تواند همانند خدا گردد. بنابراین روح آدمی برای همانند شدن با خدا از فضایل اجتماعی مستفید می‌شود.

افلاطون به پیروی از افلاطون بر آن است که علاوه بر فضایل اجتماعی نوع دیگری از فضایل وجود دارد که اعلی و اشرف از آنها هستند و انسان می‌تواند در پرتو آنها همانند خدا شود، از این رو، وی چنین فضایی را که برتر و والاتر از فضایل اجتماعی هستند و ما را همانند خدا می‌گردانند پاک شدن می‌نامد. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که روح آدمی چگونه در پرتو پاک شدن همانند خدا می‌گردد؟

افلاطون بر آن است که روح آدمی هنگامی که با تن مادی و کالبد جسمانی آمیخته باشد، به پندارهای آن دل می‌بندد، موجودی شریر و بد می‌گردد زیرا تن و پندارها و هیجان‌های آن بر روح آدمی حاکم و مسلط می‌شود و روح را به سوی بدی می‌کشانند اما هر گاه روح آدمی:

اولاً دانا شود، به این معنا که تنها عمل نماید و هرگز با پندارهای تن مشارکت ننماید. ثانیاً خویشتن‌دار گردد، به این معنا که از امیال تن مادی پیروی ننماید. ثالثاً شجاع شود، به این معنا که از جدایی از تن مادی نهراسد. رابعاً عادل گردد، به این



معنا که در وجود او عقل حاکم و امیال و تمایلات بدنی مطیع آن شوند، موجودی نیک و بافضیلت می‌گردد زیرا روح پس از اتصاف به اوصافی مانند علم، عفت، شجاعت و عدالت صاحب حالتی می‌گردد که تشبّه به خدا نامیده می‌شود؛ حالتی که در آن روح آدمی فارغ از پندارها و هیجان‌های بدنی فعالیت عقلانی می‌کند.^۱

مطلب آخر این است که روح آدمی چگونه می‌تواند از پندارهای خود فارغ و بر امیال و احساسات خویش مسلط شود و آنها را تحت قدرت سیطره عقل درآورد؟ افلوطنین بر آن است که روح آدمی هنگامی می‌تواند خود را از پندارها رها سازد و بر تمایلات و احساسات خویش غلبه نماید که:

اولاً روح آدمی به تن خود اجازه ندهد تا از لذایذ مادی، جز به مقداری که برای تسکین آلام و رفع خستگی‌ها لازم است، برخوردار شود.
ثانیاً روح آدمی باید درد و رنج‌ها و آلامی که انسان توانایی رهایی از آنها را ندارد تحمل نماید.

ثالثاً روح آدمی نباید در آلام تن مادی و کالبد جسدانی شریک شود بلکه باید همه آنها را به عهده گذارد تا به‌تنهایی آن را متحمل شود.

رابعاً روح آدمی باید در مقابل امواج تمایلات بدنی و فشار هوس‌های درونی مقاومت نموده و خود را تسلیم آنها ننماید.

خامساً روح آدمی باید ترس و نگرانی از مشکلات و نابه‌سامانی‌ها را از خود دور نماید و هیچ ترس و اندوهی به خود راه ندهد.

سادساً روح آدمی برای رهایی از پندارها باید خود را از شرور و بدی‌ها و زشتی‌ها

۱. همان، ج ۱، اتناذ اول، رساله دوم، فصل سوم، ص ۶۲-۶۱



و آلودگی‌ها دور نگه دارد.

سابقاً روح آدمی برای خلاصی از پندارها باید از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها به اندازه لازم و در حدّ نیاز بهره‌مند شود.

ثامناً در پی لذایذ شهوانی نرود، جز به مقداری که موجب تسکین غریزه جنسی شود تا روح آدمی از هر گونه آلودگی‌ها و ناپاکی‌ها پاک و منزّه شود تا تمام امیال و احساسات آدمی تحت سیطره جزء عقلانی روح آدمی به حدّ اعتدال درآیند.^۱

هنگامی که تمام تمایلات و احساسات آدمی به اعتدال گراییدند و روح آدمی از هیجان‌ها آزاد شد و جزء عقلانی روح بر همه آنها استیلا پیدا کرد، نزاع میان جزء بهتر و جزء بدتر روح رخت برمی‌بندد و چنین انسانی فضیلت‌مند می‌شود و آنچه از او سرزند، خیر و نیک خواهد بود و موجودی که تمام احوال، اقوال و اعمالش خیر باشد همانند خدا می‌گردد زیرا از خدا که نیک محض است، جز خیر صادر نمی‌شود.

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله دوم، فصل پنجم، صص ۶۴-۶۵



بخش هشتم

سفر روح به سوی جهان معقول

سفر روحانی از دیدگاه افلوطین

از دیدگاه افلوطین روح آدمی مسافری است که باید به مقصد اصلی و موطن واقعی خویش، یعنی موطنی که از آنجا به این عالم مادی آمده است، یعنی عالم معقول، بازگشت نماید، از این رو، باید گفت انسان مسافر است و جهان مادی مسافرخانه است و نیک یا نخستین مقصد اعلی و موطن اقصای سیر و سفر معنوی^۱ روح آدمی است.

بنابراین انسان ضرورتاً به سوی جهان معقول سفر خواهد کرد، اما انسان با چه شرایط و ویژگی‌هایی و چگونه و از چه طریقی می‌تواند سیر و صعود روحانی و سفر قلبی^۲ خویش را انجام دهد؟ آیا برای نیل به مقصد اعلی تنها یک روش وجود دارد یا از طرق گوناگونی می‌توان به آن مقصد نایل شد؟^۳



1. Spiritual journey
2. Heart journey

۳. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله سوم، فصل اول، ص ۷۱

افلوطین بر آن است که روح فردی آدمی قبل از جدایی کامل از بدن مادی و کالبد جسدانی می‌تواند به عالم معقول و جهان برین عروج و صعود نماید، از این رو می‌گوید:

چون ... روح چیزی ارجمند و خدایی است، پس یقین بدان که به یاری چنین چیزی به خدا می‌توانی رسید و بی‌واهمه و تردید پای در راه صعود بنه و بدان که راهی دراز در پیش نداری زیرا مراحل میان تو و او بسیار نیستند.^۱

پس هر روحی استعداد صعود به سوی عالم معقول را دارد، اما این امر به این معنا نیست که هر روحی بتواند به عالم بالا صعود نماید. از این رو، افلوطین به پیروی از افلاطون بر آن است که روح هر انسانی نمی‌تواند به عالم بالا صعود نماید زیرا سیر معنوی و روحانی از این جهان مادی به سوی عالم معقول دارای شرایطی است که تنها برخی از ارواح آدمیان دارای آن می‌باشند؛ ارواحی که همه یا بیش‌تر حقایق عالم معقول را نظاره کرده باشند و در هبوط و سقوط خود به این عالم در کالبد انسان‌هایی قرار گرفته باشند که بعدها فیلسوف، موسیقیدان یا عاشق خواهند شد.

بنابراین از میان انسان‌ها صرفاً افرادی موفق به صعود خواهند شد که فیلسوف، موسیقیدان یا عاشق باشند زیرا فیلسوف بالطبع راه صعود خویش را پیش خواهد گرفت و موسیقیدان و عاشق را رهبری و آنها را در صعودشان یاری خواهد کرد. به

۱. همان، ج ۲، اتاد پنجم، رساله اول، فصل سوم، ص ۶۶۴



عبارت دیگر، روش‌های نیل به مقصد منحصر در فلسفه، موسیقی و عشق است و اگر روحی غیر از این طرق را انتخاب نماید، هرگز موفق به صعود نخواهد داشت.

افلوپین سیر و سفر و صعود روح آدمی به سوی جهان معقول را در دو مرحله می‌داند؛ روح آدمی در مرحله اول از این جهان مادی به سوی جهان معقول صعود می‌نماید و در مرحله دوم به بلندترین نقطه جهان معقول، یعنی جایی که سفر روح سالک به پایان می‌رسد. اما چنین نیست که هر انسانی بتواند سیر و صعود خود را به پایان برساند و به قلّه رفیع سفر روحانی نایل شود بلکه روحی موفق به صعود به مقصد اقصی خواهد شد که پس از نیل به عالم معقول جای پا را محکم کرده باشند، وگرنه سفر آنها در ابتدای جهان معقول متوقف خواهد شد.

به این ترتیب، روح آدمی در صعود به عالم بالا و نیل به جهان معقول دو سفر را انجام خواهد داد یا به عبارت بهتر، روح آدمی سفری را که به سوی جهان معقول انجام خواهد داد، دو مرحله دارد زیرا سفر امری متصل و واحد است و سفر برخی از سالکان در بین راه منقطع می‌شود، از این رو باید گفت سیر روح آدمی در دو مرحله به اتمام می‌رسد؛ نخست از عالم محسوس به سوی عالم معقول سیر می‌کند و اگر همت کند و پای خود را در مملکت عقل مستحکم نماید، پا در مرحله دوم گذاشته و به سوی مرتبه اعلی و اشرف جهان معقول، یعنی نیک صعود خواهد کرد.

افلوپین پس از تبیین مراحل سیر و سفر روح مستعد صعود به سوی عالم معقول به بیان نحوه صعود موسیقیدان‌ها، عاشقان و فلاسفه می‌پردازد. وی سخن را با صعود موسیقیدان آغاز می‌کند. موسیقیدان آسان و سریع از زیبایی متأثر می‌شود، طوری که مانند انسان ترسویی که از هر صدایی از جای خود می‌جهند، به محض



مشاهده تصاویر زیبا و با شنیدن نعمات مطبوع و آوازهای دل‌انگیز به هیجان می‌آید و از هر گونه تصاویر زشت و اصوات نامطبوع می‌گریزد. بنابراین موسیقیدان استعداد صعود به عالم بالا را دارد، اما در اینجا فیلسوف باید او را به صعود به سوی عالم بالا راهنمایی کند زیرا او به تنهایی نمی‌تواند صعود نماید بلکه راهنما و مرشدی لازم است تا راه صعود را بنمایاند.

کسی که قصد دارد تا موسیقیدان را به صعود وادارد و او را راهنمایی کند، در مرحله اول باید از همین نعماتی که با حس ظاهر دریافت می‌شوند آغاز نماید، به این صورت که نحوه جداسازی صورت از ماده را به او بیاموزد تا او با این وسیله به قلمرو صور اصلی‌ای که منشأ همه هماهنگی‌ها و تناسبات است راه یابد و با مشاهده صور اصلی به این مطلب بسیار مهم برسد که آنچه او را با شنیدن آوازهای خوش و تصاویر زیبا برمی‌انگیزد، زیبایی‌ها و هماهنگی‌های معقول، یعنی خود زیبایی بود نه زیبایی متجلی در تصاویر مبصری که می‌دید و نعمات مسموعی که می‌شنید. در مرحله دوم هادی و مرشد موسیقیدان برای صعود وی باید با به‌کارگیری استدلالات فلسفی اعتماد او را به چیزی که در خود او وجود دارد، ولی از آن غافل است برانگیزاند.

افلوطین پس از بیان نحوه سیر و سفر و صعود موسیقیدان به سوی عالم معقول به تبیین کیفیت سیر عاشق و صعود او می‌پردازد. وی بر آن است که روح فرد عاشق قبل از صعود به عالم معقول تا اندازه‌ای و در حد امکان و توان خود می‌تواند «خودزیبایی» که از آن غافل بود به یاد آورد، اما وی به دلیل اینکه در ابتدای سیر و سفر و در آغاز صعود به سوی عالم معقول است نمی‌تواند «خودزیبایی» را از اشیاء و



امور زیبا یا زیبای‌های متجلی در اشیاء را جدا سازد و به آن علم و معرفت تام و کاملی به دست آورد زیرا وی به راحتی و بلافاصله با دیدن زیبایی محسوس اعم از ابدان و اشیاء و امور زیبا اختیار خود را از کف داده و مجذوب آنها می‌شود، از این رو، وی در ابتدای امر هرگز موفق به تفصیل بین «خودزیبایی» و اشیای زیبا نمی‌گردد.

کسی که قصد دارد تا عاشق را برای سفر به سوی عالم معقول و صعود به آن هدایت نماید، نخست و در مرحله اول باید به او تعلیم دهد که زیبایی را نه در یک تن زیبا بلکه باید در ابدان متعدد زیبا مشاهده نماید، پس از آن و در مرحله دوم باید او را به این نکته رهنمون شد که اولاً زیبایی در همه ابدان زیبا یکی بیش نیست. ثانیاً زیبایی عین ابدان زیبای مادی و تن‌های محسوس نیست بلکه جدا از آنها و متجلی در آنها است. در این مرحله دیدگان عاشق برای دیدن زیبایی در امور غیرجسمانی مانند هنرها و فضایل باز می‌گردد. در مرحله سوم عاشق باید از فضایل زیبا به سوی عقل سفر کند و سرانجام از عقل به سوی «تیک» که گامی بیش نیست صعود نماید.^۱

اما گروه سومی که می‌توانند از جهان محسوس به عالم معقول صعود نمایند، فلاسفه‌اند. افلوپین، همچنان که گذشت، بر آن است که فیلسوف که پیوند و ارتباطش را با عالم ماده و جهان محسوس قطع نموده و توجه روح خویش را به عالم عقل معطوف داشته است، بالطبع قادر به سیر و سفر از جهان محسوس و صعود به جهان معقول را دارد. به عبارت دیگر، فیلسوف به حسب طبیعت خویش

۱. همان، ج ۱، اتناذ اول، رساله سوم، فصل دوم، صص ۷۱-۷۲



دارای دو بال معنوی و روحانی‌ای است که به وسیله آن می‌تواند به عالم عقل صعود نماید، از این رو، برای سفر معنوی خویش نیازی به حرکت مکانی و جدا شدن از این عالم مادی را ندارد زیرا سیر او روحانی و صعودش معنوی و عقلانی است.

حال که معلوم شد که فیلسوف بالطبع استعداد صعود به سوی عالم بالا را دارد، چگونه و با چه شرایطی می‌تواند سفرش را آغاز نماید تا به جهان معقول راه یابد؟ افلوطین بر آن است که تنها کاری که می‌توان انجام داد، این است که راه صعود را به او نشان دهیم. از این رو، وی به هادی و مرشدی که راه صعود را می‌داند نیاز دارد تا راه عالم معقول را به نشان دهد، وگرنه موفق به صعود نخواهد شد.

هادی و راهنمای فیلسوف در مرحله اول باید او را با علوم ریاضی آشنا سازد که در باب موجودات غیرمادی بحث می‌کند تا ذهن او به وجود اشیاء و موجودات غیرمادی اعتماد نماید و به تفکر پیرامون موجودات غیرجسمانی عادت کند. در مرحله دوم یعنی پس از تعلیم ریاضیات به فیلسوف باید علم دیالکتیک را به او تعلیم دهند تا وی با این علم نیز آشنا شود. او با تعلّم دیالکتیک و آشنایی با این وسیله می‌تواند از جهان محسوس به جهان معقولات قدم گذارد و آنجا را مسکن و مأوای خویش قرار دهد. وی پس از پیمودن دایره عالم معقول و نیل به وحدت به مبدأ سفر خود، یعنی جهان محسوس برمی‌گردد تا در همین جهان مادی به نظاره عالم معقول بپردازد.^۱



۱. همان، ج ۱، انتاد اول، رساله سوم، فصل‌های سوم و چهارم، صص ۷۲-۷۳

علم دیالکتیک

افلوپین بر آن است که فلسفه اقسام مختلف و بخش‌های گوناگونی مانند ریاضیات، طبیعیات و اخلاق دارد، اما عالی‌ترین و شریف‌ترین بخش آن علم دیالکتیک است.^۱ دیالکتیک نزد سقراط هنر گفت‌وگو و مباحثه است.^۲ وی «برای راهنمایی مردم به حقیقت، با آنان گفت‌وگوی فلسفی می‌کرد»^۳ و «اما در فلسفه افلاطون، جدال فقط هنر گفت‌وگو و محاوره نیست؛ روش و علم است.»^۴ از این رو، «دیالکتیک افلاطون هنر یا مجموعه فنونی است که روح را به جهان مثل ارتقا می‌دهد.»^۵

از دیدگاه افلوپین علم دیالکتیک عبارت است از قدرت و توانایی تفکر و اندیشیدن منظم و مرتب پیرامون خود چیزها و نفس اشیاء و یافتن مفاهیم آنها است، از این رو، دیالکتیک به اموری مانند:

۱. درباره خود شیء و جایگاه آن، وجه اشتراک و افتراق آن را با اشیای دیگر و همین طور به این امر که آیا آن شیء موجود است یا لاوجود.
۲. درباره اقسام موجود حقیقی و لاوجود.
۳. درباره نیک و غیرنیک و چیستی‌شان.
۴. و بالأخره درباره ابدی و غیر ابدی و چیستی‌شان می‌پردازد.

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله سوم، فصل پنجم، ص ۷۴

۲. دیالکتیک، ص ۲۳

۳. بحث در مابعدالطبیعه، ص ۸۸۲

۴. همان، ص ۸۸۲

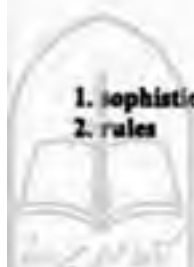
۵. دیالکتیک، ص ۲۴



دیالکتیک در تمام پژوهش‌ها و تفحص‌های خود بر معرفت و شناخت علمی اتکا می‌کند نه بر ظن و عقیده، از این رو، هرگز خود را در جهان محسوس و عالم مادی متحیر و سرگردان نمی‌گرداند بلکه از این عالم متغیّر جسمانی به جهان ثابت عقلی قدم گذاشته و آن جا را ماوی، مسکن و مامن خویش قرار می‌دهد.

دیالکتیک پس از ماوی و مسکن گزیدن در عالم معقولات فعالیت علمی خود را آغاز می‌کند. یکی از فعالیت‌های دیالکتیک این است که فیلسوف را از کذب و نادرستی و مغالطه و سفسطه^۱ نجات بخشیده و نفس و روح او را به تعبیر افلاطون در چمنزار حقیقت به چرا می‌برد تا به نخستین نوع هستی راه یابد و از طریق به هم پیوستن آنچه از آن صادر می‌شود، قوس صعود و نیم‌دایره جهان معقولات و عالم علویات را سیر نماید و به وحدت برسد، آن گاه در قوس نزول به نقطه‌ای که سیر و سفر خویش را آغاز نموده است، رجوع و بازگشت نماید. روح فیلسوف پس از بازگشت از عالم معقولات و جهان برین آرام گرفته و به نظاره هستی می‌پردازد.

روح فیلسوف که به عالی‌ترین و شریف‌ترین بخش فلسفه مجهز شده است، پس از بازگشت از عالم معقولات قیاسات و استدلالات منطقی را از دیالکتیک جدا کرده و به فن دیگری می‌سپارد تا درباره مسائل آن به بحث و بررسی بپردازد، اما این به آن معنا نیست که فیلسوف نیازی به منطق ندارد، بلکه برعکس، فیلسوف آموختن برخی از قواعد^۲ و مبانی منطقی را به عنوان مسائل و امور مقدماتی برای



فعالیت‌های فلسفی و سیر و سلوک عقلانی و سفر به سوی جهان معقول لازم و ضروری می‌داند.

مطلب فوق به این معنی نیست که فیلسوف آنها را بدون هیچ تأمل یا بدون هیچ مناط و ملاکی بپذیرد، بلکه برعکس، وی در نحوه پذیرش و قبول آنها صرفاً به حکم و داوری عقل خود اعتماد و تکیه کرده و آنها را به دو بخش مفید و بی‌فایده تقسیم می‌نماید. بخش مفید قواعد منطقی را مورد استفاده خویش قرار می‌دهد و بخش بی‌فایده را به هنر و روشی که به آنها نیاز دارند وامی‌گذارد.^۱

پس از بیان چیستی و اهمیت علم دیالکتیک در سیر و سلوک فیلسوف، این سؤال مطرح می‌شود که اصول و مبانی این دانش از کجا ناشی می‌شود؟

افلوپین بر آن است که علم و دانش دیالکتیک اصول و مبانی خود را از عقل و خرد دریافت می‌کند زیرا این عقل است که اصول و مبانی بدیهی، صریح و آشکاری را در اختیار و دسترس ارواح و نفوسی قرار می‌دهد که قابلیت و استعداد دریافت آنها را دارند و ارواح و نفوس مستعد نیز آن قواعد و مبانی بدیهی و روشن را با هم مرتبط ساخته تا به عقل کامل نایل شوند.

علم دیالکتیک، همچنان که افلاطون اظهار داشته است، ناب‌ترین و خالص‌ترین بخش عقل و عالی‌ترین و شریف‌ترین استعداد و قابلیت روح آدمی است، از این رو، این علم صرفاً و بالضروره باید با هستی حقیقی و شریف‌ترین چیزها ارتباط و سروکار داشته باشد.

۱. دوره آثار افلوپین، ج ۱، اتاد اول، رساله سوم، فصل چهارم، ص ۷۳



براساس آنچه گفته شد، دانش دیالکتیک را با اینکه یک دانش واحد است، اما می‌توان آن را به دو اعتبار مورد لحاظ و توجه قرار داد؛ یکی به عنوان علم و به اعتبار دانشی خاص و دیگری به عنوان عقل و اندیشه. دیالکتیک به عنوان دانش خاص با هستی و اموری که در قلمرو هستی و حیطة وجود قرار دارند سروکار دارد و آنها را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد، اما اعتبار عقل و خرد با چیزی که برتر از وجود و فوق هستی است سروکار دارد و به بحث پیرامون آن می‌پردازد.

به این ترتیب، دانش دیالکتیک صرفاً ابزاری برای فلسفه نیست، بلکه برعکس، این دانش، همچنان که گذشت، عالی‌ترین و شریف‌ترین بخش فلسفه است زیرا این علم به بحث پیرامون خود موجودات می‌پردازد و با روش خاصی که دارد به خود موجودات راه پیدا خواهد کرد، از این رو، هر گاه کسی در استدلالات و قیاسات خود مغالطه و سفسطه نماید، دانش دیالکتیک بلافاصله باطن فاسد آن استدلال را آشکار خواهد نمود به بیان دیگر، علم دیالکتیک با اینکه با اشکال منطقی ارسطویی و صور قیاسات منطقی به دلیل اینکه حروف صرف هستند نه حقیقت، سر و کاری ندارد، اما صحیح یا غلط بودن آنچه از طریق اشکال منطقی صورتی استنتاج می‌شود را از طریق شهود باطنی و ادراک درونی تشخیص و تمییز می‌دهد.

مطلب آخر در باب علم دیالکتیک این است که آیا این علم با سایر شاخه‌های

فلسفه ارتباط دارد یا نه؟

پاسخ افلاطون این است که دیالکتیک نه تنها به خود موجودات می‌پردازد بلکه فلسفه را در تحقیق پیرامون سایر شاخه‌ها مانند طبیعت و اخلاق نیز کمک می‌کند و هر آنچه را که بخش‌های گوناگون فلسفه بخواهند در اختیارشان قرار داده و



موضوع، اصول و مطالب آنها را تأمین می‌نماید زیرا این علم اولاً دارای موضوع خاص و معینی نیست تا اختصاص به یک دانش واحد داشته باشد. ثانیاً این علم دقت و پرداختن به جزئیات را به سایر علوم و امی‌گذارد که با جزئیات سروکار دارند.^۱

سفر روحانی از دیدگاه عرفای اسلامی

کلمهٔ أسفار جمع دو اسم است. به عبارت دیگر، در زبان عربی دو کلمه وجود دارد که جمعشان به طور مشترک أسفار است. اولین کلمه‌ی مفردی که به صورت أسفار جمع بسته می‌شود، سیفر است. سیفر به معنای نامه، کتاب^۲، کتاب بزرگ^۳، جزئی از اجزای تورات^۴ یا فصلی از فصول تورات^۵ است.

أسفار به معنای کتاب‌ها یا اجزا و فصول^۶ بیش‌تر بر کتاب‌های پنج‌گانه یا أسفار خمسة تورات حضرت موسی (عَلَى نَبِينَا وَ عَلَیْهِ السَّلَام) یعنی سیفر تکوین، سیفر خروج، سیفر لاویان، سیفر اعداد و سیفر تثنیه اطلاق می‌گردد.^۷ أسفار خمسة پنج کتاب نخستین تورات حضرت موسی (ع) است.^۷ أسفار به معنای کتاب‌ها در قرآن کریم نیز

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله سوم، فصل‌های پنجم و ششم، ص ۷۵-۷۴

۲. لغت‌نامه دهخدا، ج ۸، ص ۱۲۰۵۰

۳. السیفر ج أسفار: الكتاب الكبير، المنجد فی اللغة، ص ۳۳۷ / فرهنگ لاروس، ج ۲، ص ۱۱۹۳ / فرهنگ معین،

ج ۲، ص ۱۸۸۸ / لغت‌نامه دهخدا، ج ۸، ص ۱۲۰۵۰

۴. جزء من اجزاء التوراة. المنجد فی اللغة، ص ۳۳۷ / فرهنگ معین، ج ۲، ص ۱۸۸۸

۵. فرهنگ لاروس، ج ۲، ص ۱۱۹۳

۶. کتاب مقدس، صص ۱-۲۲۱

۷. لغت‌نامه دهخدا، ج ۲، ص ۱۹۵۶



به کار رفته است «مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا»^۱ مراد از آن همان کتاب‌ها و أسفار خمسة تورات است. کلمه دیگری که بر وزن أفعال و به صورت أسفار جمع بسته می‌شود سَفَر است.^۲

غزالی در تعریف سَفَر می‌گوید «فإن السفر وسيلة إلى الخلاص عن مهروب عنه أو الوصول إلى مطلوب و مرغوب فيه»^۳ یعنی سَفَر عبارت است از وسیله‌ای برای رهایی از امری که انسان قصد فرار از آن را دارد یا وسیله‌ای برای رسیدن به چیزی است که انسان به آن راغب است و می‌خواهد به آن نایل شود. اما ابن عربی برخلاف غزالی سَفَر را وسیله نمی‌داند بلکه بر آن است که سَفَرُ حال مسافر و راهی است که او در آن طی طریق می‌کند و آن را با معاملات، مقامات، احوال و معارف می‌پیماید، از این رو می‌گوید «أن السفر حال المسافر و الطريق هو ما يمشى فيه و يقطعه بالمعاملات و المقامات و الاحوال و المعارف»^۴

غزالی پس از ارائه تعریفی از سَفَر به تقسیم آن پرداخته و می‌گوید «والسفر سفران: سفر بظاهر البدن... و سفر بسیر القلب»^۵ یعنی سفر آدمی دو قسم است؛ یکی سیر و سفر بدنی یا با ظاهر بدن و دیگری سیر و سفر قلبی. وی از سیر و سَفَر عقلی برای نیل به حقیقت نامی نمی‌برد زیرا اولاً وی مخالف فلسفه و سیر و سَفَر

۱. جمعه/ ۵

۲. السفر ج أسفار. المنجد في اللغة، ج ۲، ص ۳۳۷ / فرهنگ معین، ج ۲، ص ۱۸۸۸

۳. إحياء العلوم الدين، ج ۲ ص ۲۴۴

۴. الفتوحات المكية، ج ۲، ص ۲۸۳

۵. همان، ص ۲۴۴ / بدان که سفر دو است؛ یکی به باطن و یکی به ظاهر. کیمیای سعادت، ص ۳۴۶



عقلی است.^۱ ثانیاً این امر یعنی وضع اصطلاح سیر و سَفَر عقلی از ابتکارات ملاصدرای شیرازی است زیرا وی هم قائل به اسفار اربعة قلبی است و هم معتقد به مبتکر اسفار اربعة عقلی.

حکیم آقامحمدرضا قمشهای سَفَر را به حرکت از وطن و توجه به مقصد با طمی منازل تعریف کرده و آن را به دو قسم صوری و معنوی تقسیم می‌کند و بر آن است که سَفَر صوری مستغنی از توضیح است «ان السفر هو الحركة من الموطن متوجهاً الى المقصد بطی المنازل و هو صوری مستغن عن البیان»^۲ زیرا مراد از سَفَر صوری سَفَر با بدن ظاهری و مادی است و این امری است بسیار واضح و آشکار، اما مراد وی مراد از سَفَر معنوی سَفَر قلبی و سیر عرفانی است و چون سَفَر قلبی و سیر روحانی چندان واضح و روشن نیست، به تعریف و تبیین هر یک از آنها می‌پردازد.

وی پس از بیان اسفار اربعة قلبی به تطبیق آنها بر مطالب کتاب «حکمت متعالیه» ملاصدرا می‌پردازد و این امر نشان می‌دهد که او علاوه بر سفر معنوی و سیر قلبی به سفر عقلی و سیر نظری نیز معتقد بوده است، از این رو، می‌توان گفت از دیدگاه حکیم الهی محمدرضا قمشهای سفر به سه قسم بدنی، قلبی و عقلی تقسیم می‌گردد.

۱. شک و شناخت، صص ۳۶-۳۰ / تهافت الفلاسفه، صص ۴۴-۴۱

۲. مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية، صص ۲۰۵-۲۰۴ / و ایضاً راجع: الحکمة المتعالیه فی الأسفار

العقلیة الأربعة، ج ۱، تعلیقة ص ۱۳



میرزا محمدحسن نوری فرزند آخوند ملاعلی نوری در «رسالة فی الأسفار الأربعة»^۱ پس از تعریف و تبیین سفرهای چهارگانه‌ی عرفا به انطباق آنها با مطالب کتاب «حکمت متعالیه» ملاصدرا می‌پردازد و این امر دال بر آن است که از دیدگاه این حکیم الهی سفر معنوی بر دو گونه است؛ یکی سفر قلبی و دیگری سفر عقلی و چون سفر صوری بدنی امری آشکار و واضح است، از ذکر آن صرف نظر نموده است. به این ترتیب، سَفَر در سه معنا به کار می‌رود؛ بدنی، قلبی و عقلی. سَفَر بدنی عبارت است از قطع مسافت^۲ و پیمودن فاصله بین ابتدا و انتها است زیرا آدمی براساس بطلان طفره مسافت بین مبدأ و منتها را با جسم و بدن مادی خویش طی می‌نماید. این معنا از سَفَر بر سَفَرنامه‌هایی که برخی از اندیشمندان و مورخان در طی سَفَرهای خود به شهرها یا کشورهای دیگر می‌نوشتند نیز اطلاق می‌گردد.

معنای دیگر سَفَر سیر و سلوک قلبی، عرفانی، عملی، باطنی، معنوی یا روحانی است، از این رو، سیر و سلوک معنوی سالک الی الله اصطلاحاً سَفَر نامیده می‌شود^۳ که با سَفَر بدنی و جسمانی تفاوت اساسی دارد. تفاوت سَفَر باطنی و قلبی با سَفَر بدنی و زمینی این است که مسافر در سَفَر بدنی و جسمانی با بدن و جسم خود به سیر در زمین می‌پردازد، اما در سیر و سلوک

۱. مخدومه صدر، ش ۱۵ / الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، تعلیقه ص ۱۲-۱۳

۲. السَفَرَج أسفار: قطع المسافة، المنجد فی اللغة، ص ۳۳۷

۳. شرح جلد اول الأسفار الأربعة، جزء اول، ص ۶۶



عرفانی تن سالک در خانه سکنی گزیده، اما قلبش در ملکوت آسمان‌ها و زمین سیر و سَفَر می‌نماید.^۱

غزالی در تعریف سَفَر قلبی و درونی می‌گوید «و سفر بسیر القلب عن اسفل السافلین إلى ملکوت السماوات.»^۲ یعنی سَفَر قلبی عبارت است از سیر قلب از اسفل السافلین به سوی ملکوت آسمان‌ها. سالک در سیر و سَفَر باطنی و معنوی خود ظاهراً در بدن مادی خویش ساکن است، اما باطناً و حقیقتاً در وطن اصلی خود یعنی ملکوت اعلیٰ مستقر و متوطن می‌باشد.^۳

غزالی پس از بیان حقیقت سیر باطنی و سَفَر روحانی به کسانی که از این سفر عاجز و ناتوانند، توصیه می‌کند با بدن مادی به سیر و سیاحت در زمین بپردازند تا از آن بهره و سود برند،^۴ اما این سَفَر هرگز به مرتبه سیر باطنی نمی‌رسد زیرا سیر و سلوک قلبی و معنوی اشرف از سیر ظاهری و مادی است، از این رو، وی اظهار می‌دارد «و اشرف السفرین السفر الباطن.»^۵ یعنی از میان سَفَرهای بدنی و قلبی سَفَر قلبی اشرف و برتر از سَفَر بدنی است.

محبی‌الدین ابن عربی سَفَر قلبی و روحانی را به توجه قلب به سوی خدا همراه با اذکار و مراسم شرعی تعریف کرده و می‌گوید «فی معرفة السفر و الطريق و هو توجه

۱. کیمیای سعادت، ص ۳۴۶

۲. احیاء العلوم الدین، ج ۲، ص ۲۴۴

۳. و هو ساکن بالبدن و مستقر فی الوطن، همان، ص ۲۴۵

۴. کیمیای سعادت، ص ۳۴۶

۵. احیاء العلوم الدین، ص ۲۴۴



القلب لله بالذكر عن مراسم الشرع بالعزائم لا بالرخص مادام مسافراً.^۱ مع ذلك اظهار می‌دارد که سفر مزبور منحصر در توجه قلبی به خدا نیست بلکه شامل تمام حقایق ذاتی، اسمایی و فعلی مانند سفر ربانی از عماء به سوی عرش و سفر ملائکه یا سفر افلاک و عناصر می‌گردد.^۲

عبدالرزاق کاشانی به پیروی از ابن عربی بر آن است که سیر و سفر قلبی و معنوی همان توجه قلب به سوی حق است «السفر هو توجه القلب الحق»^۳ اما محمد بن حمزه فناری به پیروی از ابن عربی و صدرالدین قونوی سیر معنوی را به تلبس احوال متعاقبه تعریف می‌کند و اظهار می‌دارد «ان السير عبارة عن تلبس الاحوال المتعاقبة و انه كما ينسب الوجود والتجلی الذاتی ينسب الاسماء والحقایق و الارواح و الطبيعة و الاجرام الكلية المشتملة عليها»^۴ یعنی سیر معنوی و تلبس احوال متعاقبه منحصر به انسان نیست بلکه همچنان که به وجود و تجلی ذاتی نسبت داده می‌شود باید به اسماء، حقایق، ارواح، طبیعت و اجرام کلیه نیز نسبت داده شود. بنابراین براساس دیدگاه محمد بن حمزه فناری سیر باطنی صرفاً توجه قلبی انسان به خدا نیست بلکه سیر معنوی امری عام است و شامل تمام مراتب هستی و مظاهر آن می‌شود زیرا هر چیزی اعم از وجود و تجلیات ذاتی و اسمایی آن و حقایق مادی و معنوی دارای سیر معنوی و تلبس احوال متعاقبه می‌باشند.

۱. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۸۳

۲. همان، ج ۲، ص ۳۸۴

۳. اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۰۳

۴. مصباح الاتس، ص ۲۹۵



در عالم عرفان ظاهراً بیانات خواجه عبداللّه انصاری از اسفار ثلاثه و مقامات سه گانه سالکان الی الله است که اساس اسفار اربعه عرفا قرار می گیرد.^۱ وی مقامات سالکان الی الله را به سه مرتبه تقسیم می کند «و جمیع هذه المقامات تجمعها رتب ثلاث: الرتبة الأولى، أخذ القاصد فی السیر. و الرتبة الثانية، دخوله فی الغربة. و الرتبة الثالثة، حصوله علی المشاهدة الجاذبة الی عین التوحید فی طریق الفناء.»^۲ یعنی مقانات سالکان سه مرتبه دارد؛ مرتبه اول، آغاز سیر و سلوک. مرتبه دوم، دخول در غربت. مرتبه سوم، حصول مشاهده جاذبه ای که سالک را به سوی عین توحید در طریق فنا می کشاند.

عبدالعزیز نسفی سیر عارفان و سلوک سالکان را به دو قسم تقسیم می کند؛ سیر اول، سیر الی الله. سیر دوم، سیر فی الله. آغاز سیر و سفر اول طلب و تحصیل حق است و هر گاه سالک این سیر به اتمام رساند، طلب حق منتفی می گردد، پس طلب حق در پایان سفر اول تحصیل حاصل است.

سالک پس از رسیدن به حق سفر دوم یعنی سفر فی الله خود را آغاز می کند. سالک در این سفر در صفات حق سیر می نماید تا به آنها متّصف گردد، پس سیر و سفر دوم طلب صفات حق است.^۳ بنابراین از دیدگاه نسفی عرفا در سیر و سلوک خویش دو سفر انجام می دهند، در سفر اول به خدا می رسند و در سفر دوم به کمالات الهی نایل می شوند.

۱. مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۲۰

۲. شرح منازل السائرین بر اساس شرح عبدالرزاق کاشانی، صص ۲۸-۲۹

۳. کشف الحقایق، صص ۱۲۳-۱۲۴



ابن عربی سفر قلبی را به سفر به خلق و سفر به حق و سفر بالحق را به سفر ذات و سفر صفت تقسیم می‌کند «فتم سفر بحق و سفر بخلق فالسفر بالحق نوعین سفر ذات و سفر صفة»^۱ آن گاه اظهار می‌دارد «و الانسان الكامل یسافر هذه الاسفار كلها»^۲ یعنی انسان کامل در تمام این امور سفر می‌کند.

عقیق‌الدین یلمسانی در شرح خود بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری بارها از اسفار اربعة قلبی نام می‌برد، از این رو، می‌توان گفت از دیدگاه وی سفرهای قلبی و معنوی آدمی به سوی حق منحصر در چهار سفر است. از دیدگاه وی سفر اول سفر الی الله است. در این سفر شهود ذات الهی از سوی سالک تفرقة افعال، صفات و اسماء را محو می‌گرداند.^۳

غایتی که در سفر اول معتبر می‌باشد، مطالعه جمع است و این امر جز با فنای تمام رسوم ممکن نیست^۴ و بالأخره اینکه مرتبه سوم توحید یعنی توحیدی که نه می‌توان در قالب عبارت بیان کرد و نه می‌توان به آن اشاره نمود و نه حکمی از احکام خلق می‌تواند به او برسد پایان سفر اول سالک است.^۵

۱. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۸۴

۲. همان

۳. فإن شهودها بمحو تفرقة الافعال، والصفات و الاسماء، و هو آخر السفر الاول / من اربعة اسفار،

یسمی سفرأ الی الله تعالی. شرح منازل السائرین، ص ۳۸۰

۴. والغایة المعتبرة فی السفر الاول مطالعة الجمع و لا یكون الآ بفناء جمیع الرسوم. همان، ص ۵۶۷

۵. التوحید الثالث هو آخر السفر الاول، فلذلك لم تقدر العبارة و لا الإشارة و لا شیء من احکام

الخلق یصل الیه. شرح منازل السائرین ص ۶۰۸ / شرح منازل السائرین بر اساس شرح عبدالرزاق کاشانی

ص ۳۲۵



تِلْمَسَانِي سَفْرَ دَوْمِ سَالِكٍ رَا سَفْرَ فِي اللّٰهِ مِي نَامِد. سَالِكٌ دَرِ اَوَايِلِ سَفْرِ فِي اللّٰهِ
بِدَايَتِي بَرَايِ خُدَا صِفَاتِي نَمِي بِيِنْدُ و دَرِ مَرَاتِبِ ظَهْوَرَاتِ اَفْعَالِ، صِفَاتِ و اَسْمَايِ اَوْ
سِيَرِ مِي نَمَايِد.^۱ وِي سَفْرِ سَوْمِ سَالِكٍ رَا سَفْرَ بِاللّٰهِ اِلَى خَلْقِهِ مِي نَامِد. بِهِ اِعْتِقَادِ اِيْشَانِ
بِدَايَتِ اِيْنِ سَفْرٍ سَفْرِ اَنْبِيَايِ مَرْسَلِ بِهِ سَوِي اَدْمِيَانِ اَسْت، پَسِ اَزِ اَنْ سَفْرِ چِهَارْمِ
يَعْنِي سَفْرَ بِالْمَوْجُوْدِ اِلَى الْوَجُوْدِ اَسْت. سَالِكِ اَسْفَارِ اَرْبَعَةٍ قَلْبِي سَفْرِ چِهَارْمِ رَا هَنْگَامِ
مَرْگِ اَنْجَامِ مِي دِهْد. اَزِ دِيْدِگَاهِ وِي اَسْفَارِ اَرْبَعَةٍ قَلْبِي بِالْاَصَالِ بَرَايِ اَنْبِيَايِ اِلٰهِي ثَابِتِ
اَسْت، اَمَّا اِتْبَاعِ اَنْهَا بِهِ وِرَاثَتِ و تَبْعِيَّتِ صَاْحِبِ اَسْفَارِ مَرْبُوْرِ مِي بَاشْد.^۲

بِنَابَرِ اِيْنِ اَزِ دِيْدِگَاهِ عَفِيْفِ الدِّيْنِ تِلْمَسَانِي سَالِكَانِ و عَرْفَا بَرَايِ نِيْلِ بِهِ حَقِيْقَتِ چِهَارِ
سَفْرِ قَلْبِي رَا اَنْجَامِ مِي دِهْنْد؛ سَفْرِ اَوَّلِ، سَفْرِ اِلَى اللّٰهِ، سَفْرِ دَوْمِ، سَفْرِ فِي اللّٰهِ، سَفْرِ
سَوْمِ، سَفْرِ بِاللّٰهِ اِلَى الْخَلْقِ، سَفْرِ چِهَارْمِ، سَفْرِ بِالْمَوْجُوْدِ اِلَى الْوَجُوْدِ.

اَمَّا عَارْفِي كِه اَسْفَارِ اَرْبَعَةٍ مَعْنُوِي رَا شَفَافَتَرِ و وَاضَحَتَرِ اَزِ اَسْلَافِ خُوْدِ بِيَانِ نَمُوْدِه
و بِهِ نَظَرِ مِي رَسْدِ كِه اِخْلَافِ وِي اَزِ اَوْ تَبْعِيَّتِ نَمُوْدِه بَاشْنْد، مَلْأَعْبِدِ الرَّزَاقِ كَاشَانِي
اَسْت.^۳ وِي چِهَارِ سَفْرِ بَرَايِ عَرْفَا و سَالِكَانِ كُوِي حَقِيْقَتِ تَشْخِيصِ مِي دِهْد؛ سَفْرِ
اَوَّلِ، سِيَرِ اِلَى اللّٰهِ، سَفْرِ دَوْمِ، سِيَرِ فِي اللّٰهِ، سَفْرِ سَوْمِ، بَدُوْنِ نَامِ، سَفْرِ چِهَارْمِ، سِيَرِ
بِاللّٰهِ عَنِ اللّٰهِ. سَفْرِ اَوَّلِ سِيَرِ اَزِ مَنَازِلِ نَفْسِ بِهِ سَوِي اَفْقِ مَبِيْنِ اَسْت و سَالِكِ دَرِ اِيْنِ

۱. و معنی شهوده نورالازل، هو أن لا يرى لصفات ربه بداية، فكيف لذاته، و هذا الشهود هو شهود
أهل البقاء بعد الفناء، و هو أوائل السفر الثاني. و يسمى هذا السفر الثاني في الله، أي في مراتب
ظهورات أفعاله و صفاته و أسمائه. شرح منازل الملتزمين ص ۳۸۱

۲. همان، صص ۳۸۱-۳۸۲

۳. شرح جلد اول الأسفار الأربعة، جزء اول، ص ۶۴



سفر از منازل نفس می‌گذرد و به افق مبین نایل می‌شود. پس این سفر نهایت مقام قلب سالک و مبدأ تجلیات اسمائیه است.

سفر دوم سیر در اسمای الهی و اتصاف به آنها و تحقق به اسمای خدا تا افق اعلی است و به همین دلیل این سفر نهایت حضرت احدیت است. سفر سوم از اسفار اربعه قلبی عبارت است از ترقی به سوی عین جمع و حضرت احدیت. در این سفر مادامی که اثنیثیت باقی بماند، مقام قاب قوسین نامیده می‌شود و هر گاه اثنیثیت مرتفع شود، مقام او ادنی مسمی می‌گردد و سرانجام اینکه سفر چهارم که برای تکمیل است عبارت است از مقام بقا بعد از فنا و مقام فرق بعد از جمع است.^۱

داود قیصری شارح کتاب «فصوص الحکم» ابن عربی به پیروی از استاد خود ملا عبدالرزاق کاشانی بر آن است که سالکان الی الله برای وصول به حقیقت چهار سفر روحانی را به پایان می‌رسانند، از این رو، وی در مواضع مختلف مقدمه و شرح «فصوص الحکم» ابن عربی به اسفار اربعه عرفا اشاره می‌نماید.^۲

حسین خوارزمی در شرح خود بر کتاب «فصوص الحکم» ابن عربی از اسفار اربعه قلبی یاد می‌کند، آنجا که می‌گوید «و این مر بنده را از حق بحسب عنایت سابقه

۱. الاسفار اربعة: الأول: هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الأفق المبین. و هو نهاية مقام القلب، و مبدأ تجلیات الأسمائیه. الثاني: هو السير في الله بالاتصاف بصفاته، و التحقق بأسمائه الى الأفق الأعلى و هو نهاية الحضرة الواحدية. الثالث: هو الترقى إلى عين الجمع و الحضرة الأحدية. و هو مقام قاب قوسين ما بقيت الإثنیثية، فإذا ارتفعت فهو مقام أو أدنی، و هو نهاية الولاية. السفر الرابع: هو السير بالله عن الله للتكمیل، و هو مقام البقاء بعد الفناء، و الفرق بعد الجمع. اصطلاحات الصوفية ص ۱۰۳ / و نیز: شرح منازل السائرین، صص ۳۷۶، ۲۳۱، ۵۰۸، ۵۲۲، ۵۹۷، ۶۰۶

۲. شرح فصوص الحکم / و نیز: شرح مقدمة قیصری بر فصوص الحکم، ۶۵۳-۶۵۴



است و حصول این مرتبه متوجهان درگاه و مسافرین راه را دست نمی‌دهد، مگر در سفر ثانی از اسفار اربعه که عبارت است از سفر در حق به حق.^۱ بنابراین از دیدگاه خوارزمی نیز عبد سالک برای وصول به حقیقت سفرهای چهارگانه قلبی و معنوی را می‌بیماید.

از جمله کسانی که قایل به اسفار اربعه قلبی برای عرفا هستند ملاصدرا است. وی می‌گوید «واعلم أن للسلاک من العرفاء و الأولیاء أسفاراً أربعة: أحدها السفر من الخلق إلى الحق. و ثانیها السفر بالحق فی الحق. و السفر الثالث یقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق. و الرابع یقابل الثانی من وجه لأنه بالحق فی الخلق.»^۲ یعنی برای عرفا، اولیا و سلاک الی الله چهار سفر وجود دارد؛ سفر اول، سفر من الخلق الی الحق، سفر دوم، سفر بالحق فی الحق، سفر سوم، سفر من الحق الی الخلق بالحق، بالحق فی الخلق.

حکیم متاله آقا محمدرضا قمشه‌ای در رساله‌ای^۳ که در باب سفرهای قلبی عرفانی و تطبیق آنها با سفرهای عقلی فلسفی نگاشته است، به پیروی از اسلاف خود سفرهای قلبی و معنوی را منحصر در چهار سفر دانسته و پس از تعریف و شرح آنها به بر مطالب کتاب «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة» ملاصدرا تطبیق می‌دهد.

۱. شرح قصص الحکم ص ۱۱۷

۲. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة ج ۱ ص ۱۳

۳. رساله فی تحقیق الاسفار الاربعه التي للسلاک



از دیدگاه وی عرفا برای وصول به حقیقت چهار سفر را به پایان می‌رسانند؛ سفر اول، سفر من الخلق الی الحق است. در این سفر حجاب‌های ظلمانی و نورانی‌ای که بین سالک و حقیقت او قرار گرفته است مرتفع می‌گردد و با ارتفاع آنها سالک عارف و عبد صالح جمال حق را مشاهده می‌نماید و از ذات خود فانی می‌گردد، پس از فنای ذات سالک واصل سفر اول به پایان می‌رسد.

سفر دوم سفر من الحق الی الحق بالحق است. سالک واصل در این سفر روحانی از مقام ذات به سوی کمالات سفر می‌کند تا به همه اسمای الهی جز اسم مستأثر آگاه گردد. وی پس از علم به اسمای الهی به ولایت تامه می‌رسد و ذات و صفات و افعال او در ذات، صفات و افعال حق فانی می‌گردد و حالت فنا از فنا برای او دست می‌دهد.

سفر سوم سفر من الخلق الی الخلق است. سالک در این سفر باطنی در مراتب افعال الهی یعنی در عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت سیر می‌نماید و به صحو و هوشیاری تام دست می‌یابد و بدون اینکه به مقام نبوت و تشریح برسد، حظ و بهره‌ای از نبوت برای او حاصل می‌گردد.

سفر چهارم سفر من الخلق الی الخلق است. سالک در این سفر معنوی و عرفانی مخلوقات و آثار و لوازمشان را مشاهده می‌نماید و به سود و زیانشان و نحوه بازگشت و رجوعشان به سوی حق و همین طور به آنچه می‌تواند آنها را به سوی حق سوق دهد، آگاه می‌گردد. وی پس از آگاهی به همه این امور دیگران را نیز از



آنها آگاه می‌گرداند و با انجام چنین کاری است که به مقام نبوت تشریحی نایل می‌شود.^۱

امام خمینی(ره) نظر خاصی در باب اسفار اربعة عرفانی دارند. از دیدگاه وی اسفار اربعة معنوی و قلبی به این شرح است: سفر اول، سفر من الخلق الى الحق المقید. سفر دوم، سفر من الحق المقید الى الحق المطلق. سفر سوم، سفر من الحق الى الخلق الحقی بالحق. سفر چهارم، سفر من الخلق الذی هو الحق الى الخلق بالحق. سالک در سفر اول معنوی خویش حجاب‌هایی که جنبه یلی الخلقی^۲ دارند را از میان برمی‌دارد و به واسطه ظهور فعلی حق که در حقیقت ظهور ذات حق در مراتب هستی و اکوان است جمال حق مشاهده می‌نماید. سالک در این سفر با مشاهده جمال حق و انکشاف وجه‌الله برای او همه خلق را ظهور حق و آیات او می‌بیند و در این مقام سفر اول را به پایان می‌رساند.

در سفر دوم هویت وجودی نزد سالک مضمحل می‌شوند و به طور کلی همه تعینات خلقی نزد او مستهلک می‌شوند. با اضمحلال هویت وجودی و استهلاک تعینات خلقی وحدت تامه برای سالک ظهور می‌کند و با ظهور وحدت تامه قیامت کبری برپا می‌شود و با قیام قیامت کبری حق برای او به مقام وحدانیت تجلی

۱. مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية صص ۲۰۷-۲۰۴ / الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة ج ۱ صص ۱۳-۱۵ / شرح الهدایة الاثیریة، الهامش، صص ۳۹۶-۳۹۴ / حاج شیخ محمد تقی آملی نیز در باب اسفار اربعة نظری شبه با دیدگاه آقا محمد رضا قمشاهی دارند، برای آگاهی از نحوه بیان ایشان در الفرائد، تعلیقة علی شرح المنظومة للسزواری ج ۲ صص ۴۱۶-۴۱۴

۲. یعنی جهات باطله و جنبه‌های مظلمه اشبای مادی. سرالصلوة (معراج السالکین و صلاة العارفين) ص ۱۰۹



می‌کند. سالک در این مقام یعنی تجلی حق به مقام وحدانیت اشیاء را اصلاً نمی‌بیند و از ذات، صفات و افعال خود فانی می‌شود.

سالک در سفر سوم خود از حضرت احدیت جمعی به سوی حضرت اعیان ثابته سیر می‌نماید. در این سفر حقایق و کمالات اشیاء و کیفیت تدرج و ترقیشان به سوی مقام اول و همین‌طور کیفیت وصول و بازگشتشان به سوی وطن اصلی برای سالک منکشف می‌گردد.

سالک در سفر چهارم با وجود حقانی خود از حضرت اعیان ثابته به سوی اعیان خارجی و نشأه عینی سیر می‌نماید. سالک در این سفر به دلیل اینکه از حقایق و کمالات همه اشیاء آگاه است و از کیفیت سلوک، رجوع و وصولشان به وطن اصلی باخبر است، به مقام نبوت، نایل می‌گردد و از سوی خدا برای هدایت مردم شریعت می‌آورد.

به این ترتیب، هر پیامبری از پیامبران الهی با تفاوت و شدت و ضعف اسفار اربعة قلبی را پیموده است، اما چنین نیست که اسفار اربعة قلبی اختصاص به انبیای الهی داشته باشد بلکه گاهی برای اولیای کامل یعنی ائمه معصومین(ع) دست می‌دهد، با این تفاوت که چون پیامبر اسلام(ص) صاحب مقام جمعی بود برای احدی از انسان‌ها مجالی برای تشریح باقی نمانده است. بنابراین مقام تشریح برای او بالاصاله است و برای ائمه معصومین(ع) به متابعت و تبعیت است.^۱

۱. مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، ص ۲۱۲-۲۰۷



از دیدگاه امام خمینی(ره) حقیقت نماز همان اسفار اربعه معنوی یعنی سفر الی الله، سفر فی الله، سفر من الله و سفر فی الخلق است، به عبارت دیگر، اصحاب معرفت و اولیای کُمل هنگام اقامه نماز و در سفر معراجی و سیر عروجی خود، اسفار اربعه قلبی و معنوی را از سفر و سیر الی الله تا سفر و سیر فی الخلق به اتمام می‌رسانند. امام خمینی(ره) در اشاره به اسفار اربعه معنوی نمازگزار و سالک الی الله می‌فرماید:

چون سالک در حال سجده غیبت مطلقه از همه موجودات برای او دست داد و از همه موجودات غایب شد و در آخر سجده حالت صحوی برای او رخ داد و در تشهد نیز این حالت قوت گرفت، ناگاه از حالت غیبت از خلق به حضور منتقل شد و ادب حضور را به جای آورد و در آخر تشهد توجه به مقام نبوت پیدا کرد و در محضر ولایت آن سرور، ادب حضور را سلام شفاهی است به جا آورد و پس از آن، به تعینات نور ولایت که قوای ظاهره و باطنه خود و «عباد الله الصالحین» است، توجه نموده ادب حضور را ملحوظ داشت و پس از آن، به مطلق کثرات غیب و شهادت توجه پیدا نموده ادب حضور را ملحوظ داشته شفاهاً سلام تقدیم داشت و سفر رابع که «من الخلق الی الخلق» است تمام شد.^۱

۱. سرالصلوة (معراج السالکین و صلوة العارفين)، ص ۱۱۴

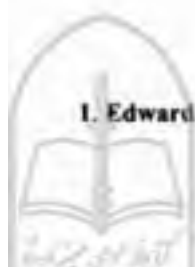


سفر عقلی از دیدگاه حکمای اسلامی

پس از تبیین سفر عرفانی و سیر قلبی نوبت به تشریح سفر برهانی و سیر عقلی می‌رسد. سفر عقلی عبارت است از سیر نظری، علمی، مفهومی و برهانی از کثرات یعنی آثار و مخلوقات الهی به سوی وحدت یعنی حق، مؤثر و خالق و سیر نظری از حق و خالق به سوی اسماء و صفات او با مصابحت حق یعنی از وحدت به سوی وحدت و سیر علمی و برهانی از حق به سوی خلق با دید حق یعنی سفر از وحدت اسماء و صفات الهی به سوی کثرت مخلوقات الهی و سیر مفهومی و برهانی در کثرات و مخلوقات الهی با صحابت حق.

همچنان که مشاهده می‌شود، سالک به سلوک برهانی و نظری تمام این سفرها، مراحل و مواقف را با عقل خود و در محدوده علم حصولی و در قالب استدلالات منطقی، مفهومی و عقلی می‌پیماید. به عبارت دیگر، سالک برهانی و حکیم متآله در حد وسع و توان مشهودات عرفانی خود و دیگران را در قالب ادله فلسفی و براهین عقلی ارائه می‌دهد.

با عنایت به معانی مختلفی که از کلمه سفر و همین طور تفاوت آن با واژه سفر در کتاب تورات مورد بحث و بررسی قرار گرفت، برخی از اشتباهات و کج فهمی‌های دو تن از مستشرقین معروف اروپایی در باب معنای اسفار اربعه از دیدگاه ملاصدرا آشکار می‌شود. یکی از توهّمات و اشتباهات مستشرقین غربی در باب ریشه و معنای اسفار اربعه صدرایی است. ادوارد براون^۱، مستشرق معروف انگلیسی، بر آن است که اسفار جمع



سِفْر^۱ است و سِفْر به معنای کتاب است،^۲ پس اَسْفار اربعه از دیدگاه وی به معنای کتاب‌های چهارگانه است.

یکی دیگر از مستشرقین غربی که در باب ریشه و معنای اَسْفار اربعه ملاحظه‌ها را مرتکب خطا شده است، کنت گوبینو^۳، مستشرق مشهور فرانسوی است. وی بر آن است که اَسْفار در عنوان کتاب ملاحظه‌ها از ریشه سَفَر^۴ و به معنای مسافرت و سفرنامه است،^۵ پس اَسْفار اربعه از دیدگاه وی به معنای سفرنامه‌های مسافرتی و مسافرت‌های آنها از وطن خویش به سایر شهرها و بلاد می‌باشد.

اما در باب منشأ حکمت متعالیه نیز اشتباهاتی از سوی آنها رخ داده است. مثلاً ادوارد براون فلسفه صدرایی را مقتبس و مأخوذ از حکمت مشایی و فلسفه اسپنوی دانسته و کنت گوبینو با استناد به کتاب «روضات الجنات» صدرالمآلهین را منقح حکمت اشراق و مفتح ابواب حکمت مشاء قلمداد می‌کند.^۶

برخی نیز - شاید با توجه به دیدگاه کنت گوبینو - حکمت متعالیه را آمیخته و ترکیبی از روش‌های فکری محض مشایی، روش فکری - قلبی اشراقی، مشرب کلامی و طریقه ذوقی محض عرفانی دانسته و بر این پندار باطل رفته‌اند که ملاحظه‌ها از هر یک از مکاتب مزبور نظریه‌ای را به عاریه گرفته و آنها را با هم ترکیب نموده و مکتب جدیدی را به نام حکمت متعالیه تأسیس نموده است. به

1. sefr

2. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۸ / دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۳۱۳

3. Conte Gobineau

4. safar

5. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، صص ۸-۹ / دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۳۱۳

6. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، صص ۸-۹



عبارت دیگر، از دیدگاه این گروه از متفلسان حکمت متعالیه مکتبی التقاطی است و هیچ گونه ابتکار یا نوآوری در آن دیده نمی‌شود.

برخی از مورخان فلسفه اسلامی نیز به سرزنش ملاصدرا در نوشتن کتاب کبیر «أسفار أربعه» پرداخته و اظهار داشته است که مجموع نظریات وی از چهل صفحه تجاوز نمی‌کند، پس اگر وی به جای نوشتن یک بار شتر کتاب، نظریات خویش را در یک رسالهٔ چهل صفحه‌ای می‌نوشت هم خود را از دردسر تألیف کتاب پرحجم اسفار کم می‌کرد و هم دیگران را به دردسر نمی‌انداخت تا عمر به این کوتاهی را که در آن از طرفی وقت تحصیل علم و دانش بسیار اندک است و از طرف دیگر مشکلات مادی و اقتصادی فراوانی که در حیات انسان وجود دارد، صرف خواندن بیش از هزار صفحه در قطع بزرگ در باب جوهر و عرض، ماده و صورت، قوه و فعل، بقای نفس و ... نماید.^۱

ملاصدرا در عالم حکمت و فلسفه برای نخستین بار مسائل عقلی و فلسفی را مطابق با سفرهای قلبی و عرفانی فانی ارائه داد و مطالب و مسائل کتاب بزرگ و ماندگار فلسفی خود را برابر با حرکات عرفانی کُمل در انوار و آثار الهی و سالکان الی الله و اولیای کامل واصل در چهار سفر عقلی و برهانی مرتب نمود و آن را «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة» نامید.^۲

۱. تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، ص ۵۳۷

۲. و اعلم أن للسلاک من العرفاء و الأولیاء أسفاراً أربعة: أحدها السفر من الخلق إلى الحق. و ثانيها السفر بالحق فی الحق. و الثالث یقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق بالحق. و الرابع یقابل الثانی من وجه لأنه بالحق فی الخلق. فرتبت کتابی هذا طبق حرکاتهم فی الأنوار و الآثار، علی أربعة أسفار، و سمیته بالحکمة المتعالیة، فی الأسفار العقلیة. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ص ۱۳



ملاصدرا در کتاب مزبور امور عامه را سفر اول، جوهر و عرض را سفر دوم^۱، الهیات بالمعنی الأخص را سفر سوم و نفس و معاد را سفر چهارم عقلی تلقی نموده و در هیچ موضعی در باب کیفیت تطبیق اسفار اربعة عقلی بر اسفار اربعة عقلی بحث نکرده است بلکه آن را مبهم و مسکوت گذارده است، از این رو محشّین و شارحان حکمت متعالیه به جای بررسی کیفیت انطباق اسفار اربعة بر بخش‌های چهارگانه اصلی و کلی کتاب و مطالبی که ملاصدرا به عنوان سفر عقلی مشخص نموده است، به انطباق اسفار اربعة عرفانی با مسائل و مطالب کتاب و توجیه آن پرداخته‌اند و این امر را که چگونه می‌توان اسفار اربعة را بر بخش‌های چهارگانه اصلی و عناوین کلی کتاب منطبق دانست، در هاله‌ای از ابهام رها می‌کنند.

بنابراین نه ملاصدرا و نه هیچ یک از شارحان حکمت متعالیه و پیروان وی، آنچنان که خواهد آمد، کم‌ترین کوششی برای توجیه کیفیت انطباق اسفار اربعة حالی و ذوقی بر عناوین کلی کتاب «الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة» انجام نداده‌اند.

برخی از پیروان ملاصدرا و حکمت متعالیه مانند حکیم متاله آقامحمدرضا اصفهانی قمشه‌ای و میرزا محمدحسن نوری به تفصیل به شرح و تبیین اسفار اربعة

۱. ملاصدرا مبحث جوهر و عرض را «مرحلة فی العلم الطبیعی» نامیده است و در آن هیچ اشاره‌ای به سفر دوم بودن مبحث مزبور نکرده است بلکه از این امر که وی امور عامه را سفر اول و الهیات بالمعنی الأخص را سفر سوم نامیده است، می‌توان فهمید که از دیدگاه ایشان مبحث جوهر و عرض سفر دوم است. / شرح جلد اول الأسفار الأربعة، جزء اول، پاورقی ص ۷۲



عقلی پرداخته و اسفار مزبور را به شیوه خاص خود بر مطالب و مسائل کتاب «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» ملاصدرا تطبیق داده‌اند.

حکیم متآله آقا محمد رضا اصفهانی قمشه‌ای پس از بیان اسفار اربعه قلبی عرفا به تبیین سیر و سفرهای عقلی حکما می‌پردازد و هر سفر عقلی را به ازای سفری از اسفار اربعه قلبی تلقی نموده و اظهار می‌دارد که سفر عقلی در آفاق و انفس و استدلال به واسطه آثار قدرت او بر وجوب وجود او و سفر عقلی و تأمل در نفس حقیقت وجود و استدلال به واسطه وجوب ذاتی بر بساطت، وحدانیت، علم و سایر صفات کمالی او و سفر عقلی و نظاره در وجود و عنایت او و استدلال بر وحدانیت فعل او و کیفیت صدور کثرت از ذات واحد او و سفر عقلی و نظاره در خلقت آسمان‌ها و زمین و استدلال بر رجوعشان به سوی خدا اسفار اربعه فلاسفه و حکمای راسخ در علم است و هر یک از تأملاتی را که حکیم الهی در مراتب هستی می‌کند، به ازای یکی از اسفار اربعه قلبی اولیای الهی است.^۱

آقا محمد رضا قمشه‌ای پس از بیان اسفار اربعه عقلی و برهانی به تطبیق آنها بر مطالب کتاب «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة» پرداخته و در کیفیت و

نحوه انطباق اسفار اربعه می‌گوید:

والکتاب بما فیہ من الامور العامة و الجواهر و الاعراض کفیل السفر

الاول، و بما فیہ من اثبات ذاته تعالی بذاته و اثبات صفاته، و بما فیہ

۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱ تعلیة صص ۱۶-۱۵ / شرح الهدایة الاثیریة، الهامش



من اثبات الجواهر القدسیة و النفوس المجرده کفیل السفر الثالث، و بما فيه من احوال النفس و ما لها فی يوم القيامة، کفیل السفر الرابع^۱ یعنی امور عامه و جواهر و اعراض کفیل سفر اول، اثبات ذات و صفات الهی کفیل سفر دوم، اثبات جواهر قدسی و نفوس مجرده کفیل سفر سوم و احوال نفس و درجات یا درکات آن در روز قیامت کفیل سفر چهارم است.

میرزا محمدحسن نوری در باب اسفار اربعه عقلیه بر آن است که انسان پیش از شروع در سیر و سلوک نظری و برهانی پیرامون هستی و مراتب آن دائماً و صرفاً کثرت موجودات را مشاهده می کند و از شهود وحدت صرفه حقه حقیقیه غافل است. به عبارت دیگر، انسان مادامی که سلوک علمی و سفر عقلی خود را برای دریافت و فهم برهانی و نظری هستی آغاز نکرده، به چیزی که بنگرد آن را با صفت کثرت مشاهده خواهد کرد و مشاهده کثرت موجودات مانع شهود وحدت صرفه حقه حقیقیه خواهد شد، از این رو، وحدت صرفه حقه حقیقیه برای چنین شخصی که فقط کثرات را می نگرد، به واسطه کثرت موجودات محتجب خواهد بود.^۲

۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱ تعلیقة ص ۱۶ / و نیز: شرح الهدایة الاثیریة، الهامش ص ۳۹۶

۲. اعلم أن الإنسان مادام لم یشرع فی سلوکه العلمی و النظری یشاهد الکثرة دائماً و یغفل عن مشاهدة الوحدة و کل شیء یشاهده، یشاهده بصفة الکثرة. و الکثرة فی نظره و شهوده مانعة عن شهود الوحدة و الوحدة محتجبة عنده بالکثرة. خود نامه صدر، ش ۱۵ ص ۸۳ رساله فی الأسفار الأربعة / و نیز: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱ تعلیقة ص ۱۶



میرزا محمدحسن نوری پس از بیان حال انسان و نگرش او به هستی قبل از شروع در سیر و سلوک علمی و نظری به بیان حال انسانی می‌پردازد که سفر عقلی و برهانی خویش را آغاز نموده است. از دیدگاه وی سالکی که سفر خود را از آثار به سوی مؤثر و موجودات و مصنوعات به سوی صانع آغاز می‌کند، نزد او کثرت موجودات یکی پس از دیگری مضمحل می‌گردند. این امر ادامه پیدا می‌کند تا اینکه سالک در سفر عقلی خود به وحدت صرفه حقه حقیقه نایل شود.

سالک پس از وصول به وحدت صرفه از مشاهده کثرات و اعیان موجودات کلاً و یک مرتبه غافل می‌شود زیرا کثرات به واسطه وحدت محتجب گشته و سالک جز وحدت چیزی را مشاهده نخواهد کرد. بنابراین سالک در این سفر از کثرت غافل می‌شود و با غفلت از مشاهده کثرت غرق در مشاهده وحدت محضه می‌گردد.^۱

سفر اول عقلی و برهانی سالک، یعنی سفر از خلق به سوی حق،^۲ یعنی از کثرت به سوی وحدت پس از رسیدن به وحدت صرفه حقه حقیقه به پایان می‌رسد و سفر دوم عقلی و سیر نظری او، یعنی سفر در حق با دید و مصاحبت حق،^۳ یعنی در

۱. فإذا شرع فی سلوکه العلمی من الآثار الی المؤثر و من الموجودات الی الصانع یضمحل الکثرات عنده شیئاً فشیئاً الی أن یتنهی الی الوحده الصرفة الحقة الحقیقیة بحیث لا یشاهد الکثرة أصلاً و یغفل عن مشاهدة الکثرات و النظر الی أعیان الموجودات بالمرّة و حیث یضمحل الکثرة محتجبة بالوحدة و لا یشاهد إلا الوحده و یستفرق فی مشاهدتها عن مشاهدتها. خردنامه صدر، ش ۱۵، ص ۸۳، رساله فی الأسفار الأربعة / الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، تعلیقة ص ۱۶

۲. السفر من الخلق الی الحق

۳. السفر بالحق فی الحق



وحدت با همراهی و مصاحبت واحد- برخلاف سفر اول که در آن سالک با نگاه انسانی و با دید و نظر طبیعی و مادی از کثرات به سوی حق سیر و سفر می‌کند تا وجود او را با براهین عقلی اثبات نماید^۱ - آغاز می‌گردد.

سالک هنگامی که با براهین عقلی و سلوک علمی به عالم وحدت واصل شد و ذات خدا را با عقل خویش دریافت و از مشاهده کثرت موجودات محتجب و غافل شد، از ذات و وحدت حق و با مصاحبت و با دید الهی و نظر ربّانی بر اوصاف، اسماء و افعال او مرتبه به مرتبه استدلال می‌کند و سفر دوم عقلی و فلسفی خود، یعنی سفر در حق با دید حقانی و الهی را به پایان می‌رساند.^۲

در سفر دوم سینه سالک گشاده می‌گردد و از تنگی سینه رها گشته و سعه وجودی و علمی نصیب او می‌شود و گره‌های عجز و ناتوانی از زبانش باز می‌شود و کثرت را در وحدت و وحدت را در کثرت مشاهده می‌کند، طوری که نه مشاهده وحدت او را از مشاهده کثرت محجوب می‌سازد و نه مشاهده کثرت او را از مشاهده وحدت مشغول می‌دارد.^۳

۱. سیر حکمت در ایران و جهان، ص ۲۹۶

۲. و اذا وصل الى عالم الوحدة و احتجب عن مشاهدة الكثرة فحينئذ يستدل السالك بالسلوك العلمي من ذات الحق و وحدته على اوصافه و اسمائه و افعاله مرتبة بعد مرتبة. خردنامه صدرا، ش ۱۵، رساله فی الأسفار الأربعة / الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۱، تلیقه ص ۱۷

۳. و فی هذه المرتبة ربما انشرح صدر السالك عن الضيق و التزاحم و حلت عقود العجز عن لسانه بحيث يشاهد الكثرة فی الوحدة، و الوحدة فی الكثرة، و لا يحجب مشاهدة الوحدة عن مشاهدة الكثرة و لا يشغله بالعكس. خردنامه صدرا، ش ۱۵، صص ۸۳-۸۴، رساله فی الأسفار الأربعة / الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۱، تلیقه ص ۱۷



سالک وقتی که وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت مشاهده کرد و جامع هر دو نشأه وحدت و کثرت و برزخ بین آن دو مقام شد، سفر سوم علمی و نظری خود یعنی سفر از حق به سوی خلق با مصاحبت حق^۱ را آغاز می‌کند.

سالک در سفر سوم به دلیل اینکه جامع هر دو نشأه وحدت و کثرت است و به‌خاطر اینکه دایره وجودی وسیع و سینۀ او از تمام عقده‌ها باز است، معلم ناقصین و مرشد عقول و نفوس ضعفا می‌گردد تا آنها را دستگیری نموده و به سوی حق هدایت نماید. سالک با انجام رسالت خود یعنی هدایت خلق سفر سوم عقلی خود را به پایان می‌رساند زیرا این سفر همان مرتبه نبوت و رسالت است.^۲

میرزا محمدحسن نوری پس از بیان سفر سوم طریقه صدیقین را به منزله سفر چهارم عقلی معرفی می‌نماید. سالک در این مرتبه از مراتب سیر و سلوک خود از وجود حق به وجود او و وجود اوصاف و افعال او استدلال می‌نماید، طوری که حد وسط برهان او را چیزی جز وجود ذات خود او تشکیل نمی‌دهد و به تعبیر وی در برهان بر وجود حق و استدلال بر صفات و افعال او حد وسطی وجود ندارد.^۳

میرزا محمدحسن نوری پس از بیان دیدگاه خاص خود در باب اسفار اربعة عقلی به کیفیت انطباق آنها بر مطالب کتاب «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة» می‌پردازد، وی بر آن است که مباحث و مسائل امور عامه و جواهر و اعراض سفر

۱. السفر من الحق إلى الخلق بالحق

۲. خردنامه صدوا، ش ۱۵، ص ۸۴، رساله فی الأسفار الأربعة / الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة،

ج ۱، تعلیقه ص ۱۷

۳. خردنامه صدوا، ش ۱۵، ص ۸۴ / الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، تعلیقه ص ۱۷



اول است، اثبات خدا و صفات و افعال او سفر دوم است، به علاوه اینکه این سفر متضمن سفر چهارم نیز می‌باشد و سرانجام اینکه علم به احوال نفس از مبدأ تکون و علت فاعلی تا علت غایی و رجوعش به سوی حق سفر سوم است.^۱

علامه رفیعی قزوینی پس از بیان اسفار اربعه قلبی و روحانی عرفانی و تبیین دیدگاه خود در باب سیر و سلوک معنوی و روحانی سلاک از عرفا و اولیاءالله به تطبیق اسفار اربعه عقلی فلسفی با اسفار اربعه قلبی عرفانی و کیفیت انطباق آنها با ابواب کتاب کبیر و جاویدان «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة» می‌پردازد.

از دیدگاه علامه رفیعی قزوینی مراد ملاصدرا از سفر در کتاب «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة» سفر نظری و علمی است نه سفر عملی و حالی زیرا سفر علمی با بحث و نظر و استدلالات عقلی و فلسفی تحصیل می‌گردد و حال آن که سفر عرفانی و قلبی با تهذیب نفس و سیر عملی حاصل می‌شود.

بنابراین سفر علمی نظری با سفر عملی حالی تفاوت دارد، اما این امر به آن معنا نیست که هیچ گونه مناسبتی بین اسفار اربعه عرفانی با اسفار اربعه فلسفی نباشد بلکه برعکس، بین آن دو سفر عقلی و قلبی مناسب تام و کاملی وجود دارد، از این رو، ملاصدرا بحث‌های عقلی و نظری خود را مطابق با اسفار سالکین الی الله تنظیم نموده است، از این رو، وی بر آن است که بین اسفار سالکان و عارفان الی الله و



۱. خردنامه صدر، ش ۱۵، ص ۱۵ / الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، تعلیقه ص ۱۷

ابواب کتاب حجیم و جامع «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة» مناسبت تام و کاملی وجود دارد.^۱

علامه رفیعی قزوینی بر آن است که عارف و سالک الی الله چهار سفر دارد و حکیم الهی نیز به تبعیت از او چهار سفر انجام می‌دهد، منتها سفر عارف قلبی و عملی است، اما سفر حکیم الهی عقلی و نظری است. سفر اول سفر من الخلق الی الحق است. سالک در این سفر از عالم کثرت امکانی منقطع می‌شود و منازل نفس را طی می‌نماید و از امیال آن روی برمی‌گرداند و همه حرکات خویش را اعم از قولی، فعلی، خواطر و افکار را برای خداوند خالص می‌گرداند و به عالم احدیت متصل می‌گردد، آن گاه می‌بیند که همه اغیار و ماسواالله در شعاع نور حق و تجلیات او مستهلک می‌باشند و در این مقام که مقام احدیت است، وجود سالک الی الله - به دلیل آن که جهت امکانی وجود او در وجود واجبی حق تعالی مضمحل می‌شود - حقانی می‌گردد.^۲

اما حکیم الهی و فیلسوف ربانی در سفر اول پیرامون امور عامه فلسفه که در واقع مقدمه مبحث الهیات به معنی الأخص است، بحث می‌نماید و در سفر دوم از الهیات به معنی الأخص یعنی اثبات ذات واجب الوجود بالذات بحث می‌نماید و این

۱. ان کتاب لما كان مشتملاً على الأسفار الأربعة العقلية، بمعنى السفر العلمي بالبحث النظرى على طبق سفر السالكين بالسفر الحالى و السير العملى إلا يتأخى، فلا بدّ و ان يتحقق مناسبة تامّة بين أسفار السالكين و ابواب الكتاب. مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، صص ۱۹۶-۱۹۷

۲. همان، ص ۱۹۵



دو سفر عقلی، یعنی سفر من الخلق الی الحق و سفر فی الحق بالحق در واقع مطابق با سفر اول سالک الی الله، یعنی سفر من الخلق الی الحق است.^۱

بنابراین از دیدگاه علامه رفیعی قزوینی امور عامه سفر اول و اثبات وجود خدا سفر دوم فیلسوف الهی است و هر دو با هم مطابق با سفر اول از اسفار اربعه عارف و سالک الی الله است و حال آن که از دیدگاه ملاصدرا اثبات وجود خدا، اثبات صفات و افعال او جمعاً بحث سفر سوم فیلسوف الهی را تشکیل می‌دهند نه سفر دوم زیرا از دیدگاه وی سفر دوم در باب مقولات عشر یعنی جواهر و اعراض می‌باشد نه اثبات وجود خدا.

علامه رفیعی قزوینی بر آن است که پس از آن که وجود امکانی عارف و سالک الی الله در وجود واجبی حق تعالی مضمحل شد و وجودش به واسطه وجود حق تعالی حقتانی گشت، سفر اول او به پایان می‌رسد و سفر دوم او یعنی سفر فی الحق بالحق آغاز می‌گردد. سالک الی الله در این سفر که مقام احدیت نامیده می‌شود، صفات علیا و اسمای کبرای الهی اعم از لطفیه و قهریه را مشاهده می‌نماید.^۲

از دیدگاه رفیعی قزوینی سفر فی الحق بالحق عرفاً مطابق با بحث صفات واجب‌الوجود بالذات فیلسوف الهی است زیرا فیلسوف الهی در بحث صفات واجب‌الوجود بالذات از وجود او به احدیت و از احدیت به صعدیت او استدلال

۱. ان السفر الأول منه فی الأمور العامة، و هی مقدمة يتوقف عليها الفن الثاني، و اثبات الواجب بجماله و صفاته فالانتقال من الأمور العامة الی السفر الثاني، الذي هو الإلهيات بالمعنى الأخص، مطابق للسفر الأول للسالكين من العوالم الخلقية الی الحق. همان، ص ۱۹۷

۲. يشاهد صفاته الألیاء و أسمائه الكبرى، من الأسماء اللطفية و القهرية... و هذا هو السفر فی الحق بالحق. همان، ص ۱۹۵



می‌نماید و بلکه باید گفت از وجود او بر علم، اراده، حیات و قدرت او استدلال می‌کند،^۱ از این رو، از دیدگاه وی بحث صفات واجب‌الوجود بالذات سفر دوم فیلسوف الهی است، اما از دیدگاه ملاصدرا بحث از صفات واجب‌الوجود بالذات ادامه سفر سوم یعنی من الحق الى الخلق بالحق فیلسوف الهی می‌باشد، نه سفر دوم زیرا سفر دوم فیلسوف الهی، همچنان که گذشت، درباره مقولات عشر است نه صفات الهی.

سالک الی الله پس از نیل به مقام واحدیت و مشاهدۀ اسماء و صفات الهی سفر سوم خود را یعنی سفر من الحق الى الخلق بالحق را آغاز می‌نماید. در منظر علامه رفیعی قزوینی سالک الی الله در این سفر که مرتبه و مقام ولایت، تصرف و جمع است، از صحو به سوی محو رجوع می‌کند و خلق و عالم امکانی را با چشم و نظری دیگر مشاهده می‌نماید؛ شهودی که غیر از شهود محجوبین است، به این معنا که شاهد صفات و اسمای الهی ماهیات امکانی را مظاهر اسماء و مجالی صفات و مرایی ذات او قلمداد می‌نماید.^۲

از دیدگاه رفیعی قزوینی مباحث جواهر و اعراض کتاب «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة» که سفر سوم از اسفار اربعه می‌باشد، با سفر سوم سالک الی

۱. و لما كان الحكيم باحثاً في الإلهيات عن صفاته تعالى، فيستدل، من وجوده على احديته و من احديته على صمديته، بل من وجوده على علمه و إرادته و حياته و قدرته؛ فهذا مطابق للسفر الثاني، الذي كان سفرأ في الحق، بالحق، همان، صص ۱۹۷

۲. و رجع الی الصحو بعد المحو، و شاهد الخالق و العالم الإمكانی، لكن بعین أخرى و نظر آخر و شهود غیر شهود المحجوبین، بل شاهد الماهیات الإمكانیة مظاهر اسمائه و مجالی صفاته و مرئی ذاته، و هذا هو السفر من الحق الی الخلق بالحق، فهناك مقام الولاية و التصرف و الجمع. همان، صص ۱۹۶



الله یعنی سفر من الحق الی الخلق بالحق منطبق است زیرا جواهر و اعراض تعینات و ماهیات امکانی هستند و مسلم و مبرهن است که همه آنها از عوالم خلقی می‌باشند^۱ و حال آن که ملاصدرا بر آن است که مبحث جواهر و اعراض سفر دوم از اسفار اربعة عقلی می‌باشد. بنابراین از دیدگاه ملاصدرا مباحث جواهر و اعراض سفر دوم کتاب اسفار اربعة را تشکیل می‌دهد، اما علامه رفیعی قزوینی بر آن است که ملاصدرا مباحث جواهر و اعراض را سفر سوم از سفرهای چهارگانه عقلی قرار داده است.

اما سفر چهارم عارف و سالک الی الله سفر فی الخلق بالحق است که آخرین سیر و سفر وی در سیر و سلوک عرفانی او می‌باشد. عارف در سفر چهارم که مقام و مرتبه نبوت و تشریح و زعامت امت است، به مرتبه بقا بعد از فنا و به مقام تمکین تام و انشراح صدر نایل می‌شود، طوری که استغراق در احکام عالم کثرت هرگز او را از مشاهده وحدت محضه الهی غافل نمی‌سازد.^۲

از دیدگاه رفیعی قزوینی بحث نفس که سفر چهارم فیلسوف الهی است، مطابق با سفر چهارم عارف است زیرا نبی در تشریح احکام و دعوت مردم به سوی خدا در واقع آنها را به آنچه سبب نجات نفس از شقاوت و هلاکت و همین طور باعث سعادت نفس در دنیا و عقبی دعوت می‌نماید، از این رو سفر نفس کتاب «الحکمة

۱. ثم انّ الحکیم المتأله المصنّف للکتاب، جعل «السفر الثالث» من کتابه فی الجواهر و الأعراض - اکمن یبحث عنها بالنظر الإلهی لا بالنظر الطبیعی. فهذا الباب من الکتاب مطابق لسفر السالک من الحق الی الخلق بالحق، لأنّ الجواهر و الأعراض ماهیات امکانیة و تعینات کلّها من العوالم الخلقیة. همان، ص ۱۹۷
 ۲. و لما کان باقیاً بعد ما کان فانیاً، فان بلغ مقام التّمکین و انشراح صدره، بحيث لا یشتغله الإستغراق فی احکام عالم الکثرة عن مشاهدة الوحدة المحضة. مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، ص ۱۹۷



المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة» با سفر نبوت و تشریح عارف شباهت دارد.^۱ وی بر آن است که ملاصدرا پس از بحث دربارهٔ جواهر و اعراض به بحث پیرامون نفس می‌پردازد و حال آن که وی بعد از بحث از جواهر و اعراض به اثبات وجود واجب‌الوجود بالذات و صفات و افعال او می‌پردازد و پس از آن به بحث دربارهٔ نفس اقدام می‌نماید.

آیت‌الله مصباح یزدی (دامت برکاته) بر آن است که بخش‌های چهارگانهٔ کلی کتاب «اسفار اربعة» ملاصدرا را از دو دیدگاه می‌توان بر سفرهای چهارگانه عرفانی تطبیق نمود؛ یکی از لحاظ علمی و دیگری به شیوهٔ ذوقی. از لحاظ ذوقی می‌توان به صورت‌های گوناگون سیر و سلوک عقلی را با سیر و سلوک حالی و عرفانی منطبق دانست، اما هر گاه بخواهیم به شیوهٔ علمی سفرهای قلبی و عقلی را بر هم منطبق سازیم باید به سؤال‌هایی مانند سفرهای عرفانی کدامند؟ سفرهای عقلی را چگونه می‌توان ترسیم کرد؟ آیا سیر و سفر عرفانی با سیر و سفر فلسفی قابل انطباق است یا خیر؟ پاسخ‌های مثبتی بدهیم.

وی پس از جمع‌بندی نظریات محشین و شارحان حکمت متعالیه اظهار می‌دارد که شاید به دلیل وجود مشکلات و سؤالات مزبور باشد که نه ملاصدرا به توجیه انطباق اسفار اربعة عرفانی بر بخش‌های کلی کتاب خود پرداخته است و نه شارحان مکتب وی.^۲

۱. همان

۲. شرح جلد اول الأسفار الأربعة، جزء اول، صص ۷۲-۷۳



علی‌ای^۴ حال، اسفار اربعة قلبی، آنچه‌ان که ملاصدرا ضبط نموده است، از ابتکارات و ابداعات ایشان می‌باشد و در کتب و اقوال هیچ یک از عرفا و اولیای الهی به صورتی که وی بیان نموده است، دیده نمی‌شود.^۱

به این ترتیب از آنچه در باب اسفار اربعة بیان شد، بطلان پندار مستشرقانی مانند کنت گوینو که اسفار اربعة صدرایی را به معنای مسافرت و سفرنامه گرفته و ادوارد براون که آن را به معنای کتاب ملحوظ داشته است آشکار می‌گردد زیرا، همچنان که گذشت، اسفار جمع سَفَر است نه سِیْفَر و مراد از سَفَر سَفَر معنوی و عقلی است نه سفر بدنی.^۲

بنابراین آنچه‌ان که علامه شهید مرتضی مطهری اظهار داشته است «اگر این دو نفر شخصاً ورق اول اسفار را مطالعه می‌کردند، می‌دانستند که اسفار نه جمع سِیْفَر است و نه سفرنامه است.»^۳ یا حتی اگر به عنوان کتاب اسفار اندکی دقت می‌کردند، به مراد ملاصدرا از عبارت اسفار اربعة، یعنی سفرهای چهارگانه عقلی پی می‌بردند و دیگر آن را به معنای کتاب‌های چهارگانه یا سفرنامه و مسافرت تلقی نمی‌کردند.

شاید علت توهم مستشرقان در باب اسفار اربعة این باشد که ملاصدرا مطالب و عناوین کتاب «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة» را در چهار مجلد رحلی

۱. مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۲، ص ۴۲۴

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۳۱۳

۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۹



تنظیم کرده است^۱ و سالیان متمادی در چهار مجلد استنساخ یا به چاپ می‌رسید، اما باید توجه داشت که تربیع مطالب و مسائل کتاب مزبور در عناوین و بخش‌های کلی امور عامه، حکمت طبیعی، الهیات بالمعنی الأخص و نفس و معاد هیچ ارتباطی با تربیع مجلداتی ندارد که خود ملاصدرا هنگام نگارش و کتابت تنظیم نموده یا وراقان و مستنسخینی که به پیروی از سنت وی استنساخ و تجلید می‌نمودند زیرا کتاب مزبور که قبلاً در چهار مجلد رحلی تجلید می‌شد و هم‌اکنون در نه مجلد وزیری به چاپ می‌رسد، شاید بعدها در مجلدات کم‌تر یا بیش‌تر از آن، رحلی یا وزیری به چاپ برسد.^۲

۱. قال المصنف (قدس سره) فی تعلیقه علی الهیات الشفاء: ص ۲۵۶ «... کتابنا الکبیر المسمی بالأسفار و هو اربعة مجلدات، کلها فی الألهیات بقسمیها، الفلسفة الأولى و فن المفارقات». رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، بخش اول از جلد اول، پاورقی ص ۱۰۳
 ۲. همان، ص ۹۰



بخش نهم

عاقبت روح فردی

بقای روح فردی

روح فردی پس از فرا رسیدن زمان مقرر و بعد از وصول وقت مقدر، از بدن مادی و کالبد جسدانی موقت خود جدا می‌شود و آن را ترک می‌گوید. حال سؤالی که در اینجا قبل از هر چیز مطرح می‌شود، این است که آیا روح فردی پس از فساد و فناى بدن مادی و جدایی از آن باقی و فنا ناپذیر خواهد ماند تا راهی عاقبت و سرنوشت خویش یعنی بازگشت به موطن اصلی خود یا ورود در تنی دیگر شود یا این که هرگز باقی نخواهد ماند بلکه مانند بدن مادی فاسد، زایل و فانی می‌گردد و بدون این که سرنوشت و عاقبتی برای آن در کار باشد، معدوم می‌شود و پرونده‌اش برای همیشه بسته خواهد شد؟

براساس دیدگاه افلوپین روح فردی جوهری است از جنس عالم معقول و از سنخ مجردات و از نوع هستی‌های ابدی و ازلی که طبیعتی الهی و ذاتی روحانی و سرشتی عقلانی دارند، پس روح فردی «پیدا است که چیزی است از نوعی که ما هستی و جوهر به معنی راستین می‌نامیم»^۱ از این رو، چنین جوهر و طبیعتی هرگز فنا و فساد نمی‌پذیرد بلکه برای همیشه در عالم معقول باقی خواهد ماند.

۱. دوره آثار افلوپین، ج ۱، تئاد چهارم، رساله هشتم، فصل هشتم، ص ۶۳۰ (Enneads, vol.1, En.4, tr.8, ch.8)



بنابراین از دیدگاه وی «روح، طبیعتی خدایی و ابدی است»^۱ و هرگز گرد زوال و فنا به دامان طبیعت الهی و ابدی آن نمی‌نشیند، اما چون عده‌ای از حکمای طبیعی روح آدمی را مانند بدن او فناپذیر می‌دانند، وی برای اثبات فناپذیری روح فردی ادله و براهینی را به شرح ذیل اقامه می‌نماید:

دلیل اول: ما قبل از هر چیز و با پشت پا زدن به تمایلات بدنی و شهوات دنیوی «باید به روح خودمان بنگریم»^۲ و در طبیعت الهی و ذات روحانی و عقلانی آن نظر افکنیم و آن را از آلودگی‌های دنیوی و شهوات زودگذر مادی تهذیب و پاک نماییم تا ذات خدایی و سنخ عقلانی آن برایمان نمایان گردد.

بنابراین برای پی بردن به فناپذیری روح باید نظر به روحی شود که از امیال و شهوات جسمانی و دنیوی آزاد گشته و هیچ وابستگی و تعلقی جز تعلق تدبیری به بدن مادی و کالبد جسدانی خود ندارد «ته روحی که در تن عنان خود را به دست تمایلات مخالف خرد و دیگر هیجانات سپرده است بلکه روحی که خود را از همه آن بدی‌ها تا آن جا که ممکن است آزاد ساخته است و دیگر اسیر تن نیست»^۳ و تمام توجه آن معطوف به عالم معقول و موطن اصلی و ابدی خویش است نه عالم محسوس و موطن موقت دنیوی، اگر چنین روحی داشتیم، خود او مرگ‌ناپذیریش را بر ما آشکار خواهد کرد.

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هشتم، فصل دهم، ص ۶۳۱ (Ibid., vol.1, En.4, tr.8, ch.10)

۲. همان

۳. همان



توضیح این که از منظر افلوطین روح فردی آدمی به دلیل آن که از عالم معقول است و ذاتی الهی و ابدی دارد «دارای همه چیزهای نیک و والا و معرفت و فضایل است»^۱ اما با غلبه شهوات و امیال بدنی از وجود چنین برکاتی غافل گشته و بازگشت به موطن اصلی خود را فراموش می‌کند و غرق در مادیات و شهوات زودگذر دنیوی می‌گردد و بقای ذات خویش را انکار می‌نماید.

اما روح فردی هر گاه ذات خود را از شهوات و امیال بدنی و تعلقات مادی و دنیوی آزاد سازد و به وجود فضایل و معارف الهی در ذات خود پی ببرد، الهی و ابدی بودنش برای خویشتن خویش مسجل و مسلم خواهد شد. بنابراین روحی که دارای معارف، فضایل و نیکی‌های فراوانی در ذات خود می‌باشد «پس چگونه جزو آن طبیعتی نباشد که به اعتقاد ما طبیعتی خدایی و ابدی است؟»^۲

به این ترتیب، براساس دیدگاه افلوطین اولاً روح هر انسانی دارای همه نیکی‌ها، معارف و فضایل متعددی است. ثانیاً هر معرفت و فضیلتی دارای طبیعتی الهی و سرشتی ابدی می‌باشد. ثالثاً اموری که دارای طبیعتی الهی و ذاتی ابدی هستند، هرگز در موجود و جوهری فناپذیر قرار نمی‌گیرد، پس روح فردی که نیکی‌ها، معارف و فضایل الهی را در خود جای داده است، خود باید دارای طبیعتی الهی و ذاتی ابدی باشد، طوری که هرگز گرد فساد و فنا بر دامان مرگ‌ناپذیر او ننشیند.

بنابراین از منظر افلوطین دلیل فناپذیری روح فردی این است که «معرفت و فضیلت که خود دارای طبیعت خدایی‌اند، نمی‌توانند در موجودی فرومایه و فناپذیر

۱. همان

۲. همان



جای بگزینند بلکه تنها چنان موجودی فناپذیر، به علت خویشاوندی با طبیعت خدایی، از معرفت و فضیلت بهره‌ور می‌گردد^۱ و موجود فناپذیر به علت دوری از مبدأ فیض و منشأ نور هرگز از معرفت و فضیلت بهره‌مند نمی‌گردد، از این رو، چنین موجودی همیشه در معرض کون و فساد قرار دارد و هرگز باقی نخواهد ماند، اما روح فردی که از سنخ مجردات است، از معارف ابدی و فضایل الهی برخوردار می‌باشد.

علی‌ای^۲ حال، نفس و روحی که ذات و سرشت خود را از آلودگی‌های مادی و شهوات دنیوی پاک و تهذیب نموده و خود را از اسارت امیال بدنی و قید و بندهای کالبد جسدانی رها ساخته است، با رجوع به ذات پاک و روح آزاد خویش هم به وجود معرفت و فضیلت در درون خود پی می‌برد و هم به الوهیت روح و نفس خود واقف می‌گردد و هم به بقا^۳ و فناپذیری ذات خدایی و ابدی آن آگاه می‌شود. دلیل مطلب این است که روح ناب و پاک و وارسته از قید و بندهای بدنی و امیال جسمانی هم دانا و آگاه به وجود معارف و فضایل در روح خویش است و هم شاهد فناپذیری ذات خود و عارف به بقای آن است «زیرا روح هنگامی که در بند امور بیرونی است، معرفت و فضیلت را نمی‌تواند دید بلکه هنگامی به این کار توانا می‌گردد که به خود خویش باز گردد و در حال اندیشیدن، خود خویش را دریابد.»^۴ «در این لحظه حال روح ما همچون حال طلای جاننداری است که همه زواید و ناپاکی‌ها را از خود دور ساخته است و برای نخستین بار به جلا و درخشش خود که

۱. همان

۳. همان، ص ۶۲۲



پیش‌تر نمی‌توانست دید، آگاه شده و یقین پیدا کرده است که به هیچ زیبایی عاریتی نیاز ندارد و اگر بتواند پاک و ناب بماند، زیبایی خودش در حد کمال است.^۱

از این رو «اگر همه آدمیان یا بیش‌تر آنان دارای چنین روحی بودند، کسی در مرگ‌ناپذیری روح تردید نمی‌کرد»^۲ زیرا در این صورت علم به بقای آن به واسطه یا بیگانه‌ای غیر از خود روح نیازی نخواهد داشت و همین‌طور بدون این که به اقامه برهان عقلی یا شاهد خارجی نیازمند باشد، به بقا و فناپذیری ذات الهی و ابدی خود و فنا کالبد مادی و جسدانی علم حضوری و معرفت شهودی پیدا می‌کرد «ولی اکنون چون می‌بینیم روح بیش‌تر آدمیان لکه‌دار است، نه این مطلب را می‌فهمیم که روح طبیعتی خدایی است و نه به مرگ‌ناپذیری آن یقین پیدا می‌کنیم.»^۳

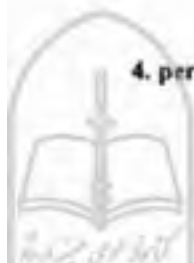
بنابراین اگر ما خواستار علم به بقای روح فردی^۴ و فناپذیری آن هستیم باید آن را از تمام قید و بندهایی که به دست و پای آن پیچیده شده است، رها سازیم و همه امیال بدنی را کنار بگذاریم، آن گاه به درون خویش بازگردیم و به ذات پاک روح خود نظاره کنیم. در این هنگام «طبیعتی خواهیم دید که اعتنایی به امور محسوس و تباه‌شدنی ندارد بلکه با نیروی ابدی خود تنها درباره امور ابدی می‌اندیشد»^۵ و مسلم و آشکار است که چیزی که درباره امور ابدی و الهی می‌اندیشد، خود باید

۱. همان

۲. همان، ص ۶۳۱

۳. همان

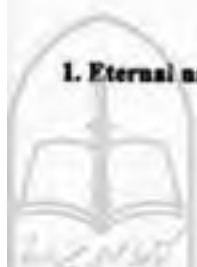
۵. همان، ص ۶۳۲



ذاتی الهی و حقیقتی ابدی باشد، وگرنه هرگز توانایی اندیشیدن درباره امور الهی و طبایع ابدی^۱ را نخواهد داشت.

بنابراین از دیدگاه افلوطین «کسی که بخواهد طبیعت چیزی را بررسی کند باید به خود آن چیز در حالی که پاک و ناب و عاری از زواید خارجی است، توجه کند زیرا زواید مانع از شناسایی آن می‌گردند. هنگام بررسی روح نیز باید همه زواید بیگانه را به یک سو بنهیم و در خود آن بنگریم، آن گاه به مرگ‌ناپذیری آن یقین خواهیم کرد.»^۲ مع‌ذلک دیگر هیچ نیازی به اقامه برهان و ارائه شواهد بیگانه برای اثبات بقای آن خود نیست. دلیل مطلب آن است که امور بیگانه‌ای مانند امیال بدنی و شهوات دینوی و آمال مادی که پس از ورود روح فردی در تن مادی عارض ذات پاک و طبیعت ناب آن می‌شود، روح را از معرفت به ذات الهی و ابدی خود و شناخت بقای آن باز می‌دارد، اما با زدودن زواید و رفع موانع معرفتی از چهره پاک و طبیعت زلال آن، ابدیت و فناپذیری ذات بی‌زوال آن برای خود روح مشهود و معلوم خواهد شد.

دلیل دوم: «زندگی یا جوهری است و در این صورت منشأ زندگی این جوهر خود آن است؛ این همان روح است... یا زندگی ... حالتی اتفاقی است که به ماده روی آورده. در این صورت پیروان این عقیده ناچارند آن چیزی را مرگ‌ناپذیر بدانند که این حالت را به ماده بخشیده است زیرا خود او نمی‌تواند به عکس آن وضع و



حالتی باشد که به ماده داده است.^۱ پس حیات ماده وابسته به ذات و جوهری است که خود عین حیات الهی و زندگی ابدی است.

توضیح این که حیات و زندگی‌ای که در موجودات ذی‌حیات مشاهده می‌شود یا از ناحیه ذات خود موجود ذی‌حیات ناشی می‌گردد یا این که از ناحیه دیگری ناشی و بر ذات آن عارض و طاری می‌گردد، هر گاه منشأ و مصدر زندگی و حیات موجودی ذات خود آن موجود باشد، چنین حیاتی حیات ذاتی و جوهری نامیده می‌شود زیرا مبدأ و منشأ حیات این جوهر ذات خود جوهر است و لاغیر، اما اگر حیات موجودی غیر خود آن باشد یعنی منشأ و مصدر دیگری غیر از ذات خود موجود ذی‌حیات باشد، حیات عرضی و اتفاقی نامیده می‌شود.

در صورت اول، ذات و جوهری که عین حیات و زندگی است همان روح فردی‌ای است که ما درصدد اثبات بقا و مرگ‌ناپذیری آن هستیم و در صورت دوم نیز چیزی که حیات و زندگی را به موجودی مانند ماده می‌بخشد، باز همان ذات و جوهر روحانی‌ای است که منشأ و مبدأ حیات در موجودات مادی و جسمانی است و مسلم و مبرهن است که چیزی که عین حیات و منشأ حیات و زندگی در چیز دیگری باشد، خود باید باقی و فناپذیر باشد زیرا حیاتی که هرگز گرد فساد، تباه و زوال بر دامان لایزال آن نمی‌نشیند، عین ذات و جوهر ابدی و الهی آن می‌باشد.

بنابراین با توجه به برهان مزبور و توضیحات فوق «کدام خردمند در مرگ‌ناپذیری چنین ذاتی تردید می‌تواند کرد؟ مگر زندگی تباه‌نشدنی و پایان‌نگرفتی جزو ذات خود او نیست؟ او که زندگی را از موجود دیگری به عاریت نگرفته چگونه

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هشتم، فصل یازدهم، صص ۶۳۳-۶۳۲



ممکن است آن را از دست بدهد؟^۱ و فاسد و فانی گردد؛ زندگی‌ای که نه تنها عین ذات الهی و ابدی آن است بلکه به ذواتی که فاقد حیات و زندگی هستند نیز حیات و زندگی می‌بخشد. بنابراین روح فردی ذاتی الهی و جوهری ابدی و از سنخ عالم معقولات است و هرگز گرد فنا و فساد عارض ذات بی‌زوال آن نخواهد شد.

دلیل سوم: برخی از حکما بر این باورند که روح عالم فاسد و فانی نمی‌گردد زیرا اگر فانی گردد، عالم محسوسات نابود خواهد شد، اما روح فردی فاسد و فانی می‌شود زیرا با فساد روح فردی هیچ صدمه‌ای به بقای عالم محسوسات وارد نمی‌شود. اما افلوطین بر این عقیده است که هم روح جهان و هم ارواح فردی هرگز فانی و فاسد نخواهند شد «زیرا هر دو، اصول محرکند و هر دو زندگی خود را از خود دارند و هر دو به یاری نیرویی واحد و از طریق اندیشیدن، آنچه را در آسمان و فراسوی آسمان است درمی‌یابند و تا نخستین علت همه چیز صعود می‌کنند»^۲ بنابراین روح فردی نیز مانند روح جهان، مرگ‌ناپذیر و باقی خواهد بود.

دلیل چهارم: هر روحی دارای استعداد شناخت جواهر مطلق و صاحب توانمندی شناسایی ذوات الهی و ابدی است «و چون دارای استعداد شناسایی امور ابدی است، خود نیز باید ازلی و ابدی باشد»^۳ و هرگز فانی و فاسد نگردد.

دلیل پنجم: «هر چیز فناپذیر از راه ترکیب پدید آمده است و به علت تلاش عناصر تشکیل‌دهنده‌اش از میان می‌رود، در حالی که روح ذاتی ساده و بسیط

۱. همان، ص ۶۳۲

۲. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله هشتم، فصل دوازدهم، ص ۶۳۳

۳. همان



است»^۱ از این رو، هرگز فانی و فاسد نخواهد شد. توضیح آن که چیزی که در معرض زوال، فساد و فنا قرار می‌گیرد، مرکب از اجزای گوناگون و متعددی است زیرا با فروپاشی اجزای خود ترکیب نیز از هم فرو می‌پاشد و فاسد و فانی می‌شود، اما روح فردی که از سنخ مجردات و از نوع جواهر علوی و عقلانی است، ذاتی بسیط و جوهری لایتجزی است.

اشکالی که در اینجا پیش می‌آید، این است که روح آدمی از سه جزء ترکیب یافته است، پس باید مانند سایر مرکبات به اجزایی تجزیه و در نتیجه فاسد و فانی گردد. پاسخ افلوطین به اشکال مزبور این است که ارواح پاک و منزّه از امیال بدنی و شهوات دنیوی هنگامی که از بدن مادی جدا می‌شوند و آن را ترک می‌گویند و به سوی موطن اصلی خویش بازگشت می‌نمایند، از همه زوایدی که هنگام تولد به ذات آن پیوسته شده است، جدا می‌گردد.^۲

بنابراین چیزی که با ترکیب اجزا پدید آید، با تجزیه آنها از بین خواهد رفت، اما چیزی که مرکب از اجزا نیست بلکه از ذات و جوهری بسیط صادر شده است و از نوع جواهر الهی و ابدی است، فرض تجزیه اجزا و فساد آن بی‌معنا خواهد بود، اما معذک گاهی دگرگونی عارض ذات آن می‌گردد. اشکالی که در اینجا پیش می‌آید، این است که «آیا دگرگون شدن سبب تباهی آن نمی‌تواند باشد؟»^۳

افلوطین در پاسخ اظهار می‌دارد که «چنین امری تنها در مورد چیزی مرکب امکان‌پذیر است و چون روح از هیچ یک از این طرق تباهی نمی‌پذیرد، پس باید

۱. همان

۲. همان، صص ۶۳۵-۶۳۴

۳. همان، ص ۶۳۳



تباه‌نشدنی و ابدی باشد.^۱ بنابراین اشکال مزبور در مورد روح فردی وارد نمی‌باشد. به این ترتیب، روح فردی آدمی پس از ترک کالبد جسمانی خود باقی می‌ماند. سوآلی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا ارواح فردی سایر موجودات مانند ارواح و نفوس فردی حیوانی و نباتی پس از فساد و فنای کالبدشان باقی می‌مانند یا خیر؟ پاسخ افلوطین این است که «ارواح سایر موجودات جاندار هم که فروافتاده و در کالبد جانوران جای گرفته است، بالضرورت باید مرگ‌ناپذیر باشند ... همچنین است روح گیاهان»^۲ ی که کالبدشان فاسد می‌گردد، باقی می‌ماند.

دلیل مطلب فوق آن است که «همه آنها از منشأ واحد برآمده‌اند و زندگی جزو ذاتشان است.»^۳ به این معنا که همه ارواح و نفوس فردی اعم از انسانی، حیوانی و نباتی از منشأ و مبدأ واحدی که دارای حیاتی ابدی و ازلی است، صادر گردیده‌اند، از این رو، حیات و زندگی در آنها عین ذات آنها می‌باشد. بنابراین خست و دانیت ارواح و نفوس حیوانات و گیاهان هیچ ضرری به بقای آنها نمی‌رساند.^۴

ترک اجباری روح از بدن

آیا انسان می‌تواند روح خود را قبل از فرا رسیدن زمان انفصال و جدایی از تن مادی و کالبد جسمانی به ترک آن از بدن مجبور سازد؟ به عبارت دیگر، اجبار روح

۱. همان

۲. همان، ج ۱، اتناذ چهارم، رساله هشتم، فصل چهاردهم، ص ۶۲۴

۳. همان

۴. همان



فردی برای ترک بدن مادی قبل از فساد و زوال طبیعی آن چه حکمی دارد؛ عقلاً قبیح است یا حسن؟ در هر صورت، دلیل آن چیست؟

افلوپتین به پیروی از افلاطون بر آن است که تقدیر و سرنوشت برای زندگی و حیات هر انسانی زمانی را مقرر و معین نموده است و آن هنگامی است که روح فردی آدمی پس از فروپاشی و فساد کالبد جسمانی آن را ترک می‌کند و به دیار باقی و موطن اصلی خویش می‌شتابد، از این رو، آدمی نباید روح مجرد خویش را مجبور سازد تا پیش از فرا رسیدن زمان مقدر که همان ترک طبیعی بدن مادی و کالبد جسمانی خویش است، از آن جدا گردد.

افلاطون درباره قبح و ناروایی اجبار روح برای ترک بدن یا خودکشی^۱ می‌گوید «در تعالیم مذهبی می‌گویند ما آدمیان در زندانیم و هیچ کس حق ندارد در زندان را بگشاید و از آن بگریزد ... پس درست گفته‌اند که دمی نباید خود را بکشد بلکه باید منتظر باشد تا خدا ضرورتی برای مرگ او آورد.»^۲

حال که خودکشی یا جدایی اجباری روح از تن مادی قبیح و ناپسند است، پس باید آدمی تا فرا رسیدن زمان جدایی و ترک کامل روح فردی از تن جسمانی منتظر بماند تا بدن مادی او کاملاً از روح فردی جدا گردد «زیرا در این صورت مجبور نیست به مکانی دیگر برود، بلکه همین که تن از او جدا شد، خودبه‌خود جدا از تن می‌ماند.»^۳ بنابراین «سرنوشت برای زندگی هر کس زمانی

1. Suicide



۲. دوره کامل آثار افلاطون، رساله فایدون، صص ۴۸۹-۴۸۸

۳. دوره آثار افلوپتین، ج ۱، اتاد اول، رساله نهم، ص ۱۵۳

را مقدر ساخته است و آدمی نباید پیش از سپری شدن آن زمان، زندگی را ترک گوید»^۱

افلوطنین با توجه به مطلب فوق، خطاب به کسی که قصد خودکشی دارد و با این عمل نابخردانه خویش روح خود را مجبور می‌سازد تا بدن مادی خویش را که هنوز زمان رهایی و وقت جدایی روح از تن نرسیده است ترک نماید، می‌گوید «تبايد روح خود را مجبور کنی از تن به در رود»^۲ و به دلیل سنگین‌بالی وارد تنی دیگر شود و مجبور شود تا برای مدتی دیگر در زندانی دیگر محبوس شود زیرا اجبار روح برای ترک بدن دیوانگی است و مرد خردمند و بافضیلت شاید هرگز دیوانه نشود»^۳ و هرگز دست به چنین کار متهوعانه و احمقانه‌ای نزند، اما اگر دیوانه شد و عقل خود را از کف داد «باید این واقعه را همچون واقعه‌ای بپذیرد.»^۴

دلیل مطلب آن است که اگر روح آدمی بالاجبار و قبل از فرا رسیدن اجل^۵ و زمان موعود بدن و کالبد جسمانی خویش را ترک نماید، مجبور می‌شود چیزی از تن مادی خویش را با خود بردارد تا به وسیله آن بتواند از کالبد و بدن مادی خود خارج شود و این امر موجب می‌گردد تا روح فردی که امری بسیط، مجرد و غیرمادی است با امری جسمانی و بیگانه از ذات مجرد خویش همراه گردد.

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله نهم، ص ۱۵۳

۲. همان

۳. همان

۴. همان



همراهی روح بسیط و مجرد با امری بیگانه از ذات خویش مستلزم آن است که روح آدمی بنفسه و خودبه‌خود جدا از بدن مادی و کالبد جسدانی نماند زیرا هنوز کاملاً از تن جدا نگردیده است، از این رو، اگر روح فردی مجبور به ترک کالبد خویش گردد «ناچار است چیزی را با خود بردارد تا بتواند از تن بیرون برود و از این رو با چیزی جسمانی و بیگانه همراه خواهد بود.»^۱

بنابراین جدایی اجباری روح فردی از تن مادی جدایی حقیقی و ترک واقعی نیست بلکه تغییر مکانی است که برای روح آدمی روی داده است، به این معنا که روح آدمی پس از جدایی اجباری از تن مادی به مکانی دیگر می‌رود تا زمان جدایی کاملی که تقدیر و سرنوشت معین و مقرر نموده است، فرا رسد.

علی‌ای^۲ حال، از دیدگاه افلوطین جدایی اجباری روح از تن جدایی حقیقی نیست «بلکه به معنی تغییر مکان است»^۳ زیرا در جدایی حقیقی روح پاک و کامل به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش عروج و صعود می‌نماید، اما در جدایی و ترک اجباری روح آدمی تغییر مکان می‌دهد، نه صعود به سوی موطن اصلی و عالم معقول.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که انفصال و جدایی و ترک حقیقی روح از تن مادی و کالبد جسدانی چگونه و در چه هنگامی اتفاق می‌افتد، به عبارت دیگر، روح آدمی در چه حالتی قصد می‌کند تا از بدن مادی خویش جدا گردد و آن را تنها گذارد و به سوی مقصد و جایگاه اصلی خویش بازگشت نماید؟

۱. همان

۲. همان



افلوطین بر آن است که تن آدمی دارای نوعی نظم و هماهنگی است و روح فردی به خاطر همین نظم و هماهنگی است که وارد بدن مادی می‌شود و با آن می‌پیوندد و مدتی را با آن می‌ماند تا زمان جدایی فرا رسد، به عبارت دیگر، داشتن روح مستلزم داشتن نظم هماهنگی است، به این معنا که روح در جایی که نظم و هماهنگی‌ای وجود داشته باشد وارد می‌شود زیرا روح از بی‌نظمی، بی‌اندازگی و ناهماهنگی می‌گریزد.

به این ترتیب، هر گاه تن آدمی نظم و هماهنگی خویش را از دست بدهد و فاسد و زایل گردد، تمام اجزای روح از تن جدا می‌گردند تا تنها و مجرد از ماده و لواحق آن به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش صعود و عروج نمایند. حال اگر کسی هماهنگی اجزای تن و بدن مادی خویش را عمداً و با توسل به زور و اجبار نابود و متلاشی سازد، تن و کالبد مادی او خودبه‌خود و بنفسه از روح جدا و منفصل نمی‌گردد، از این رو، روح آدمی مجبور می‌شود تا خود را از بدن جدا سازد و از بسیاری از کمالاتی که می‌بایست به واسطه بدن و کالبد خویش کسب نماید، از دست بدهد و از بسیاری از کمالات محروم بماند.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین انسان تا زمانی که می‌تواند از طریق بدن مادی خود کمالات روحانی و معنوی را کسب نماید نباید با توسل به زور و اجبار روح فردی خود را به ترک تن مادی مجبور سازد «مگر آن که ضرورتی مطلق چنان کاری را اقتضا کند»^۱ زیرا، همچنان که گذشت، سرنوشت و تقدیر زمانی را برای جدایی آن دو از یکدیگر مقرر نموده است. بنابراین «چون سرنوشت روح در جهان



دیگر بسته به حالتی است که هنگام مرگ دارد، آدمی نباید تا وقتی که پیشرفت و تکامل روح در این زندگی دارد، روح را به ترک اجباری تن وا دارد.^۱

عروج ارواح مهذب

سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که هنگامی که عمر کوتاه و زودگذر انسان به پایان می‌رسد و بدن خاکی و کالبد جسمانی او فاسد و زایل می‌گردد و روح او تن مادی فاسد و زایل‌شده خویش را رها می‌کند و آن را به کناری می‌نهد، چه سرنوشتی خواهد داشت؟ آیا یکسره به جهان معقول و موطن اصلی خویش عروج و صعود خواهد کرد و در آنجا متنعم خواهد شد یا این که وارد کالبد مادی دیگری می‌شود که متناسب با حالت مکتسبه او در کالبد قبلی او است و در آن معذب می‌گردد؟

از دیدگاه افوظین روح فردی آدمیان هنگامی که در کالبد مادی و بدن جسمانی قرار دارد، حالات، اوصاف و ویژگی‌های فراوانی را به‌واسطه آن کسب می‌نماید، اما از میان آنها تنها یک صفت بر سایر اوصاف بیش‌تر است و به همین دلیل آن صفت بر سایر اوصاف مکتسبه او غلبه می‌کند و سرنوشت روح فردی آدمی بستگی به حالت و خصوصیتی دارد که در او از سایر حالات و ویژگی‌ها بیش‌تر است.

بنابراین روح فردی آدمی هنگامی که از تن مادی خویش جدا می‌گردد، آن چیزی خواهد شد که در درون او از سایر چیزها بیش‌تر است و در کالبدی وارد



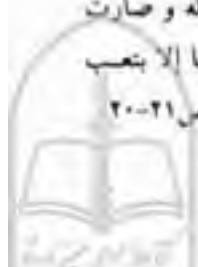
خواهد شد که متناسب با حالت غالب درونی او باشد زیرا «روح، هنگامی که از تن جدا می‌گردد، آن چیزی می‌شود که در او بیش‌تر از چیزهای دیگر هست.»^۱

به این سان، از دیدگاه افلوطین اگر روح فردی انسان خویشتن خویش را با تعلقات مادی و شهوات زودگذر دنیوی آلوده نکرده باشد، به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش عروج خواهد کرد، اما اگر خود را به انواع شهوات و رذایل دنیوی آلود ساخته باشد و به اوصاف غیرالهی متصف شده باشد، به دلیل سنگین‌باری و آلودگی قادر به صعود به عالم معقول و عروج به موطن اصلی خویش - جز با تهذیب نفس - نخواهد شد.^۲

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین روح فردی یا پس از ترک بدن مادی یا به سوی موطن اصلی خود باز می‌گردد یا این که در همین عالم وارد کالبدی دیگر می‌شود، از این رو، هر گاه روح آدمی «به سبب غلبه طرز فکر فرومایه سنگین‌بار گردد و به پایین کشیده شود، همین سنگین‌باری خود حاوی کیفر است. بنابراین روح بد، چون اصل مؤثر در زندگی او را به سوی پایین، یعنی به جایی همانند خودش سوق می‌دهد، در کالبد جانوری جای می‌گیرد. ولی اگر آن جزء روح، قابلیت پیروی از روحی را دارد که برتر از او است، به مقامی والاتر می‌رسد و زندگی‌ای مطابق زندگی آن روح می‌کند و رهبری را به جزء برتر خود می‌دهد که به سوی

۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله چهارم، فصل دوم، ص ۳۵۰

۲. أن النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس و لم تتسخ بأوساخ البدن إذا فارقت عالم الحس فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً و لم تلبث في عالم الحس، و أما التي قد اتصلت بالبدن و خضعت له و صارت كأنها بدنية لتدنة انغماسها في لذات البدن و شهواته، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى علمها إلا بتعبد شديد حتى تلقى عنها كل وسخ و دنس علق بها من البدن. اتولوجيا افلوطین عند العرب، ص ۲۱-۲۰



برکشیده شده است. از آن پس نیز باز به درجه‌ای رفیع‌تر راه می‌یابد و به همین سان پیش می‌رود تا به جهان برین برسد.^۱

روحی که به دلیل کسب رذیلت و ارتکاب معاصی سنگین‌بار شده است و به دلیل سنگین‌باری و سنگین‌بالی قادر به پرواز به سوی موطن اصلی خویش نباشد و توفیق بازگشت به عالم معقول به دست نیاورد، بالضروره وارد کالبد دیگری خواهد شد که متناسب با حالت درونی او است که هم کیفر معاصی و گناهان او باشد و هم فرصتی برای تهذیب رذایل مکتسبه اخلاقی از صفحه روح. «از این رو، آدمی باید به جهان والاتر بگریزد تا به علت پیروی از ادراک حسی به سطح نفس حیوانی یا به سبب تسلیم شدن در برابر غریزه تولید مثل و میل به خوردن و آشامیدن به سطح نفس نباتی نیفتد بلکه باید روی به جهان معقول و عقل و خدا بیاورد.»^۲

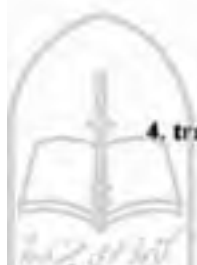
تناسخ ارواح ناقص

روح فردی پس از ترک بدن مادی و کالبد جسمانی چه سرنوشتی خواهد داشت؟^۳ آیا به سوی موطن اصلی خویش و عالم معقول صعود و عروج خواهد کرد یا این که در عالم محسوس برای تهذیب رذایل اخلاقی و کسب فضایل الهی از کالبدی به کالبد دیگر درخواهد آمد؟ یعنی تناسخ^۴ روی می‌دهد تا زمان عروج و صعود به سوی موطن اصلی فرا رسد و به موطن اصلی خویش باز گردد؟

۱. دوره آثار فلوطین، ج ۱، اتناد سوم، رساله چهارم، فصل سوم، ص ۳۵۲

۲. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله چهارم، فصل دوم، ص ۳۵۰

۳. دانشنامه جهان اسلام، ج ۸، صص ۲۴۰-۲۲۶



از دیدگاه افلوطین، همچنان که گذشت، سرنوشت ارواح و نفوس پاک و مهذب معلوم و روشن است زیرا آنها پس از جدایی از بدن مادی و ترک قالب دنیوی بدون هیچ مانعی به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش صعود و عروج خواهند کرد و در آنجا برای همیشه باقی خواهند ماند، اما ارواحی که هنوز به مرتبه‌ای از مراتب حیات و کمال معنوی و روحانی، پاکی و صفای درونی نرسیده و خود را به انواع رذایل و مفسد اخلاقی و اوصاف دنیوی آلوده نموده و با فرو رفتن در امور مادی سنگین بار و سنگین بال شده‌اند، به‌خاطر همین سنگین‌بالی قادر به پرواز به سوی عالم بالا نبوده و به طرف پایین یعنی جهان محسوس و عالم جسمانی کشیده خواهند شد.^۱ از این رو، چنین ارواحی لیاقت عروج به موطن اصلی خویش و توانایی صعود به عالم معقولات را نخواهند داشت و به جای عروج به سوی موطن خویش وارد قالبی جسدانی دیگری می‌گردند.^۲

بنابراین از دیدگاه افلوطین روح فردی‌ای که از بدن مادی و کالبد جسدانی خود جدا می‌شود «در این پایین نمی‌تواند بماند زیرا این جا دیگر چیزی نخواهد بود که او را به خود بپذیرد. در تن پیشین خود نیز نمی‌تواند بماند زیرا حالت طبیعی آن اجازه نمی‌دهد که پذیرای روح باشد ... یا: در تنی دیگر جای می‌گیرد و به دنبال آن به محلی می‌رود که آن تن به اقتضای ماهیتش روی به آن می‌آورد.»^۳

۱. دوره آثار افلوطین، ج ۱، اتناد سوم، رساله چهارم، فصل سوم، ص ۳۵۲

۲. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۶۰۴

۳. دوره آثار افلوطین، ج ۱، اتناد چهارم، رساله سوم، فصل بیست و چهارم، صص ۵۱۱-۵۱۰



افلوپین فساد کالبد مادی و ترک آن از سوی روح فردی و درآمدن روح ناقص در کالبدی جدید را به بازیکنان نمایشنامه و بازگشتشان به صحنه بازی با نقشی جدید تشبیه کرده و می‌گوید «آنچه نابود می‌شود، به صورتی دیگر بازمی‌گردد؛ همان گونه که در صحنه نمایش بازیگری که کشته می‌شود، جامه عوض می‌کند و در جامه و نقابی دیگر به صحنه باز می‌گردد و در حقیقت کشته نمی‌شود. اگر مردن نیز تغییر کالبد باشد، مانند تغییر جامه نمایشگران یا ترک کالبد، مانند نمایشگری که نقشش در صحنه به پایان می‌رسد و از صحنه بیرون می‌رود، چه جای شکایت است؟» پس جز ارواح پاک و نفوس مطهری که به وطن خویش بازگشت می‌نمایند، بقیه ارواح فردی آدمیان از بدنی که در آن بودند، پس از فساد و فروپاشی خارج می‌شوند و به بدنی دیگر وارد می‌شوند که متناسب با حالات و خصوصیات درونیشان است.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوپین سرنوشت ارواح ناقص، ناپاک و آلوده به امور دنیوی و مادی این است که در همین عالم جسمانی قالبی را به قصد ورود در قالبی دیگر ترک می‌کنند تا شاید به واسطه آن از هر گونه رذایل و مفاصد اخلاقی پاک و مهذب شوند و کمالات لازم را برای عروج به سوی وطن اصلی خویش کسب نمایند و آخرین قالب جسدانی را برای صعود به سوی موطن اصلی خویش ترک کنند نه به قصد ورود در قالبی دیگر و دخول در کالبدی پست‌تر.

بنابراین افلوپین بر آن است که از میان ارواح فردی‌ای که پس از فساد و زوال کالبد مادی خویش از آن جدا می‌شوند و آن را به کناری می‌نهند، تنها تعدادی از



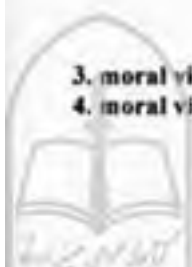
آنها نیرو و قدرت کافی و لیاقت و شایستگی لازم برای عروج و بازگشت به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش را پیدا می‌کنند و به وطن اصلی خویش بازگشت می‌نمایند و در آنجا متوطن می‌گردند، اما «عده‌ای دیگر از تنی به تنی دیگر می‌روند و آیین‌ها ارواحی هستند که نیروی کافی نداشته‌اند تا به سوی بالا عروج کنند و سنگین‌باری و فراموشی و این که هنوز مقداری از تن پیشین را با خود داشتند، آنها را از صعود مانع شده است.»^۱ از این رو، مجبور می‌شوند باز هم برای مدتی در این زندان تن و گور بدن باقی بمانند تا شاید بتوانند سعادت و توفیق بازگشت به وطن اصلی خویش را با تهذیب اخلاق و تطهیر اعراق و دفع رذایل و کسب فضایل به دست آورند.

دلیل مطلب این است که «تن گور او است و همچون زنجیری بر دست و پای او و او انواع مصایب و بدبختی‌های تن را تحمل می‌کند و در بند رنج‌ها و میل‌ها و ترس و شهوت گرفتار است و جهان برایش غار و زندان است.»^۲ از این رو، برای رهایی از زندان تن و گور بدن که تنها راه رهایی نیز می‌باشد باید تلاش نماید تا با ترک رذایل و کسب فضایل اخلاقی^۳ نیروی لازم برای بازگشت به وطن را به دست آورد.

ارواحی که به واسطه کسب رذایل اخلاقی^۴ و دل بستن به ظواهر دنیوی و علایق زودگذر مادی سنگین‌بار و سنگین‌بال شده‌اند و توانایی لازم برای بازگشت

۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله سوم، فصل پانزدهم، ص ۵۰۱

۲. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله ششم، فصل سوم، ص ۶۴۲



به عالم معقولات و موطن اصلی را ندارند، در همین عالم مادی و جسمانی کالبد و قالبی را پس از فساد و زوال آن ترک می‌گویند و برای ادامه حیات و تهذیب رذایل اخلاقی و قطع علایق دنیوی و همین‌طور کسب آمادگی لازم و شایستگی و نیروی کافی برای بازگشت به وطن واقعی و همیشگی خویش وارد قالب و کالبد دیگری می‌شوند که متناسب با حالات درونی و مطابق با ویژگی‌های مکتسبه آنها در بدن متروکه است. «به این سان روح بد، چون اصل مؤثر در زندگیش او را به سوی پایین، یعنی به جایی همانند خودش سوق می‌دهد، در کالبد جانوری جای می‌گیرد.»^۱

علی‌ای‌حال، براساس فلسفه نوافلاطونی روحی که هنگام تعویض قوالب مادی و ابدان جسمانی و ترک واپسین جسد فاسدشده خویش سبکبار و سبکبال شد و توانایی کافی و آمادگی لازم برای صعود و عروج به سوی عالم معقولات و موطن اصلی خویش را پیدا کرد، نیرومند و سبکبال و فارغ از هر گونه رذایل اخلاقی، علایق و دلبستگی‌های دنیوی و آلودگی‌های جسمانی و بدنی از این عالم دایر و فانی رخت خواهد بست و به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش صعود و عروج خواهد نمود و در آنجا برای همیشه و الی‌الابد مأوا و مسکن خواهد گزید. به این ترتیب، از دیدگاه افلوپین هنگامی که زمان جدایی طبیعی روح فردی از تن مادی و کالبد جسدانی فرا رسد و بدن آدمی نظم و هماهنگی طبیعی خویش را از دست بدهد، روح آن را ترک می‌کند و «روح آدمی که از تن جدا می‌گردد، آن چیزی می‌شود که در او بیش‌تر از چیزهای دیگر هست. از این رو، آدمی باید به

۱. همان، ج ۱، اتنا سوم، رساله چهارم، فصل سوم، ص ۲۵۲



جهان والاتر بگریزد تا به علت پیروی از ادراک حسی به سطح نفس نباتی یا به سبب تسلیم شدن در برابر غریزه تولید مثل و میل به خوردن و آشامیدن به سطح نفس نباتی نیفتد بلکه باید روی در جهان معقول و عقل و خدا بیاورد.^۱

اما روحی که روی به سوی جهان معقول و موطن اصلی خویش نیاورد بلکه تمام توجه آن عالم محسوسات و تعلقات مادی و دنیوی باشد، از بدنی به بدنی دیگر درخواهد آمد، منتها نوع کالبد و بدنی که مکان او قرار خواهد گرفت، بستگی به حالات درونی و صفت غالب آن دارد، به این معنا که هر روحی وارد کالبدی خواهد شد که صفت غالب او با آن کالبد تناسب داشته باشد.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین:

کسی که آدمی را در درون خویش حفظ کرده باشد، دوباره آدمی می‌شود؛ آن که عنان خود را به دست ادراک‌های حسی و امیال و هوس‌ها سپرده باشد، جانور می‌شود و اگر امیال و هوس‌های در وجودش با خشم توأم بوده باشد، جانوری وحشی می‌گردد؛ بر حسب اختلاف نوع میل‌ها و هوس‌ها، روحش پس از مرگ در کالبد جانوران گوناگون جای می‌گیرد.

آن که تنها در اندیشه تسکین غرایزش بوده است، جانوری بی‌اعتدال و پرخور می‌شود و اگر سستی و کاهلی با امیالش توأم بوده است، صورت گیاه می‌یابد زیرا جزء گیاهی روح در وجود او فعالیتی بیش‌تر داشته است. کسی که موسیقی را بیش از همه چیز دوست

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله چهارم، فصل دوم، ص ۳۵۰



می‌داشته و در عین حال زندگی را با پاکی و بی‌آلایشی به سر برده است، به عقیده افلاطون در کالبد بلیلی جای می‌گیرد. کسی که پادشاه بودن والی به استبداد حکومت رانده است، اگر علاوه بر آن، بدی‌های دیگری دامنگیرش نبوده، عقاب‌ی می‌شود و ستاره‌شناسی که بدون بینش ژرف همیشه چشم به آسمان داشته است، مرغی بلندپرواز، و کسی که از فضایل اجتماعی بهره‌ور بوده است آدمی می‌شود، ولی اگر اثر آن فضایل در او اندک بوده است، تبدیل به یکی از جانورانی می‌شود که در حال اجتماع به سر می‌برند چون زنبور عسل و مانند آن.^۱

کیفر ارواح عاصی

از دیدگاه افلوپین روح فردی‌ای که کالبد مادی و بدن جسمانی خویش را پس از فساد و زوال آن ترک می‌کند یا سبک‌بار و سبک‌بال است یا سنگین‌بار و سنگین‌بال، روحی که سبک‌بار و سبک‌بال باشد، هیچ تعلق و وابستگی به عالم محسوس و متعلقات زودگذر آن ندارد، اما روحی که سنگین‌بار و سنگین‌بال است، تعلق و دلبستگی فراوانی به عالم ماده و متعلقات فناپذیر آن دارد. هر گاه روح فردی در شهوات و تعلقات دینوی فرو رود و ذات پاک و نورانی خویش را غرق در امور زودگذر عالم محسوسات نماید و به امیال و غرایز جسمانی و حیوانی دل بیند «به سبب دل بستن به عواطف شهوی و پیوستگی با تن و امور

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله چهارم، فصل دوم، صص ۳۵۱-۳۵۰



مادی قیافه‌اش دگرگون شده»^۱ و نورانیت و معنویت خود را از کف می‌دهد و از توجه به عالم معقول و اندیشه بازگشت و رجعت به مسکن ابدی و موطن اصلی باز می‌ماند.

روح ناپاک و ناقص به جای برگرفتن زاد طریق و توشه سفر بار خویش را با ارتکاب معاصی و انجام گناه سنگین می‌کند و ذات خود را آلوده می‌سازد و در نتیجه، سنگین‌بال می‌گردد و این امری بدیهی و مسلم است که موجود سنگین‌بال قادر به برخاستن از زمین و پرواز به سوی بالا نخواهد بود و چیزی که نتواند از زمین برخیزد زمینی می‌شود و از عروج به موطن حقیقی خود محروم می‌گردد، اما هر گاه روح فردی از امور دنیوی و مسائل مادی قطع علاقه نماید و از امیال و شهوات زودگذر مادی اعراض کند و تمام توجه خویش را معطوف به عالم معقول و موطن اصلی خویش نماید و برای سیر و سفر به سوی عالم معقول و بازگشت به موطن حقیقی خویش توشه بگیرد و نورانیت ذات خویش را زاد راه طویل و تاریک خود کند و بار خویش را با ارتکاب معاصی سنگین نکند، سبک‌بال می‌گردد و واضح و آشکار است که شیء سبک‌بال قادر به پرواز به سوی بالا خواهد بود و چیزی که سبک‌بال به سوی بالا پرواز نماید، آسمانی می‌شود و در عالم معقول متوطن خواهد شد.

بنابراین از منظر افلوطین روح فردی پس از ترک کالبد جسمانی و قطع علاقه از بدن مادی خویش یا قادر به رجعت و بازگشت به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش خواهد بود یا این که به دلیل سنگین‌باری چنین قدرتی در او وجود ندارد. در

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله ششم، فصل پنجم، ص ۱۱۷



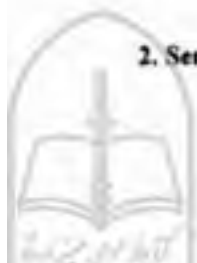
صورت اول، روح فردی پس از ترک کالبد مادی خود به سوی منزلگاه ابدی و موطن اصلی خویش عروج و صعود خواهد کرد و در صورت دوم، روح فردی پس از ترک بدن مادی فاسدشده‌ای، در آن بود، در بدن جدید دیگری که متناسب با حالت و ویژگی غالب اخلاقی و درونی او است، درخواهد آمد.

روح عاصی و ناقص پس از جایی از کالبد زایل شده خود به سوی کالبدی که توسط روح دانی جهان برای او مهیا شده است، وارد می‌شود «به این سان، روح بد، چون اصل مؤثر در زندگیش او را به سوی پایین، یعنی به جایی همانند خود سوق می‌دهد، در کالبد جانوری جای می‌گیرد»^۱ زیرا توان پرواز به سوی موطن خود را به سبب فرو رفتن در شهوات و امیال جسمانی از کف داده و حیوانی پست و زشت سیرت شده است.

علی‌ای^۲ حال، آدمی نباید روح و نفس پاک و نورانی خویش را با فرو رفتن در اغراض و اهداف دنیوی آلوده نماید بلکه باید آن را پاک و نورانی نگه دارد و منتظر زمان مقرر و مقدر جدایی روح از تن بماند و سبک‌بال به سوی عالم معقول پرواز نماید «از این رو، آدمی باید به جهان والاتر بگریزد تا به علت پیروی از ادراک حسی^۱ به سطح نفس حیوانی یا به سبب تسلیم شدن در برابر غریزه تولید مثل و میل به خوردن و آشامیدن به سطح نفس نباتی نیفتد بلکه باید روی به جهان معقول و عقل و خدا بیاورد.»^۲

۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله چهارم، فصل سوم، ص ۳۵۲

۳. همان، ص ۳۵۰



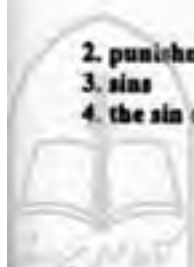
به این ترتیب، براساس فلسفه نوافلاطونی روحی که هنگام ترک بدن مادی و کالبد جسدانی خود قدرت و توانایی پرواز به سوی عالم بالا را نداشته باشد و از بازگشت به وطن حقیقی خود بازماند، مسلماً به طرف پایین یعنی عالم محسوس کشیده خواهد شد تا در همین عالم مادی وارد کالبد دیگری شود زیرا به سبب ارتکاب معاصی سنگین‌بار شده و «همین سنگین‌باری، خود حاوی کیفر است.»^۱

افلوطنین به طور کلی عذاب^۲ و کیفر روح فردی آدمی را بر دو گونه می‌داند؛ یکی عذاب هبوط از عالم معقولات در عالم محسوسات و کیفر سقوط فرو افتادن از موطن اصلی در کالبدی جسدانی است و دیگری عذاب معاصی و گناهان^۳ و کیفر خطایا و اعمال خلاف قانون و اخلاق الهی. عذاب و کیفر نخست، کیفر نخستین گناه یعنی گناه سقوط^۴ از موطن اصلی و حقیقی است. کیفر دوم، کیفر دومین گناه یعنی اعمال مذموم و افعال زشت و ناپسندی است که هنگام توطن در بدن مادی مرتکب می‌شود.

البته لازم به توضیح است که تقسیم‌بندی فوق شامل روح پاک و کاملی نیست که پس از ترک کالبد مادی خود سبک‌بار و سبک‌بال به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش بازگشت می‌نماید، پس روح صالح و بی‌گناه تنها مبتلا به کیفر نوع اول یعنی کیفر هبوط و سقوط از عالم علوی و موطن حقیقی می‌شود و از عذاب و کیفر نوع دوم یعنی کیفر اعمال خلاف اخلاق الهی و نظم جهانی منزّه و مبرا است.

۱. همان، ص ۳۵۲

2. punishment
3. sins
4. the sin of fall



عذاب و کیفر دوم یعنی کیفر اعمال ناپسند و خلاف نظم جهان نیز بر دو نوع می‌باشد؛ یکی عذاب و کیفر اندک، خفیف و ضعیف است و دیگری عذاب و کیفر سخت، شدید و سنگین. کیفر ضعیف و خفیف روح عاصی و نفس خاطی که قبل از صدور حکم الهی و زمان و مقدار آن است، همان فرو افتادن روح فردی خاطی پس از جدایی از کالبد قبلی در کالبدی جدیدی است که توسط روح دانی جهان ایجاد شده و متناسب با حالات درونی او می‌باشد و کیفر سخت، شدید و سهمگین که پس از صدور حکم الهی برای عذاب عاصی و کیفر روح خاطی است، همان عذاب و کیفری است که توسط فرشتگان کیفر گناهان و تحت نظارت ملائکه عذاب اعمال قبیح و ناپسند اجرا می‌گردد.

بنابراین از دیدگاه افلوطین «کیفر روح بر دو گونه است؛ یکی برای گناه سقوط و نزول و دیگری برای اعمال نکوهیده‌ای که در این جهان مرتکب می‌شود. کیفر نخستین همان سقوط و اقامت او در جهان فرودین است و کیفر دوم نیز بر دو گونه است؛ کیفر خفیف‌تر این است که روح پیش از آن که حکم داور درباره‌اش صادر شود، مجبور می‌شود در کالدهای دیگر فرو رود... و کیفر سخت‌تر برای بدی و لگام گسیختگی بی‌حد و حصری است که روح در این جهان دچار آن می‌شود و این کیفر تحت نظارت فرشتگان عذاب اجرا می‌شود.»^۱

کیفر روح کیفر معاصی و گناهایی که با سوء اختیار خود مرتکب شده است، معاصی و گناهایی که او را سنگین‌بار کرده و موجب فرو افتادن در کالبد جدیدی شده است و کالبد و منزلگاه جدید در واقع کیفر همان خطاها، رذایل اخلاقی و

۱. همان، ج ۱، اتناذ چهارم، رساله هشتم، فصل پنجم، ص ۶۴۵



گناهانی است که قبلاً برخلاف نظم جهانی مرتکب شده بود. بنابراین «کیفرهایی که بدکاران به حق می‌کشند، ناشی از همان نظمی است که جهان را طبق قانونی اخلاقی سامان می‌بخشد.»^۱

به این ترتیب، روح عاصی مطابق قانون الهی و اخلاقی جهان کیفر اعمال زشت و خلاف اخلاقی خود را خواهد دید. سوآلی که در اینجا پیش می‌آید، این است که آیا روح عاصی می‌تواند از کیفر معاصی و گناهان خود فرار نماید و در جایی از این عالم از چشم تیزبین قانون الهی و نظم جهانی پنهان بماند؟

افلوطین بر آن است که کیفر معاصی و رذایل اخلاقی روح عاصی و خاطی مطابق با قانون خدایی و ناموس الهی است و چون قانون کیفر الهی هم شامل خود حکم کیفری و مقدار و درجه آن است و هم شامل نحوه اجرای حکم کیفری، پس گریز و فرار از حکم کیفر اعمال خلاف قانون الهی و نظم اخلاقی برای هیچ یک از ارواح و نفوس عاصی و خاطی امکان‌پذیر نیست.

روح عاصی و محکوم به کیفر الهی، خودبه‌خود و بدون آن که خود علمی درباره حکم و اجرای آن یا درباره مقصد و هدف خود داشته باشد یا حتی بتواند کوچک‌ترین مقاومتی در برابر آن بکند، گیج و سرگردان و با ذاتی آشفته و ناآرام و با شتابی فراوان به سوی تحقق و تحمل کیفر اعمال زشت و قبیحی می‌رود که قبلاً در کالبد و بدن زایل شده خود مرتکب شده است.

بنابراین از دیدگاه افلوطین «هیچ موجودی نمی‌تواند از اعمال خلاف حقش بگریزد. از قانون خدایی نمی‌توان گریخت زیرا آن قانون در آن واحد هم حاوی

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله سوم، فصل شانزدهم، ص ۵۰۲



حکم است و هم حاوی اجرای حکم. حتی روحی که مطابق آن قانون محکوم شود، بی آن که بداند، به سوی کیفر خود می‌شتابد.^۱

به این ترتیب، تعذیب عاصیان و گرفتاری‌های خاطیان پس از جدایی از بدن خود مسلم و حق آشکار است، اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که روحی که به سوی تحمل کیفر اعمال قبیح و عذاب افعال خلاف اخلاق و قوانین الهی می‌شتابد، چه سرنوشتی خواهد داشت؟

پاسخ سؤال مزبور از منظر افلوطین این است که روح عاصی و نفس خاطی آدمی پس از ترک بدن فاسدشده جسمانی و بعد از جدا شدن از کالبد زایل‌شده جسمانی خود «سرگردان و بی‌آرام دایم بالا و پایین می‌رود و سرانجام چون خسته و وامانده می‌شود، به جایی می‌افتد که در فراخور او است و به این سان از طریق حرکاتی که به اختیار خود می‌کند، به همان جایی می‌رسد که نمی‌خواست.»^۲

بنابراین روحی که از بدن خود جدا شده و به سوی تحمل کیفر اعمال خویش می‌شتابد، در همین عالم محسوس با روحیه‌ای ناآرام، آشفته و سرگران مدام بالا و پایین می‌رود و همین امر موجب خستگی او شده و سرانجام به حدی می‌رسد که دیگر قادر به پرواز به بالا و پایین نمی‌گردد و این همان لحظه‌ای است که در بدن و کالبدی مناسب و مطابق با اخلاق و احوال او فرو می‌افتد که قبلاً توسط روح دانی جهان آماده شده است و برخلاف میل و خواستش در آن متوطن می‌شود.

۱. همان، ج ۱، اتاد چهارم، رساله دوم، فصل بیست و چهارم، ص ۵۱۱

۲. همان



مطلب فوق به این معنا است که روح عاصی و خاطی با پرواز و حرکات ارادی و با اختیار خود به بالا و پایین حرکت می‌کند، اما در کالبد و منزلگاهی که فرود می‌آید و در آن فرو می‌افتد، موافق و مطابق با خواست و اراده او نیست زیرا با فرو افتادن در کالبد جدید صاحب تنی می‌گردد و «ارواحی که تنی دارند، کیفرهای بدنی را درمی‌یابند و از آنها رنج می‌برند»^۱ و تا مدتی معلوم و با مقداری معین که «میزان کیفر و مدت آن در قانون معین شده است»^۲ معذب می‌شوند.

البته از دیدگاه افلوطین کیفر و عذاب ارواح گنهکار و عاصی ابدی و همیشگی نیست زیرا معاصی و خطاهایی که آنها در کالبد قبلی مرتکب شده‌اند، دایمی و ابدی نبوده، از این رو «چون مدت کیفر به سر آید، روح از آنجا روی به بالا می‌آورد و هماهنگی و موزونی که بر تمام هستی حکمفرما است نیروی خروج به او می‌بخشد»^۳ و او را قادر و توانا می‌سازد تا پس از اتمام عذاب و کیفر و با ترک کالبد جدید، به سوی موطن اصلی و منزلگاه ابدی خویش یعنی عالم معقول بازگردد و در آنجا برای همیشه متوطن گردد و در کنار منشا و مصدر خود یعنی روح جهان آرام گیرد. به این ترتیب، ارواح مهذب، نیک و کامل پس از جدایی از تن مادی و شکستن قفس زندان روح فردی به سوی عالم معقول و موطن اصلی خویش بازگشت خواهند کرد و ارواح ناقص، شریر و فاسد برای عقاب و عذاب وارد کالبد دیگری می‌شوند که متناسب با حالت و ویژگی غالب آنها است. اما گاهی افراد کامل، نیک، وارسته و متخلق به اخلاق الهی نیز گرفتار درد و رنج و بلا و بیماری می‌شوند.

۱. همان

۲. همان

۳. همان



سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که سختی‌ها و گرفتاری‌های افراد کامل، نیک و صالح که معصیت و گناهی را مرتکب نشده‌اند، چگونه باید توجیه کرد؟ پاسخ افلوطین به سؤال مزبور این است که گرفتاری‌ها و مصیبت‌های صلحا و کمل از افراد نیک ممکن است به‌خاطر یکی از سه ادله ذیل باشد:

اول این که شاید گرفتاری‌های بعضی از افراد نیک و صالح به‌خاطر این باشد که گرفتاری‌های آنها منظور اولی و اصلی نیستند بلکه آیین‌ها نتایج فرعی از منظور اولی و اصلی می‌باشند. به عبارت دیگر، مصایب صلحا مقصود بالذات فاعل و عامل مصایب نیستند بلکه مقصود بالعرض آن می‌باشند. مثلاً هر گاه خانه‌ای خراب شود، افراد درون آن اعم از نیک و بد، صالح و فاسد کشته می‌شوند.

دوم این که آنچه در عالم محسوسات و جهان فرودین ظلم و ستم ظالمان بر محرومان و مستضعفان نامید می‌شود، برای مظلوم و ستم‌کشیده عامل شقاوت و بدبختی نیست زیرا شاید همین اصابت مصایب و گرفتاری‌ها جزئی از ساختار برنامه جهان باشند، به این معنا که شاید آنها از پیش برای آدمیان مقرر گشته و هیچ ارتباطی با گنهکاری یا بی‌گناهی نیز نداشته باشند.

سوم این که ممکن است مصایب و گرفتاری‌های صلحا و نیکان به‌خاطر مکافات معاصی و کیفرهای خطایا و عذاب گناهیانی باشد که روح فردی در کالبد قبلی در همین عالم مادی مرتکب شده بود.^۱

۱. همان، ج ۱، اتناد چهارم، رساله سوم، فصل شانزدهم، ص ۵۰۲





فصل پنجم

جهان محسوس



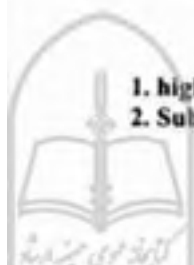


بخش اول

ماده نخستین جهان محسوس

ماهیت ماده نخستین

افلوپین بر آن است که زیر قلمرو اُنوم نفس یعنی روح جهان، عالم محسوس و جسمانیات است.^۱ هر جسمی مرکب از ماده و صورت است. به عبارت دیگر، از ترکیب ماده و صورت جسم به وجود می‌آید. البته این امر به آن معنا نیست که ماده و صورت قبل از ترکیب از هم جدا هستند بلکه برعکس، ماده و صورت هرگز از هم جدا نمی‌گردند زیرا هیچ ماده‌ای در عالم واقع معراً از صورت نیست، اما انسان می‌تواند در تحلیل ذهنی^۲ جسم و با تأمل عمیق عقلی ماده و صورت را از یکدیگر جدا نماید. به عبارت دیگر، ذهن آدمی این توانایی و قدرت را دارد که یک شیء مرکبی را تجزیه نماید تا به شیء یا اشیای بسیطی برسد که دیگر قابل تجزیه به اجزا نباشند، از این رو، ذهن آدمی در تحلیل و تجزیه هر جسمی نهایتاً به عمق آن



1. higher
2. Subjective analysis

می‌رسد که دیگر تجزیه‌پذیر نیست و این عمق که تاریکی محض است، چیزی جز ماده آن جسم نیست.^۱

ماده نخستین مایه یک جسم خاص نیست بلکه مایه همه اشیا و اجسام محسوس است، از این رو، نه شکل و بعد دارد و نه هیچ یک از کیفیات اشیای محسوس، اما هر گاه صورت بر آن عرض گردد، همه کیفیات را با خود می‌آورد و به ماده فاقد کیفیت اعطا می‌نماید، بنابراین همه کیفیات، بعد و اندازه از طریق صورت برای ماده حاصل می‌گردد.^۲

از دیدگاه افلوطین هیولای اولی^۳ و ماده نخستین از آن جهت که نه جسم است و نه دارای جسم، به موجود حقیقی و هستی واقعی شباهت دارد زیرا موجود حقیقی نیز مانند آن مبرا از جسم و منزله از جسمانیت است، اما درست است که ماده اولی جسم و جسمانی نیست و از لواحق ماده مبرا است، ولی برخلاف موجود حقیقی نه روح است و نه عقل، نه صورت است و نه حد و نه هیچ چیز دیگر، اما در عین حال، با ترکیب خود با صورت، جسم و جسمانیات را پدید می‌آورد.

بنابراین ماده اولی موجود حقیقی نیست زیرا هیچ بهره‌ای از وجود ندارد بلکه سایه و تصویری از آن است، از این رو، تنها چیزی که می‌توان درباره آن گفت این است که ماده نخستین لاوجود است. البته لاوجود بودن ماده اولی مانند لاوجود بودن حرکت و سکون نیست زیرا آن دو نیز لاوجودند، اما هرگز سایه و تصویر

۱. A History of philosophy, vol.1, p.469. (۵۲۰، ج ۱، ص ۴۶۹)

۲. دوره آثار افلوطین، ج ۱، اتناد دوم، رساله چهارم، فصل هشتم، ص ۲۰۸. (Enneads., vol.1, En.2, tr.4.) (ch.8)

۳. Primary matter



فریبنده‌ای از چیز دیگری نیستند. اما مادهٔ اولی از آن جهت که سایه و تصویری فریبنده از چیزی دیگر است، به معنای حقیقی کلمه لا وجود است. افلوطین برای توصیف هیولای اولی و مادهٔ نخستین به تشبیهات و تمثیلات گوناگونی متوصل می‌شود تا ماهیت لا وجودی و سایه‌وار آن را به‌خوبی و به نحو شایسته و بایسته تبیین و آشکار نماید. برخی از تمثیلات و تشبیهاتی که وی برای تبیین و تشریح ماهیت و چیستی مادهٔ نخستین و هیولای اولی به کار می‌برد به شرح ذیل است:

۱. مادهٔ نخستین و هیولای اولی چیز آرامی است که هرگز ساکن نمی‌ماند.
۲. مادهٔ نخستین چیزی است که فی‌نفسه و خودبه‌خود قابل مشاهده نیست.
۳. مادهٔ نخستین از کسی که قصد دیدنش را داشته باشد می‌گریزد.
۴. هیولای اولی با این که کسی او را نمی‌بیند، اما همیشه در جسم حاضر است.
۵. مادهٔ نخستین و هیولای اولی همهٔ اضداد را در خود نمایان می‌سازد.
۶. هیولای اولی مانند شبحی است که هرگز در یک حالت نمی‌ماند.
۷. هیولای اولی هرگز نمی‌تواند معدوم شود.
۸. هیولای اولی از هیچ گونه هستی بهره‌ای ندارد.
۹. وعده‌هایی که هیولای اولی می‌دهد، کذب و دروغ است.
۱۰. مادهٔ نخستین مانند شعبده‌بازی است که هرگز نمی‌گذارد احدی به راز او پی ببرد.



۱۱. هر آنچه در هیولای اولی نمایان می‌شود، در واقع شبیحی است بر شبیحی دیگر.

۱۲. هیولای اولی با این که کاملاً تهی است، اما چنین می‌نماید که همه چیز در او است.

۱۳. هر چیزی که در مادهٔ اولی فرو می‌رود، سایه‌ای است بر سایهٔ دیگر.^۱ به این ترتیب، مایهٔ اجسام و اشیای مادی فاقد کیفیت، بُعد و شکل است، اما آیا چنین چیزی می‌تواند نامحدود باشد؟ اگر نامحدود باشد، آیا نامحدودی صفت ذاتی ماده است یا صفت عرضی آن؟ به عبارت دیگر، آیا نامحدودی عین ذات ماده است یا زاید بر آن؟ افلوطین بر آن است که اولاً مادهٔ محسوسات مانند مادهٔ معقولات نامحدود است. ثانیاً نامحدودی عین ذات ماده است، به عبارت دیگر، خود ماده همان نامحدود است نه این که نامحدودی عارض بر آن شده باشد. بنابراین هم مادهٔ جهان محسوس نامحدود است و هم مادهٔ جهان معقول، منتها نامحدودی در آن دو با یکدیگر تفاوت دارند زیرا نامحدودی در جهان معقول اصلی است، ولی در جهان محسوس سایهٔ آن است. به عبارت دیگر، نامحدودی در جهان معقول ایدهٔ نامحدودی است، اما در جهان محسوس تصویر و سایهٔ نامحدودی اصلی است نه خود یا ایدهٔ نامحدودی.^۲

از دیدگاه افلوطین بین مادهٔ جهان محسوس و مادهٔ جهان معقول تفاوت‌هایی به شرح ذیل وجود دارد:

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رسالهٔ ششم، فصل هفتم، صص ۳۹۱-۳۹۰

۲. همان، ج ۱، اتاد دوم، رسالهٔ چهارم، فصل پانزدهم، ص ۲۱۷



تفاوت اول: ماده جهان محسوس در هر موردی صورتی خاص دارد، اما ماده جهان معقول همیشه یک صورت دارد.

تفاوت دوم: ماده جهان محسوس در آن واحد همه چیز نیست بلکه به ترتیب همه چیز است، به این معنا که در یک زمان چیزی است و در زمانی دیگر چیزی دیگر، اما در جهان معقول در آن واحد کل الاشياء و همه چیز است.

تفاوت سوم: ماده جهان محسوس به دلیل این که در آن واحد کل الاشياء نیست، به اشیاى مختلف دگرگون می‌شود، اما ماده جهان معقول به دلیل این که کل الاشياء است، هرگز به چیزی مبدل نخواهد شد.^۱

افلوپتین برای اثبات ماده نخستین به عنوان مایه جسم و پذیرنده صور گوناگون و همین طور ترکیب جسم از ماده و صورت، چهار دلیل به شرح ذیل ذکر می‌نماید:

دلیل اول: شواهد تجربی نشان می‌دهد که عناصر جسمانی در طی زمان به یکدیگر تبدیل می‌شوند. این امر نشان می‌دهد که اجسام باید غیر از خود، مایه مشترکی داشته باشند تا تغییر و دگرگونی را بپذیرد؛ آن مایه مشترک چیزی جز ماده جسم نیست.

دلیل دوم: دلیل دوم بر وجود ماده نخستین در جهان جسمانی این است که تغییر و دگرگونی در اشياء همیشه متعلق به صور آنها است. در این میان باید جزء دیگری در جسم وجود داشته باشد تا موضوع تغییر و دگرگونی قرار گیرد. به عبارت دیگر، جسم علاوه بر صورت باید دارای جزء دیگری باشد تا در جریان دگرگونی و تغییر

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله چهارم، فصل سوم، ص ۲۰۲



صورتی را از دست بدهد و صورت دیگری را بپذیرد و آن جزء دیگر چیزی جز ماده نیست.

دلیل سوم: دلیل سوم بر وجود ماده در جهان محسوس و ترکیب جسم از ماده و صورت این است که در عالم محسوس فساد و تغییر و دگرگون دایماً در اشیاء و ابدان روی می‌دهد، از طرف دیگر، فساد و دگرگونی همیشه در مرکبات واقع می‌شود نه در بسائط، پس هر چیزی مرکب از دو جزء بسیط یعنی ماده و صورت است، صورت تغییر می‌کند و ماده تغییرات را می‌پذیرد.

دلیل چهارم: دلیل چهارم بر وجود مادهٔ اولی و ترکیب جسم از ماده و صورت این است که جسم یا مادهٔ محض است یا صورت محض یا مرکب از ماده و صورت. هر گاه جسم مادهٔ محض باشد زیرا جسم در معرض فساد است و حال آن که در مادهٔ نخستین فساد روی نمی‌دهد، اگر جسم صورت صرف باشد، مستلزم این است که جسم نه حجمی داشته باشد و نه بُعدی، بنابراین تنها شق سوم باقی می‌ماند، پس هر جسمی مرکب از ماده و صورت است.^۱

انفعال ناپذیری مادهٔ نخستین

افلوطین بر آن است که مادهٔ نخستین محسوسات و هیولای اولای اشیای مادی انفعال ناپذیر و لایتغیر است. به این معنا که مادهٔ اولی همان طوری که قبلاً بود، همیشه به یک حال باقی خواهد ماند و همهٔ انفعالات و دگرگونی‌هایی که در ماده روی می‌دهد، در ذات مادهٔ نخستین نیست بلکه مربوط به چیزی است که از دو یا

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رسالهٔ چهارم، فصل ششم، ص ۲۰۶-۲۰۵



چند امر دیگری ترکیب یافته است، اما خود ماده نخستین محسوسات که محل کیفیات متضاد و حالات گوناگون است، ذاتاً امری بسیط و فاقد ضد است، از این رو، دائماً معرراً از انفعال و همیشه مبرا از تغیر و دگرگونی باقی می‌ماند. بنابراین ماده اولی هرگز از هیچ امری متأثر و منفعل نمی‌گردد.^۱

افلوپتین برای اثبات انفعال ناپذیری ذات ماده و مایه اشیاى جسمانی و هیولای اولای محسوسات سه دلیل به شرح ذیل اقامه می‌نماید:

دلیل اول: چیزی که از چیز دیگری تأثر و انفعالی را می‌پذیرد، قطعاً در معرض فساد و نابودی قرار می‌گیرد مانند آتش که به دلیل انفعال‌پذیری همیشه در معرض فساد و نابودی قرار دارد زیرا انفعال‌پذیری یک چیز در واقع گامی است که آن چیز را به سوی نابودی و فساد سوق می‌دهد. به عبارت دیگر، چیزی که از چیز دیگری تأثر و انفعالی را می‌پذیرد، فی‌نفسه و خودبه‌خود نابود و فاسد نمی‌شود بلکه به واسطه سبب و علتی خارج از ذات خود، یعنی چیزی که انفعال را در آن چیز ایجاد می‌نماید، فاسد و نابود می‌گردد.

به این ترتیب، چیزی که وصف انفعال را بپذیرد، در معرض نابودی قرار می‌گیرد و همین‌طور چیزی که در معرض نابودی قرار می‌گیرد، توانایی پذیرش وصف تأثر، تغیر و انفعال را دارد اما ماده نخستین محسوسات هرگز در معرض فساد و نابودی قرار نمی‌گیرد. از این رو، هرگز از چیزی منفعل و متأثر نمی‌گردد زیرا اگر از چیزی منفعل و متأثر شود باید به چیز دیگری تبدیل گردد، اما ماده اولی هرگز به چیز



۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله ششم، فصل نهم، ص ۳۹۳

دیگری تبدیل نمی‌شود، بنابراین ماده نخستین نه تنها هیچ انفعالی را از چیز دیگری نمی‌پذیرد^۱ بلکه همان گونه که قبلاً بود، الی‌الابد به همان حال باقی خواهد ماند.^۲

افلوطین پس از تبیین دلیل اول انفعال‌ناپذیری ماده اولی، اشکال مقدری را از مستشکلی مفروض طرح می‌نماید و سپس به آن پاسخ می‌دهد. اشکال مقدر بر نظریه انفعال‌ناپذیری هیولای اولی این است که چگونه ممکن است که ماده نخستین اشیای جسمانی کیفیات متضاد و حالات گوناگونی را بپذیرد، اما هرگز از آنها منفعل و متأثر نگردد؟ به عبارت دیگر، ماده نخستین کیفیات متضاد و مختلفی را می‌پذیرد که هر یک بر دیگری تأثر و انفعالی را ایجاد می‌نماید، اما چگونه می‌توان قبول کرد که خود ماده نخستین که محل تعامل کیفیات گوناگون و حالات متضاد است، خود مبرا از هر گونه انفعال و برکنار از هر نوع تغیر و دگرگونی باشد؟

به بیان دیگر، اگر ماده اولی انفعال‌ناپذیر باشد باید معروض و محل هیچ کیفیتی از کیفیات مختلف و متضاد قرار نگیرد و حال آن که از طرفی، هر چیزی به نحوی از انحاء ممکن در آن مسکن گزیده است و از طرف دیگر، ذات آن مستجمع بسیاری از کیفیات مختلف و گوناگون است، از این رو، ماده و مایه اشیای جسمانی در صورتی می‌تواند از انفعال و تغیر مستثنی و بری باشد که محل هیچ انفعالی قرار نگیرد، اما این امر مستحیل است زیرا نه تنها در ماده نخستین تغیرات و انفعالات

۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله ششم، فصل هشتم، صص ۳۹۲-۳۹۱

۲. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله ششم، فصل دهم، ص ۳۹۴



گوناگونی روی می‌دهد بلکه کیفیاتی که عارض آن می‌گردند از خود نیز چیزی به آن اعطا می‌نماید. بنابراین مادهٔ اولی انفعال‌پذیر است.^۱

پاسخ افلوطین به اشکال مزبور این است که حضور کیفیات گوناگون و حالات متضاد در مادهٔ نخستین موجب انفعال و تأثر آن نمی‌گردد. توضیح آن که حضور یک چیز در چیزی دیگر می‌تواند به سه نوع مختلف باشد:

نوع اول: گاهی حضور چیزی در چیزی دیگر هرگز سبب بهتر یا بدتر شدن آن چیز نمی‌گردد، در نتیجه، هیچ تغییری نیز در ذات آن روی نخواهد داد، مانند حضور صُور مختلف در موم یا انعکاس صُور در آینه و اشیای شفاف و صیقلی.

نوع دوم: گاهی حضور چیزی در چیزی دیگر موجب بهتر یا بدتر شدن آن چیز می‌گردد، اما بهتر یا بدتر شدن هرگز موجب تغییری در آن چیز نمی‌گردد، مانند حضور کیفیات معنوی و حالات درونی در روح آدمی که هرگز موجب تغییر و دگرگونی در ذات روح آدمی نمی‌گردند.

نوع سوم: گاهی حضور چیزی در چیز دیگر موجب بهتر یا بدتر شدن آن چیز می‌گردد، طوری که همین بهتر یا بدتر شدن سبب تغییر آن چیز می‌شود، مانند تغییراتی که در اشیای مادی مشاهده می‌گردد.

افلوطین بر آن است که حضور کیفیات گوناگون در مادهٔ نخستین از نوع اول از انواع سه‌گانهٔ حضور چیزی در چیز دیگر است، به این معنا که حضور حالات متضاد و کیفیات گوناگون در مادهٔ اولی هیچ تغییری در آن نمی‌دهد، مانند تصاویری ده در آینه و اشیای صیقلی منعکس می‌گردند یا در قطعه مومی نقش می‌بندند یا حتی

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رسالهٔ ششم، فصل هشتم، ص ۳۹۲



می‌توان گفت مادهٔ اولی بیش از آینه و موم مبرا از انفعال و معرّاً از تغییر است. مثلاً گرمی یا سردی‌ای که عارض موم می‌شوند، آن را گرم یا سرد می‌کند، اما گرمی و سردی‌ای که در مادهٔ اولی حضور می‌یابند، هرگز آن را سرد یا گرم نمی‌کنند.

علاوه بر آنچه گفته شد، از دیدگاه افلوطین هر چیزی نمی‌تواند در چیز دیگری انفعال و تأثیری را ایجاد نماید بلکه صرفاً اشیاء، حالات و کیفیات متضاد می‌توانند سبب تغییر و انفعال در یکدیگر گردند، از این رو، چیزی که ضدّ و نذی ندارد، هرگز از چیزی منفعل و متأثر نمی‌گردد و چون مادهٔ اولی ضدّ و انبازی ندارد، پس هیچ تأثر و انفعالی را نیز نمی‌پذیرد. بنابراین مادهٔ نخستین امر بسیطی است که از هر گونه تأثر، تغییر و انفعالی مبرا است، پس آنچه در جهان محسوس منفعل، متأثر و دگرگون می‌گردد، مادهٔ نخستین اشیای جسمانی نیست بلکه چیزی است که از دو یا بیش از دو چیز دیگری ترکیب یافته است زیرا ذات مادهٔ اولی بسیط است.^۱

دلیل دوم: از دیدگاه افلوطین اگر بنا بر فرض محال - مادهٔ نخستین و هیولای اولی از کیفیتی منفعل و متأثر شود، آن گاه کیفیت دیگری عارض آن شود. در این صورت، چیزی که کیفیت دوم را پذیرفته است، مادهٔ نخستین نخواهد بود بلکه مادهٔ دارای کیفیت خواهد بود زیرا مادهٔ نخستین عاری از هر گونه کیفیت و معرّاً از تمام حالات است و حال آن که ماده‌ای که از کیفیتی متأثر و منفعل شده است، مادهٔ صاحب حالات و کیفیت است نه مادهٔ مبرا از کیفیات و برکنار از حالات.

علاوه بر آنچه گفته شد، از دیدگاه افلوطین کیفیات مختلفی که عارض مادهٔ نخستین می‌گردند و آن را منفعل می‌سازند، هر گاه هنگام ترک آن چیزی از خود را



باقی گذارند، دگرگونی در مادهٔ اولی آن قدر زیاد می‌شود که دیگر نمی‌توان به آن مادهٔ اولی گفت زیرا در این صورت، خاصیت پذیرش کیفیات را از دست داده است و هر گاه مادهٔ نخستین کیفیات زیادی را بپذیرد و دگرگون گردد و به واسطهٔ آن خاصیت پذیرندگی را از دست بدهد، دیگر نمی‌تواند فناپذیر باشد بلکه پس از مدتی فانی و نابود خواهد شد و با نابودی مادهٔ اولی عالم محسوسات نیز نابود و فانی خواهد شد. بنابراین اگر قرار است جهان محسوسات و اشیای جسمانی الی‌الابد باقی بمانند باید مادهٔ اولی همان طوری که قبلاً بود به همان حال باقی بماند.^۱

دلیل سوم: دلیل سوم بر انفعال‌ناپذیری مادهٔ نخستین این است که هر گاه، بر فرض محال، مادهٔ نخستین انفعال‌پذیر باشد، دارای بُعد خواهد بود و هر چیزی که دارای بُعد باشد، جسم است، پس مادهٔ نخستین جسم است و این خلاف فرض است زیرا فرض این است که مادهٔ نخستین عالم محسوسات جسم نیست، از این رو، دارای بُعد نیز نخواهد بود و چون بُعد ندارد، پس هرگز از چیزی متأثر و منفعل نیز نخواهد شد.

مادهٔ نخستین به عنوان موجود بالقوه

موجود یا از هر جهت بالفعل است یا از هر جهت بالقوه یا از جهتی بالفعل و از جهتی دیگر بالقوه است. موجودی که از هر جهت بالفعل باشد، تنها در جهان معقول یافت می‌شود، پس صرفاً و منحصرأ معقولات موجودات بالفعل می‌باشند؛ اما موجودی که از جهتی بالفعل باشد و از جهتی دیگر بالقوه، فقط در عالم محسوس



۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رسالهٔ ششم، فصل دهم، ص ۳۹۴

وجود دارد، پس تنها اشیای جسمانی به اعتباری بالفعل هستند و به اعتباری دیگر بالقوه، اما موجودی که قوه محض باشد، چیزی است که مایه اشیای مادی نامیده می‌شود، بنابراین از میان موجودات تنها ماده عالم محسوسات است که از هر جهت بالقوه است.

به این ترتیب، هر آنچه که در جهان محسوس یافت می‌شود، از آن جهت که از ماده و صورت ترکیب یافته است، از جهتی بالقوه است و از جهتی دیگر بالفعل زیرا در جهان محسوس آنچه بالقوه چیزی است این قابلیت را دارد که بالفعل چیز دیگری شود و هر گاه بالفعل چیز جدیدی شد، باز قابلیت چیزی دیگر شدن در آن بالقوه وجود دارد.

بنابراین در جهان محسوس هر شیء که از ماده و صورت ترکیب یافته است، از آن جهت که موجود معینی است، بالفعل همان چیز است اما نسبت به چیزی که می‌خواهد به آن تبدیل گردد، بالقوه آن چیز است نه بالفعل.^۱

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که ماده جهان محسوس که مایه تمام اشیاء و ابدان مادی است، از لحاظ قوه و فعل چگونه است؟ آیا موجود بالقوه است یا بالفعل یا این که از جهتی بالقوه و از جهت دیگر بالفعل است؟ به عبارت دیگر، آیا ماده در آن واحد هم موجود بالقوه است و هم موجود بالفعل یا این که فی‌نفسه و بالذاته قوه صرف است؟

از دیدگاه افلوطین ماده موجودات جسمانی بالقوه همه اشیای مادی است، به این معنا که قابلیت این را دارد که به هر چیز جسمانی تبدیل شود، از این رو، هرگز

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله پنجم، فصلهای اول - چهارم، صص ۲۲۷-۲۲۳



نمی‌تواند بالفعل یکی از چیزهای مادی باشد زیرا اگر بالفعل یکی از چیزهای مادی می‌بود، دیگر نمی‌توانست بالقوه همه چیز و کل الاشیاء باشد، بنابراین از دیدگاه افلوطین ماده موجودات جسمانی بالقوه کل الاشیاء است و بالفعل هیچ چیزی از آنها نیست.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که اگر ماده موجودات جسمانی بالقوه همه چیز است، اما بالفعل نمی‌تواند چیز معینی باشد و اگر بالفعل چیزی نیست، پس باید معدوم باشد و اگر معدوم باشد، چگونه می‌تواند بالقوه همه چیز باشد؟ به عبارت دیگر، آیا ماده محسوسات موجود است یا معدوم؟ اگر موجود است، پس باید چیزی باشد و اگر معدوم است، چگونه می‌تواند بالقوه همه چیز باشد؟

افلوطین بر آن است که ماده جسمانی که بالقوه همه چیز است، نباشنده و معدوم است نه موجود و باشنده. به این معنا که نه از نوع هستی حقیقی است زیرا صورت نیست و نه تصویر هستی حقیقی است زیرا بالفعل چیزی نیست.

افلوطین برای اثبات معدوم بودن ماده عالم محسوس و همین طور برای تبیین این امر که ماده نه جزء عالم معقول محسوب می‌گردد و نه تصویر و سایه آن، دو برهان به شرح ذیل اقامه می‌نماید:

دلیل اول: ماده بالفعل هیچ یک از چیزهایی که در آن نمودار می‌گردند، نیست بلکه بالقوه همه چیزهایی است که بعدها در آن نمودار می‌شوند و چیزی که هیچ یک از چیزهایی نباشد که بعدها در آن نمودار می‌گردد باید معدوم باشد، بنابراین ماده از آن جهت که هیچ یک از چیزهایی نیست که در آن نمودار می‌گردند، معدوم است.



دلیل دوم: آدمی ماده را به مثابه چیزی بی‌شکل و صورت تصور می‌کند زیرا اگر دارای شکل و صورت می‌بود باید بالفعل چیز معینی باشد، پس ماده نه صورتی دارد و نه صورت است و چون صورت نیست، نمی‌تواند جزء موجودات عالم معقول محسوب گردد، بنابراین چیزی که نه صورت است و نه دارای صورت، پس باید معدوم و نباشنده باشد.^۱

پس از اثبات نباشندگی ماده عالم محسوس این سؤال را مطرح می‌شود که چیزی که بالفعل معدوم و نباشنده است، چگونه می‌تواند بالقوه مایه و ماده موجودات و باشندگان باشد؟

افلوطین بر آن است که ماده عالم محسوس از طرفی نه موجود واقعی و حقیقی است و نه سایه و تصویر موجودات حقیقی و از طرف دیگر، مایه موجوداتی است که سایه‌های موجودات واقعی هستند. ماده از آن جهت که نه خود موجود حقیقی است و نه تصویر آن، بالفعل نباشنده و معدوم است، اما از آن جهت که مایه سایه‌های موجودات حقیقی است، بالقوه همه چیز است. بنابراین ماده نسبت به عالم معقول نباشنده است، اما نسبت به عالم محسوس مایه است. البته مایه بودن ماده به آن معنا نیست که بالفعل چیزی است، همچنان که معدوم بودن آن نسبت به عالم معقول به این معنا نیست که ماده چیزی غیرموجود است بلکه به این معنا است که از عالم معقول جدا و بیرون انداخته شده و به همه حالتی که از اول بود الی‌الابد به همه حالت باقی خواهد ماند. مگر ماده از آغاز چه بود؟

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله پنجم، فصل چهارم، ص ۲۲۸



افلوپین بر آن است که ماده از همان آغاز بالقوه مایه همه چیز بود و بالفعل چیز معینی نبود زیرا همیشه روی در چیزی دارد که قرار است که بعداً به آن محول گردد، از این رو، نه تنها از عالم معقول دور افتاد و کاملاً جدا شد بلکه در جایی ظاهر شد و مایه چیزهایی قرار گرفت که آن را کنار زدند و در میان چیزهایی که از آن مایه می‌گرفتند، آخرین درجه و واپسین مقام و منزلت را به آن دادند و در آن جا یگانه امکانی که داشت، این بود که بالقوه سایه تاریک و ظلمانی و تصویری ضعیف و ناچیزی شد که به هیچ وجه بالفعل توانایی پذیرش هیچ شکلی و صورتی را ندارد بلکه صرفاً بالقوه همه چیز است زیرا اگر به چیزی که دارای هستی بالقوه است فعلیت اعطا شود، هستی آن نابود می‌گردد، بنابراین برای آن که ماده باقی بماند و مایه عالم محسوس قرار گیرد باید به صورت بالقوه باشد.

به این ترتیب، مراد از این که می‌گوییم ماده بالقوه مایه همه چیز است به این معنا نیست که آنچه بعداً خواهد شد هم‌اکنون همان است زیرا اگر هم‌اکنون بالفعل چیزی می‌بود که بعداً خواهد شد، دیگر نمی‌توانست بالقوه مایه همه چیز باشد بلکه مقصود این است که ماده صرفاً و منحصرأ اعلام نوعی هستی‌ای است که قرار است در آینده بشود.^۱

بهره‌مندی ماده اولی از ایده

از دیدگاه افلوپین ماده نخستین و هیولای اولی از صور و ایده‌های مختلفی بهره‌مند می‌گردد، به این معنا که صور مختلف بدون این که انفعال یا تأثیری در

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله پنجم، فصل پنجم، صص ۲۲۹-۲۲۸



مادهٔ اولی ایجاد نمایند یا بدون این که مادهٔ اولی تأثیری از آنها بپذیرد، در مادهٔ اولی جای می‌گیرند، اما صور مختلفی که در مادهٔ نخستین جای می‌گیرند، در یکدیگر تأثیر می‌گذارند ولی مادهٔ اولی همان طوری که قبلاً بود الی‌الابد به همان حال باقی خواهد ماند.

به این ترتیب، آنچه در مادهٔ اولی نمودار می‌گردد، در واقع، اشباح و تصاویری است که هرگز وجود واقعی نداشته و نخواهند داشت و به همین دلیل با این که صور و ایده‌های بسیاری وارد مادهٔ نخستین می‌گردند، اما برای همیشه معرأ از تأثیر و مبرا از انفعال باقی می‌ماند زیرا بهره‌مندی مادهٔ نخستین از ایده‌ها در واقع بهره‌مندی بدون انفعال‌پذیری است نه بهره‌مندی همراه با انفعال‌پذیری.

به این ترتیب، هر گاه صورتی داخل مادهٔ نخستین شود، هرگز چیزی به ذات آن افزوده نمی‌گردد و همین طور اگر چیزی از آن خارج شود، از ذات آن کاسته نخواهد شد. بنابراین از دیدگاه افلوطین مادهٔ نخستین و هیولای اولی در دخول و خروج صور مختلف همان است که در آغاز صدورش از نفس کلی بود^۱ و به همین دلیل هنگامی که ایده‌ای وارد مادهٔ اولی می‌گردد، هرگز ماهیت و طبیعت خود را که بهره‌مندی بدون انفعال از ایده‌ها است از دست نمی‌دهد.^۲

مطلب دیگر در باب بهره‌مندی بدون انفعال‌پذیری مادهٔ اولی این است که مادهٔ اولی به عنوان امری زشت و بد چگونه می‌تواند از صورت و مثال نیکی بهره‌مند شود؟ آیا مادهٔ نخستین به واسطهٔ بهره‌مندی از صورت و ایده‌های نیک، ذات و

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رسالهٔ ششم، فصل یازدهم و دوازدهم، ص ۳۹۵

۲. همان، ج ۱، اتاد سوم، رسالهٔ ششم، فصل سیزدهم، ص ۳۹۸



ماهیتش را از دست خواهد داد یا این که به همان حالی که از آغاز صدورش از نفس کلی بود، بدون هیچ تأثر و انفعالی الی‌الابد باقی خواهد ماند؟

افلوپین بر آن است که مادهٔ اولی به واسطهٔ بهره‌مندیش از صور مختلف و ایده‌های گوناگون فی‌الواقع متأثر و منفعل نمی‌گردد بلکه صرفاً نمودی از انفعال و تأثر در آن نمایان می‌شود زیرا مادهٔ نخستین به سبب بهره‌مندی از صور گوناگون ذات قبلی خویش را از دست نخواهد داد، از این رو، ماهیت بد و ذات زشت مادهٔ نخستین بر اثر بهره‌مندی از صورت و ایده‌ای نیک تغییر نخواهد کرد.

دلیل مطلب آن است که بهره‌مندی آن از ایدهٔ نیک بهره‌مندی واقعی و حقیقی نیست بلکه بهره‌مندی غیرواقعی است و به همین دلیل، ذات و ماهیت مادهٔ نخستین هرگز نیک و خیر نخواهد شد بلکه الی‌الابد زشت و شر باقی خواهد ماند، اما اگر حقیقتاً و فی‌الواقع از صورت و ایدهٔ نیکی بهره‌مند می‌شد، دیگر ذاتش شر و بد نمی‌شد بلکه خیر و نیک می‌شد.^۱ بنابراین از دیدگاه افلوپین:

اولاً: مادهٔ اولی دایم از مثال و ایدهٔ نیکی بهره‌مند می‌شود، طوری که تصویر و سایهٔ آن وارد مادهٔ اولی می‌گردد.

ثانیاً: بهره‌مندی مادهٔ اولی از ایده‌ای نیک به نحو حقیقی و واقعی نیست بلکه به نحوی دیگر است، به این معنا که دارای نیکی نمی‌شود بلکه نمودی از نیکی در آن نمایان می‌گردد.

ثالثاً: مادهٔ نخستین هنگام بهره‌مندی از ایده‌ای نیک یا هنگام ورود تصویر ایدهٔ نیک در آن منفعل و متأثر می‌شود.

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رسالهٔ ششم، فصل یازدهم، ص ۳۹۶



رابعاً: انفعال و تأثر ماده نخستین از ایده نیک، حقیقی و واقعی نیست بلکه صرفاً نمودی از انفعال و تأثری است که در آن آشکار می‌شود زیرا ماده اولی لاوجود است و چیزی که در آن وارد می‌گردد به منزله انعکاس تصویری در آینه و آب یا هر شیء صیقلی دیگر است.

خامساً: ماده اولی بدون این که حقیقتاً از صورت و مثال نیکی متأثر و منفعل شود، همیشه به همان حالی که از آغاز بود باقی خواهد ماند، به این معنا که ماهیتش را که قبول و پذیرگی همه چیز است هرگز از دست نخواهد داد.^۱

علی‌ای^۲ حال، از دیدگاه افلوطین ماده نخستین محل و مکان ایده‌ها و صور معقوله است، به این معنا که ماده نخستین بدون این که متأثر و منفعل گردد و ذات و ماهیتش دگرگون شود، از صور معقوله بهره‌مند می‌گردد. البته بهره‌مندی ماده اولی از صور معقوله بهره‌مندی از نوعی دیگر است. دلیل مطلب مزبور این است که ماده اولی:

اولاً: لاوجود است، به این معنا که از هیچ گونه هستی واقعی بهره‌ای ندارد بلکه تنها سایه و تصویری که تصاویر و سایه‌های صور معقوله را بدون انفعال می‌پذیرد. ثانیاً: در هنگام پذیرش و قبول یا ورود و خروج تصاویر ایده‌ها و صور معقوله نباید ذات و ماهیتش را از دست بدهد زیرا دیگر نخواهد توانست الی‌الابد محل تصاویر گوناگون باشد.

ثالثاً: هنگامی که تصویری از موجودات وارد آن می‌گردد نباید از آن به نحوی بهره‌مند شود که گویی مالک و صاحب آن تصویر است بلکه باید به نحوی باشد که

۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله ششم، فصل یازدهم، ص ۳۹۶



گویی آن را هرگز نداشته و نخواهد داشت زیرا تنها در این صورت است که می‌تواند به همان صورتی که قبلاً بود، الی‌الابد باقی بماند، وگرنه ذات و ماهیتش را از دست خواهد داد و دیگر محلی برای همه تصاویر نخواهد بود.

حال اگر مادهٔ اولی، بر فرض محال، در جریان پذیرش و قبول تصاویر و سایه‌ها از صورت و ایده‌ای متأثر و منفعل شود، طوری که خاصیت پذیرگی و قبول همه چیز و همین‌طور از نوع دیگر بودن خود را که ویژهٔ ذات و ماهیت آن است، از دست بدهد و به چیز دیگری غیر از ذات خود تبدیل گردد، هرگز نخواهد توانست به رسالت و وظیفهٔ اصلی و مهم خود عمل نماید که همان محل یا پذیرندگی و قبول بدون انفعال‌پذیری همه چیز است.

به این ترتیب، مادهٔ نخستین محسوسات و اولای جسمانیات باید در روند ورود و خروج تصاویر و سایه‌ها و در جریان قبول و پذیرندگی آنها به همان صورتی که از نفس کلی صادر شده است، الی‌الابد باقی بماند تا تصاویر مختلف صور معقوله بدون این که بتوانند آن را متأثر و منفعل گردانند و ماهیت پذیرندگی و خاصیت محل بودن همه چیز را برای همیشه از دست آن خارج سازند، الی‌الابد بتوانند در آن وارد یا از آن خارج شوند. دلیل مطلب این است که از طرفی آنچه وارد مادهٔ نخستین می‌گردد یا از آن خارج می‌شود، در واقع، چیزی جز سایه و تصاویری از مثل و صور معقوله نیست. از طرف دیگر، خود مادهٔ نخستین نیز چیزی جز سایهٔ محض نیست، پس در این جا ورود و خروج چیزهای واقعی یا پذیرندهٔ واقعی در کار نیست بلکه در واقع سایه‌ای بر سایه‌ای وارد یا از آن بیرون می‌رود.



بنابراین افلوطن بر آن است که در خصوص ماده نخستین ورود و خروج به معنای حقیقی کلمه وجود ندارد بلکه آنچه گفته می‌شود، چیزی جز مجاز در کلام نیست زیرا ماده نخستین هرگز نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه از ایده‌ها بهره‌مند گردد بلکه به دلیل این که لاوجود است، تنها می‌تواند به طور غیرحقیقی از آنها بهره‌مند گردد.

افلوطن ورود و خروج تصاویر ایده‌ها در ماده اولی را به ظهور تصاویر اشیاء در آینه تشبیه می‌نماید. وی بر آن است که آنچه در آینه ظاهر می‌گردد، چیزی جز تصویری از شیء خارجی نیست، از این رو، هر گاه شیء خارجی در مقابل آینه قرار گیرد، تصویر آن در آینه ظاهر می‌گردد و اگر لحظه‌ای کنار رود، تصویر آن نابود خواهد شد زیرا شیء خارجی اصل است و تصویر منعکس شده در آینه فرع آن، پس هر گاه اصل از میان رود فرع نیز در همان دم از میان خواهد رفت.

افلوطن پس از تشبیه تصاویر صور معقوله‌ای که وارد ماده اولی می‌شوند به تصاویر اشیایی که در آینه منعکس می‌شوند، اظهار می‌دارد که در تمثیل مزبور با این که تصاویری که در آینه ظاهر می‌گردند امور واقعی و حقیقی نیستند، اما خود آینه جزء محسوسات است زیرا دارای شکل، کمیت و مقدار است، اما ماده اولی نه شکلی دارد و نه مقدار و اندازه‌ای.

بنابراین ماده اولی هیچ شباهتی به آینه از آن جهت که آینه محسوس است ندارد زیرا آینه به دلیل آن که دارای شکل و کمیت است دیده می‌شود، اما ماده اولی، چه هنگامی که دارای تصاویر است و چه هنگامی که فاقد هر گونه تصاویر، به دلیل آن که مبرا از شکل و اندازه است هرگز دیده نخواهد شد، اما ماده اولی از



آن جهت که هیچ انفعال و تأثیری از تصاویری که در آن وارد می‌گردند نمی‌پذیرد، به آینه شبیه است زیرا آینه نیز از هیچ تصویری منفعل و متأثر نمی‌شود. به این ترتیب، افلوطین برآن است که اگر تصاویری که در آینه ظاهر می‌گردند چیزهای واقعی است، چیزهایی هم که در مادهٔ اولی وارد می‌گردند، هستی واقعی دارند، اما مسلم است که تصاویری که در آینه منعکس می‌گردند هرگز هستی واقعی و حقیقی ندارند و نخواهند داشت بلکه صرفاً ظهور و نمودی از واقعیت و اصل خارجی هستند، پس این امر نیز مسلم و یقینی می‌شود که تصاویری که وارد مادهٔ اولی می‌گردند نیز چیزی جز نمود یا سایه‌ای از ایده‌ها و صور معقوله نیستند زیرا ایده‌ها موجودات واقعی هستند، اما مادهٔ اولی و چیزهایی که از طریق بهره‌مندی غیرحقیقی مادهٔ اولی از صور معقوله وارد آن می‌گردند، لاوجود هستند.^۱

علی‌ای‌حال، از دیدگاه افلوطین مادهٔ اولی سایه‌ها و تصاویری که از عالم معقولات به عالم محسوسات می‌رسد بدون هیچ تأثر و انفعالی می‌پذیرد. به عبارت دیگر، بهره‌مندی مادهٔ اولی از عالم معقول بهره‌مندی غیرحقیقی است زیرا اگر بهره‌مندی آن حقیقی می‌بود، از ذات و ماهیت خویش خارج می‌شد و دیگر نمی‌توانست پذیرندهٔ همه چیز باشد، در نتیجه، راه ایجاد و تکوین محسوسات بسته می‌شد، از این رو، اگر مادهٔ اولی نمی‌بود، هیچ چیزی در عالم محسوس پدید نمی‌آمد. بنابراین مادهٔ اولی همیشه به یک حال باقی خواهد ماند تا پذیرندهٔ همه چیز باشد.



۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رسالهٔ ششم، فصل سیزدهم، صص ۴۰۰-۳۹۸

مادهٔ اولی برای این که ماهیت و ذات خود را از دست ندهد باید از هیچ چیزی منفعل نگردد، مانند آئینه که همیشه آئینه است و هرگز ماهیت خویش را که همان نمودار کردن تصاویر اشیاء است از دست نمی‌دهد، پس مادهٔ اولی مانند آئینه تصاویر را هم بدون انفعال می‌پذیرد و هم دائماً می‌پذیرد. به عبارت دیگر، همچنان که اگر آئینه یا هیچ شیء صیقلی دیگری نمی‌بود، هیچ تصویری در عالم پدید نمی‌آمد، همین طور هم اگر مادهٔ اولایی نمی‌بود، هیچ چیزی در عالم محسوسات پدیدار نمی‌شد. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که همچنان که آئینه علت نمودار شدن تصاویر است، آیا می‌توان مادهٔ اولی را علت پدیدار شدن اشیای جسمانی قلمداد نمود؟

افلوطین بر آن است که مادهٔ اولی با این که سایه و لاوجود است و از وجود حقیقی هیچ بهره‌ای ندارد، اما در عین حال علت نمودار شدن سایه‌ها و تصاویری است که از ایده‌ها و صور معقوله ناشی می‌گردند،^۱ از این رو، مادهٔ اولی نقش اساسی در پدیدار شدن تصاویر محسوسات دارد. بنابراین مادهٔ اولی علت نمودار شدن پدیده‌های عالم محسوسات است زیرا اگر، بر فرض، از نفس جهان صادر نمی‌شد یا ماهیتش را بر اثر پذیرندگی تصاویر از دست می‌داد، هیچ چیزی نمی‌توانست در جهان محسوسات نمودار شود.

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله ششم، فصل پازدهم، ص ۴۰۳



تنزه مادهٔ اولی از اندازه و بزرگی

مادهٔ اولی، همچنان که بیان شد، از هیچ یک از تصاویری که بر آن وارد می‌شود، منفعل و متأثر نمی‌شود بلکه آنچنان که قبلاً بود به همان حال باقی خواهد ماند. به عبارت دیگر، مادهٔ اولی هیچ یک از تصاویری نیست که بر آن وارد می‌گردند، بلکه از ایده‌ها به طور غیرحقیقی بهرمنند می‌شود، به این معنا که تصاویر مُثَل و ایده‌ها بر آن وارد می‌گردند، اما از هیچ یک از آنها منفعل نمی‌گردد.

دلیل مطلب این است که اگر هیولای اولی از تصاویری که بر آن وارد می‌شوند منفعل و متأثر گردد، ماهیت خود را از دست خواهد داد و دیگر نخواهد توانست پذیرندهٔ همه چیز باشد. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که درست است که مایهٔ نخستین و مادهٔ اولی از هیچ تصویری منفعل و متأثر نمی‌گردد، اما آیا نمی‌توان آن را دارای اندازه و بزرگی نیز دانست؟

افلوپتین بر آن است که مادهٔ اولی فی‌نفسه دارای مقدار و بزرگی نیست بلکه هنگامی که تصویری بر آن وارد می‌گردد مقدار و اندازه را به آن تحمیل می‌نماید و مادهٔ اولی دارای اندازه نمودار می‌گردد، پس مادهٔ اولی از این طریق است که دارای مقدار و اندازه می‌شود، وگرنه خود بالذاته هرگز دارای مقدار و اندازه نیست. مثلاً هر گاه انسانی پدید آید، با ورود انسان در مادهٔ اولی مقدار و اندازه نیز وارد آن می‌گردد یا خروج انسان از مادهٔ اولی مقدار و اندازه نیز از آن خارج می‌گردد.

بنابراین مادهٔ اولی بالذاته دارای مقدار و اندازه نیست و در غیر این صورت هرگز نمی‌توانست به چیز دیگری تبدیل گردد بلکه همیشه به صورت یک چیز معین باقی خواهد ماند و این فرض خلاف چیزی است که بالعیان در عالم محسوسات مشاهده



می‌شود. در مورد کل کیهان چه طور؟ آیا با نابودی کل کیهان اندازه و بزرگی‌ای که مادهٔ اولی متحمل شده است نیز از بین خواهد رفت؟

افلاطون بر آن است که با نابودی کیهان نه تنها بزرگی کیهان بلکه همهٔ کیفیاتی هم که در کیهان وجود دارد از میان خواهند رفت و مادهٔ اولی همان خواهد ماند که از آغاز بود زیرا مادهٔ اولی از آنها متأثر نمی‌گردد تا پس از نابودیشان چیزی از آنها در آن باقی بماند، مانند آئینه که هر گاه اشیایی که مقابل آن قرار می‌گیرند کنار بروند، اثری از آنها در آئینه باقی نخواهد ماند زیرا آئینه از آنها متأثر و منفعل نخواهد شد یا مانند هوا که هر گاه روشنایی بر آن وارد شود، چیزی از تاریکی در آن باقی نخواهد ماند و هر گاه روشنایی از آن دور شود، چیزی از روشنایی در آن باقی نخواهد ماند.

علاوه بر آنچه گفته شد، چیزی که مقدار و اندازه یا بزرگی دارد مرکب است و چیز مرکب جسم است نه مادهٔ اولی زیرا مادهٔ اولی بسیط است نه مرکب.^۱ حال اگر، بر فرض محال، مادهٔ اولی دارای اندازه و بزرگی باشد، جسم خواهد بود نه مادهٔ اولی. بنابراین مادهٔ اولی بالذاته نه مقدار دارد و نه بزرگی بلکه به واسطهٔ بهره‌مندی غیرحقیقی خود از ایده‌ها و صور معقوله مقدار و بزرگی را در خود نمودار می‌سازد. به این ترتیب، مادهٔ اولی بالذاته بزرگ نیست بلکه از ایدهٔ بزرگی تقلید می‌کند و از آن به طور غیرحقیقی بهره‌مند می‌گردد و بزرگی را در خود نمودار می‌سازد. سوآلی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که مادهٔ اولی چگونه از ایدهٔ بزرگی

۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رسالهٔ ششم، فصل شانزدهم، صص ۴۰۴-۴۰۳



بهره‌مند می‌شود یا ایده بزرگی چگونه در بیرون از ذات خویش بزرگ جلوه می‌نماید؟

افلوپین بر آن است که صورت و ایده بزرگی در اُقنوم دوم، یعنی عقل کلی، یا در اُقنوم سوم، یعنی نفس کلی، بدون حرکت و تغییر ساکن است، اما چنین نیست که در آنجا دائماً بدون نمود، جلوه یا تجلی بماند بلکه وقتی ماده اُولی از نفس کلی صادر شد، قصد نمود تا در بیرون از ذات خویش یعنی در ماده اُولی نمودار شود، از این رو، کوچکی ماده اُولی را وادار می‌کند تا به همراه خود به راه بیفتد و در این سیر آن را وادار می‌سازد تا از طریق دراز شدن، بی‌آن که حقیقتاً بزرگ شود، بزرگ نمودار گردد و چون به طور غیرحقیقی از ایده بزرگی تقلید می‌نماید، بزرگی آن چیزی جز کذب و فریب نخواهد بود.

علی‌ای‌حال، ماده نخستین و هیولای اُولی از طریق بهره‌مندی و تقلید غیرحقیقی از ایده بزرگی بزرگ نمودار می‌گردد. حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که آیا در روند بهره‌مندی ماده نخستین از ایده و صورت بزرگی تنها تمام ماده نخستین بزرگ نمودار می‌شود یا این که علاوه بر کل، فرد فرد آن نیز بزرگ خواهد شد؟ افلوپین بر آن است که در جریان تقلید و بهره‌مندی هیولای اُولی از ایده بزرگی هم تمام آن بزرگ جلوه می‌نماید و هم همه افراد آن.^۱

۱ همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله ششم، فصل هفدهم، ص ۴۰۵



بخش دوم

ویژگی‌های کیهان

فناپذیری کیهان

آیا کل کیهان، اعم از ذوات سماوی و عناصر زمینیش، فناپذیرند یا این نه‌تنها فانی و فاسد نخواهند شد بلکه دائماً در یک حالت باقی خواهند ماند؟ افلوطین بر آن است که کیهان یعنی جهان محسوس با تمام اجزایش معلول علتی نخستین است و توسط اصلی یگانه اداره می‌گردد،^۱ از این رو، با اراده خداوند از ازل بوده و تا ابد باقی خواهد ماند، به عبارت دیگر، کیهان به اراده خدا همیشه وجود داشته و همیشه وجود خواهد داشت و هرگز زایل و فاسد نخواهد شد.

البته این امر به آن معنا نیست که ماده آسمان لایتغیر و ثابت باقی می‌ماند بلکه برعکس، همچنان که در ماده زمین تغییر و تحول روی می‌دهد و عناصر آن به یکدیگر تبدیل می‌شوند و تنها صورت آنها است که لایتغیر و ثابت باقی خواهد ماند، در تن کیهان نیز تغییر و دگرگونی رخ می‌دهد و صرفاً این صورت کیهان است که هیچ‌گاه دستخوش تحول و تغییر نخواهد شد.



۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله سوم، فصل ششم، ص ۱۸۴. (Ibid., vol.1, En.2, tr.3, ch.6)

افلوپین پس از بیان ابدیت کیهان سه برهان برای اثبات نظریه ابدیت و فسادناپذیری آن به شرح ذیل اقامه می‌نماید:

دلیل اول این است که کیهان شامل همه چیز است و چیزی بیرون از آن وجود ندارد، از این رو، هرگز به چیزی تبدیل نخواهد شد، به عبارت دیگر، بیرون از کیهان چیزی نیست تا کیهان به آن تغییر یابد.

دلیل دوم این است که چون بیرون از کیهان چیزی نیست، پس عاملی که از بیرون با آن برخورد نماید و آن را نابود سازد وجود نخواهد داشت، بنابراین کیهان ابدی خواهد بود.^۱

دلیل سوم این است که کیهان آغازی ندارد و چیزی که آغازی نداشته باشد پایانی هم نخواهد داشت، بنابراین کیهان ابدی و فناپذیر خواهد بود.^۲

اما اگرچه علتی بیرون از کیهان نیست تا آن را تباه سازد، اما ممکن است ذوات و اجزای آن با یکدیگر برخورد نمایند و همدیگر را نابود سازند و همین امر موجب تغییر و دگرگونی در کیهان شود، بنابراین جسم و تن کیهان نیز در معرض دگرگونی قرار دارد و تنها از حیث صورت است که به هستی خود ادامه می‌دهد.

به این ترتیب، تمام اجزای کیهان، اعم از آسمان و زمین، از لحاظ ماده در معرض دگرگونی و فساد هستند و صرفاً از حیث صورت باقی می‌مانند و تنها فرقی

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله اول، فصل اول، ص ۱۵۷. (Ibid., vol.1, En.2, tr.1, ch.1)

۲. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله اول، فصل چهارم، ص ۱۶۱. (Ibid., vol.1, En.2, tr.1, ch.4)



که با یکدیگر دارند این است که ذوات و اجرام سماوی^۱ برخلاف عناصر زمینی مدت بیش‌تری به یک حال باقی خواهند ماند.^۲

افلوطین پس از بیان ابدیت کیهان این سؤال را مطرح می‌سازد که اگر ماده یا جسم جهان محسوس دایماً و ابداً در حال تغییر و دگرگونی باشد، چگونه می‌تواند با روح خود یعنی نفس جهان سازگار و هماهنگ بماند و به ابدیت کیهان لطمه و خدش‌های وارد نسازد؟

افلوطین در پاسخ به سؤال مزبور اظهار می‌دارد که تغییرات و دگرگونی‌هایی که در ذوات و اجزایی کیهان یعنی در درون خود کیهان روی می‌دهند نه موجب دگرگونی آن می‌شوند و نه صدمه‌ای به ابدیت آن می‌زنند زیرا به واسطه دگرگونی‌های درون کیهان چیزی از اجزای آن به بیرون سیلان نخواهد کرد، از این رو، کیهان همیشه یکسان و به یک اندازه باقی خواهد ماند، به این معنا که نه چیزی از اجزا^۳ و حجم^۴ آن کاسته می‌گردد و نه چیزی به اجزا و حجم آن افزوده خواهد شد.^۵

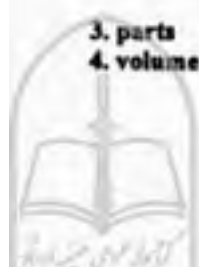
مطلب آخر این است که چرا اجرام و ذوات سماوی همیشه باقی می‌مانند، اما موجودات زنده همیشه زمینی باقی نمی‌مانند؟ به عبارت دیگر، هم اجرام آسمانی و

1. Celestial bodies

۲. همان، ج ۱، اتناد دوم، رساله اول، فصل اول، صص ۱۵۸-۱۵۷

3. parts
4. volume

۵. همان، ج ۱، اتناد دوم، رساله اول، فصل سوم، ص ۱۵۹



ذوات سماوی جزء کیهان هستند و هم موجودات زنده زمینی، اما چرا باید اجرام سماوی هستی دایمی داشته باشند، ولی موجودات زنده زمینی فاسد و فانی گردند؟ پاسخ افلوطین این است که از روح سماوی روحی فیضان می‌یابد تا روی کره زمین موجودات زنده را به وجود آورد، از این رو، پس از فیضان به سوی زمین حرکت می‌کند تا از مواد اولیه‌ای که در اختیار دارد، استفاده کند و با تقلید از روح سماوی موجودات زنده را پدید آورد، اما به دلیل آن که مواد پست، متضاد و ناسازگاری را به کار می‌بندد، در تقلید خود توفیق نمی‌یابد زیرا عناصر زمینی هرگز به طور تام و تمام تحت سیطره و نفوذ در نمی‌آیند، از این رو، موجوداتی را هم که از ترکیب آن مواد پدید می‌آورد نمی‌توانند دایماً و ابداً باقی بمانند، اما اجرام سماوی و ذوات آسمانی برخلاف اجسام و عناصر زمینی نه سر ناسازگاری با یکدیگر دارند و نه از فرمان روح سماوی سرپیچی می‌کنند، از این رو، برخلاف موجودات زمینی برای همیشه باقی خواهند ماند.^۱

حرکت مستدیر کیهان

افلوطین بر آن است که کیهان علاوه بر جزء جسمانی دارای جزء روحانی نیز می‌باشد. جزء جسمانی تن کیهان است و جزء روحانی روح آن است. تن کیهان به دلیل آن که دارای روح است متحرک می‌باشد زیرا روح ساکن نیست بلکه در حال حرکت است. البته حرکت روح حرکت در مکان نیست بلکه حرکت به سوی خود

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله اول، فصل پنجم، ص ۱۶۲

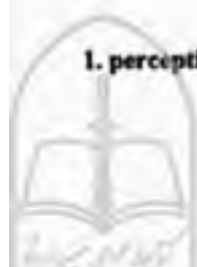


خویش، حرکت برای ادراک^۱ خویش، حرکت برای خودآگاهی و حیات خویش است. چنین حرکتی هرگز به سوی بیرون از ذات خویش یا به سوی چیز دیگری نیست زیرا روح جهان بر کل کیهان محیط است، از این رو، حرکت روح جهان حرکت مکانی نیست.^۲

بنابراین از دیدگاه افلوطین روح جهان هم خود متحرک و هم علت حرکت تن کیهان است. دلیل مطلب آن است که روح جهان در همه جا تام و تمام است، از این رو، به تن خود نیز این اجازه را داده است که در همه جا باشد، بنابراین تن جهان روح خود را در همه جا می‌جوید، به عبارت دیگر، روح جهان تن خود را همه جا به سوی خویش هدایت و رهبری می‌نماید.

به این ترتیب، تن جهان به واسطه روح خود حرکت می‌کند، اما در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا تن جهان حرکت مستقیم دارد یا حرکت مستدیر؟ افلوطین در پاسخ اظهار می‌دارد که حرکت کیهان مستدیر است نه مستقیم. روح جهان که سبب حرکت تن خویش است، همیشه آن را در یک جا به سوی ذات خود هدایت می‌نماید و چون روح جهان در همه جا تام و تمام است و نیز چون بیرون از کیهان چیزی نیست که به سوی آن حرکت نماید، از این رو، آن را به صورت استداره به حرکت درمی‌آورد، بنابراین حرکت کیهان مستدیر است.

البته این امر که روح جهان تن خود را به حرکت دورانی وامی‌دارد، اختصاصی به آن ندارد بلکه هر روحی تن مربوط به خود را به حرکت درمی‌آورد. سؤالی که در



اینجا پیش می‌آید، این است که چرا ابدان و تن‌های آدمیان نمی‌توانند به صورت دایره‌وار به حرکت درآیند؟

افلوپتین بر آن است که اولاً ابدان ما محکوم به حرکت در خط مستقیم هستند. ثانیاً غرایز ما به سوی چیزهای دیگری توجه می‌نمایند. ثالثاً تن ما از خاک ساخته شده است، از این رو، تن آدمی هرگز حرکت مستدیری نخواهد داشت، اما تن کیهان برخلاف تن آدمی نه محکوم به حرکت مستقیم است و نه صاحب غرایز و نه از خاک که عنصری سنگین است ساخته شده است بلکه برعکس، از عنصری بسیار سبک ساخته شده است، از این رو، راحت می‌تواند دنبال روح خود به صورت دایره‌وار به حرکت درآید.^۱

سؤال دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا روح جهان تن خود را بالاجبار حرکت می‌دهد یا آن را مطابق با طبیعت و سرشت ذات خویش به حرکت درمی‌آورد؟

افلوپتین معتقد است که اگر روح جهان تن خود را بالاجبار حرکت می‌داد، خسته و ملول می‌شد و تن جهان ساکن می‌گشت، اما چون تن جهان ساکن نشده است، پس روح تن خود را با اکراه و اجبار به حرکت درنیاورده است بلکه برعکس، روح جهان تن خود را برحسب طبیعت به سوی خویش رهبری می‌نماید، بنابراین حرکت کیهان نه اجباری است و نه برخلاف طبیعت.^۲

۱. همان، ج ۱، اتناد دوم، رساله دوم، فصل‌های اول و دوم، ص ۱۷۴-۱۷۳

۲. همان، ج ۱، اتناد دوم، رساله دوم، فصل اول، ص ۱۷۴



اجرام سماوی و وقایع آینده

آیا ستارگان و اجرام سماوی می‌توانند امور و وقایعی که در آینده دور یا نزدیک روی خواهد داد، اعلام نمایند و به آدمی نشان دهند؟ به عبارت دیگر، آیا وقایع و رویدادهای آینده از طریق ستارگان و اجرام و ذوات سماوی قابل پیش‌بینی و پیش‌گویی هست یا خیر؟

از دیدگاه افلوطین اجرام و ذوات سماوی، یعنی ستارگان، وقایع و رخداد‌های آینده را به افراد خردمند و بصیر و بینا نشان می‌دهند و آنها می‌توانند از طریق اجرام و ذوات سماوی از وقایع و امور آینده آگاه شوند و رویدادهای آینده را برای دیگران پیش‌بینی و پیش‌گویی نمایند.^۱

سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که ذوات سماوی چگونه و از چه طریقی می‌توانند وقایع و رویدادهای آینده را به آدمیان نشان دهند؟ به عبارت دیگر، آدمیان چگونه از طریق ستارگان از احوال و اخبار آینده آگاه و مطلع می‌شوند؟ افلوطین بر آن است که ستارگان مانند حروفی هستند که در آسمان نوشته می‌شوند، به عبارت دیگر، ستارگان حروفی هستند که در مدار خود به طور دائم سیر و حرکت می‌نمایند و هرگز ساکن نمی‌گردند و انسان عاقل و دانا می‌تواند با مشاهده آن حروف از امور و رخداد‌های آینده باخبر شود و وقایع آینده را پیش‌بینی و پیش‌گویی نماید و دیگران را از اخبار آینده و احوال آیندگان آگاه نمایند. به عبارت بهتر، کیهان آکنده و مملو از علایم مختلف و متعددی است که انسان دانا و خردمند

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله سوم، فصل اول، ص ۱۷۹



می‌تواند از روی آن علایم به امور و وقایع آینده علم حاصل نماید و ستارگان نیز برای این که وقایع آینده را به خردمندان نشان دهند، نور و روشنایشان را به نقاط دور و نزدیک می‌رسانند تا از این طریق اموری را که در جهان محسوس روی خواهد داد به افراد خبیر و بصیر اعلام نماید.^۱

افلوپین برای تبیین ارتباط بین گردش آسمان و پیش‌بینی وقایع آینده به ذکر مقدمه‌ای به شرح ذیل می‌پردازد:

اولاً در جهان محسوس و عالم جسمانی برخلاف عالم معقول همه اَضداد با هم هستند، مانند ماده و صورت که در موجودات جسمانی با هم و در ارتباط با یکدیگر و در یک کلمه متحد می‌باشند.

ثانیاً کسی که در میان موجودات عالم محسوس صورت اشیاء و موجودات مادی را می‌بیند، ماده‌ای را نیز خواهد دید که صورت را از اصل معقول صورت‌بخش پذیرفته است.

ثالثاً کسی که ماده جسمانی را در موجودات مرکب از ماده و صورت می‌نگرد، اصل معقولی را نیز خواهد دید که به ماده بی‌شکل صورت اعطا نموده است.

رابعاً کسی که در کل کیهان موجوداتی که در حال پدید آمدن هستند را می‌بیند، علاوه بر موجوداتی که در حال هستی یافتن هستند را می‌نگرد، هم علت و منشأ آنها را مشاهده می‌نماید و هم تقدیری را که بر آنها حاکم، ناظر، ساری و جاری است.

۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله سوم، فصل‌های هفتم و هشتم، ص ۱۸۵-۱۸۴



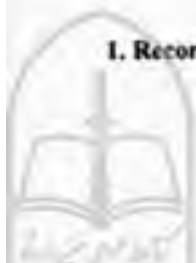
خامساً تشخیص و تمییز وقایع و اموری که مطابق با تقدیر روی خواهد داد، در حیطة تخصص انسان عالم و الهی است.

سادساً انسانی که امور آینده را پیش‌گویی می‌کند تنها می‌تواند کیفیت وقوع امور آینده را بیان نماید، اما هرگز نمی‌تواند علت روی دادن آنها را تبیین نماید.

افلوطین پس از بیان مقدمه مزبور اظهار می‌دارد که علت پیش‌گویی وقایع آینده توسط پیش‌گویان این است که هر آنچه که در جهان محسوس اعم از امور انسانی یا غیرانسانی روی می‌دهد، در هماهنگی و تناسب با وقایعی است که در آسمان روی می‌دهد زیرا در کیهان که موجودی زنده است، تناسب و هماهنگی کاملی وجود دارد و همین امر پیش‌گویی از وقایع آینده را ممکن می‌سازد.

به این ترتیب، کسی که از وقایع آینده خبر می‌دهد تنها کاری که انجام می‌دهد این است که وقایع و اموری که در جهان محسوس روی خواهند داد را از طریق گردش آسمان و اجرام سماوی بخواند و به دیگران خبر دهد. به عبارت دیگر، همه چیز در کتاب آسمان ثبت و ضبط^۱ است و با گردش آن، وقایع آینده به ترتیب روی خواهند داد و کسی که بر آن کتاب اطلاع پیدا کند، می‌تواند از طریق گردش آسمان آن کتاب را بخواند و از وقایع آینده باخبر گردد.^۲

حال که معلوم شد که اجرام سماوی وقایع را آینده نشان می‌دهند، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا ستارگان و اجرام سماوی بر حیات مادی و معنوی آدمی تأثیر می‌گذارند یا خیر؟ اگر تأثیری داشته باشند، آیا مطلقاً تأثیر می‌گذارند یا این که تنها



بر بعضی از امور و وقایع تأثیر می‌گذارند و برخی دیگر از آنها علل دیگری غیر از ذوات سماوی دارند؟

افلوپین معتقد است که اولاً ستارگان و اجرام فلکی بر حیات آدمی در کره زمین تأثیر می‌گذارند. ثانیاً این تأثیرات مطلق نیست بلکه صرفاً بعضی از امور از آنها متأثر می‌شود. ثالثاً تمام وجودشان نیز تأثیر نمی‌گذارد بلکه از قسمت باقی‌مانده آنها است که روی وقایع اثر می‌گذارد. رابعاً اثری که از ستارگان صادر می‌گردد، به همان گونه که صادر می‌شود به موجودات نمی‌رسد.

به عنوان مثال، اثری که سبب دوستی و محبت می‌گردد، هنگامی که به آدمی می‌رسد، آنچنان ضعیف و سست می‌شود که دوستی‌ای که از طریق آن حاصل می‌گردد، مطلوب آدمی نیست یا اثری که در شخصی شجاعت پدید می‌آورد، در شخصی که مزاج معتدلی ندارد سبب خشم یا ترسویی می‌شود. البته هر یک از این آثار و مانند آنها نزد ستارگان و ذوات آسمانی زیبا و نیک‌اند، اما هنگامی که به آدمی می‌رسند چون با تن او می‌آمیزند مغشوش و نامطلوب می‌گردند.^۱



۱. همان، ج ۱، اتاد دوم، رساله سوم، فصل‌های دهم و یازدهم، صص ۱۸۸-۱۸۷

بخش سوم

نقش تقدیر در جهان محسوس

تکوّن جهان محسوس از تقدیر

افلوطین بحث خود را در باب تقدیر و برنامه جهان از چگونگی تکوّن و پیدایش جهان محسوس از عقل آغاز می‌نماید. اولین سوّالی که در این باب مطرح می‌شود، این است که آیا جهان زائیده تقدیر است یا زاده اتفاق؟ به عبارت دیگر، آیا جهان محسوس مطابق با عقل و جهان معقول ساخته شده است یا این که هیچ گونه تقدیر و برنامه‌ای در کار نیست بلکه جهان صرفاً زائیده اتفاق یا مصنوع سازنده‌ای شریر و بدی بوده است؟

افلوطین بر آن است که جهان هرگز زاده اتفاق نیست بلکه زائیده تقدیر الهی و مطابق با عقل است. دلیل مطلب آن است که اگر جهان از تقدیر الهی ناشی نشده باشد باید آغاز زمانی داشته باشد، به این معنا که باید زمانی قبل از ایجاد جهان وجود داشته باشد، آن گاه خداوند جهان را در آن زمان ایجاد کرده باشد، به عبارت دیگر، فرض اتفاقی بودن جهان مستلزم این است که جهان حادث زمانی باشد نه قدیم.



افلوپین در ردّ نظریهٔ حدوث و تکوّن زمانی عالم اظهار می‌دارد که اگر جهان آغاز زمانی داشته باشد، مستلزم این است که خداوند قبل از ایجاد جهان دربارهٔ چگونگی و نحوهٔ خلق آن تفکر و اندیشه نموده باشد و حال آن که اندیشه و تفکر مستلزم حرکت، فعالیت و تغییر است و ذات خداوند مبرا از حرکت و منزه از تغییر است، بنابراین هیچ زمانی نبوده که در آن جهان جسمانی معدوم باشد بلکه جهان از قدیم بوده است.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوپین اولاً جهان زائیدهٔ تقدیر الهی است. ثانیاً تقدیر دربارهٔ جهان این است که مطابق با عقل ایجاد شده است، به این معنا که جهان از عقل ناشی شده است، پس عقل علت، ایده، سرمشق و صورت اصلی جهان محسوس است و جهان محسوس فرع، سایه و تصویر آن می‌باشد؛ تصویری که از هر جهت وابسته و متعلق به عقل است. به عبارت دیگر، جهان محسوس در هر لحظه وابسته به عقل و اصل خویش است و دائماً از آن مستفیض می‌گردد.

بنابراین عقل قبل از جهان محسوس وجود داشته است. البته این قبلیت نه به معنای قبلیت زمانی است بلکه به معنای علیت آن نسبت به جهان یا تقدّم اصل بر فرع است و جهان دائماً و لحظه به لحظه از عقل هستی کسب می‌کند زیرا عقل اصل است و جهان سایهٔ آن و سایه در تمام هستی و کیان خود وابسته به اصل و مبدأ خویش است.

علی‌ای‌حال، اگر فیضی که از سوی ذات عقل کلی به عالم محسوسات و جهان جسمانیات می‌رسد، لحظه‌ای جدا و منقطع گردد، کل عالم جسمانی معدوم می‌شود



زیرا جهان مادی^۱ سایه و تصویر عالم معقول است و سایه چیزی از خود ندارد تا موجب قوام آن گردد، از این رو، ذات آن از هر جهت وابسته و متعلق به اصل خویش یعنی عقل می‌باشد.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین جهان معقول که علت ایجاد جهان محسوس و سبب پیدایش آن است، جهانی:

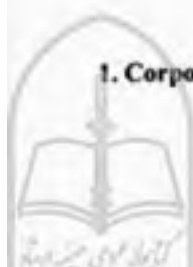
اولاً: اصلی و حقیقی است.

ثانیاً: وحدتی زنده و اندیشنده است.

ثالثاً: واحد در همه جا است.

رابعاً: کامل در هر نقطه‌ای است.

خامساً: ثابت و ساکن به معنای کامل کلمه است، از این رو، عقل برای ایجاد عالم محسوس هیچ گونه حرکت و فعالیتی نمی‌کند که حاکی از تغییر و دگرگونی است. دلیل مطلب این است که هر گونه حرکت و فعالیت علامت ضعف و سستی و نشانه نیک محض نبودن آن است و همین امر سبب می‌شود تا عقل فعلیت و حرکتی برخلاف سرشت، ذات و طبیعت خود که همان سکون و آرامش ابدی است خارج گردد، از این رو، عقل باید در خویشتن خویش آرام، ساکن و ثابت باقی بماند و در حال ثبوت، سکون و آرامشی ابدی عالم محسوس را که سایه و تصویر آن است، ایجاد نماید.^۲



به هر حال، از دیدگاه افلوپین جهان معقول که جهانی است حقیقی، کامل و واحد به معنای حقیقی کلمه، جهان محسوس که جهانی است غیرحقیقی، ناقص و واحد به معنای غیرحقیقی کلمه پدید آمد؛ جهانی که در واقع سایه و تصویری از عالم معقول و از هر جهت وابسته و متعلق به آن است و از ناحیه ذات خود هیچ گونه استقلال وجودی ندارد بلکه عین فقر، تعلق و وابستگی محض است.

همین طور از دیدگاه افلوپین عقل و جهان معقول جهان اصلی و حقیقی است که در آن بعد مکانی یا هر گونه انقسامی وجود ندارد که موجب ضعف و سستی و همین طور سبب بر هم زدن وحدت حقیقی آن گردد، اما جهان محسوس جهانی است که به اجزای کثیر تقسیم می‌گردد و هر جزء آن از سایر اجزا دوری می‌کند و بعد مکانی دارد، از این رو، در این جهان برخلاف جهان معقول تنها حبّ و دوستی برقرار نیست بلکه کینه و دشمنی نیز وجود دارد، به این معنا که هر جزئی از اجزای آن دشمن جزء دیگر است.

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چرا جهان محسوس پدید آمد؟ آیا پیدایش آن نتیجه تفکر و اندیشیدن عقل کلی و در پی ضرورت موجود شدن ایجاد شد؟ به عبارت دیگر، آیا وجود جهان جسمانی در عرصه هستی ضروری بود تا عقل با اندیشیدن و تفکر آن را ایجاد نماید یا این که نه چنین ضرورتی در کار نبوده است و نه عقل برای ایجاد آن حرکت و فعالیتی نموده است؟

افلوپین بر آن است که جهان محسوس نه در نتیجه اندیشیدن نیک و اقوم دوم یعنی عقل کلیه برآمده است و نه موجود شدن آن در پی ضرورتی بوده است بلکه جهان محسوس به این دلیل ایجاد شده است که جهان معقول بی‌واسطه از



نیک نخستین صادر گردیده است و به دلیل قابلیتی که داشت، موجود واپسین و آخرین جهان ممکن نشد، از این رو، عقل کلی بدون این که بخواهد که چیزی را ایجاد نماید یا در این باره اندیشیده باشد، جهان محسوس از ذات آن صادر شد.

دلیل مطلب آن است که اگر عقل از روی اندیشه یا اراده و خواستن جهان محسوس را ایجاد می‌نمود، مستلزم فقر و ضعف ذات عقل می‌شد، در نتیجه، عقل برای ایجاد جهان ناچار می‌شد تا اولاً آن را اراده نماید. ثانیاً در طلب آن به جست‌وجو بپردازد و این امر یعنی اراده و طلب چیزی توسط عقل کلی مستحیل است زیرا در آن فرض، جهان محسوس دیگر از ذات عقل کلی یعنی اَقنوم دوم صادر نمی‌گردد و حال آن که فرض آن است که جهان محسوس از ذات عقل فیضان یافته و صادر شده است.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که چرا جهان محسوس از عقل کلی فیضان یافته و صادر شده است، به عبارت دیگر، عقل کلی چرا جهان محسوس را ایجاد نموده است؟

افلوطین بر آن است که عقل کلی و اَقنوم دوم که بلاواسطه و بلافاصله از اَقنوم اول و نیک نخستین صادر شده است، اصلی است واحد، حقیقی، کامل، ثابت و ساکن، طوری که در حال آرامش و سکون ابدی می‌ماند، به این معنا که به همان صورتی که از نیک نخستین صادر شده است، باقی می‌ماند، طوری که هیچ گونه تغییر و تحولی در ذات مجرد و کامل آن روی نخواهد داد زیرا هیچ گونه حرکت و فعالیت نمی‌کند تا موجب دگرگونی و تغییر ذات واحد و ماهیت لایتغیر آن گردد.



بنابراین عقل کلی برای ایجاد عالم محسوس هم هیچ نیازی به حرکت و فعالیت حتی اندیشیدن در باب کیفیت آفرینش و نحوه ایجاد جهان محسوس ندارد بلکه برعکس، عقل کلی بدون این که فعالیت یا حرکتی کرده باشد و از سکون، آرامش و آسایش ابدی خویش خارج شده باشد، جهان محسوس از ذات واحد و کامل آن فیضان یافته و صادر شده است.

پس از تبیین چرایی فیضان و صدور واحد غیرحقیقی، یعنی عالم محسوس و مادی از واحد حقیقی، یعنی عقل کلی این سؤال مطرح می‌شود که جهان محسوس و عالم جسمانی چگونه و به چه نحوی از عقل کلی صادر شد و فیضان یافت؟ به عبارت دیگر، عقل کلی چگونه جهان محسوس را ایجاد نموده است؟

افلوپین در ارتباط با نحوه صدور عالم محسوس و کیفیت فیضان جهان مادی از عقل کلی اظهار می‌دارد که عقل کلی چیزی را از ناحیه ذات ساکن، کامل و واحد خویش به ماده بی‌شکل و صورتی که از اقسام سوم، یعنی نفس کیهان و عالم محسوس صادر شده است، بدون هیچ فعالیت و حرکتی اعم از جسمانی و عقلانی افاضه نمود تا از طریق افاضه آن چیز جهان محسوس و عالم جسمانی تکون یافته و از عدم محض پا به عرصه هستی سایه‌واز و وجود تصویرگونه غیرحقیقی خویش گذارد.

به این ترتیب، جهان محسوس و عالم مادی صرفاً و منحصرأ از طریق افاضه چیزی از ناحیه ذات واحد و بسیط عقل کلی به ذات بسیط ماده موجود و صادر شده از نفس کلی پدیدار شده است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که مراد و مقصود افلوپین از چیز افاضه شده از سوی عقل چیست؟ به عبارت دیگر، عقل



کلی چه چیزی را به ماده صادره از نفس کلی افاضه نموده است تا جهان محسوس پدید آید؟

مراد افلوطین از لفظ «چیز» در عبارت «چیز افاضه شده»، اصل معقول صورت‌بخش یعنی مفهومی است که از عقل کلی بدون این که اراده نماید یا حرکتی اعم از عقلی و غیرعقلی کند، از ذات آن فیضان یافته و صادر می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه از عقل فیضان می‌یابد، مفهوم یا اصل معقول صورت‌بخشی است که به ماده بی‌شکل، بی‌نظم و لاتعین افاضه می‌گردد و آن را موجود، منظم، زیبا، متعین و محسوس می‌گرداند.

سوآلی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا مفهوم و اصل معقول صورت‌بخشی که از ذات بسیط و واحد عقل کلی فیضان می‌یابد، حادث است و در بستر زمان قرار دارد یا این که برعکس، مانند ذات خود عقل کلی قدیم و ابدی است و هرگز در بستر زمان نمی‌گنجد؟

افلوطین بر آن است که مفهوم و اصل معقول صورت‌بخش مانند خود عقل کلی قدیم و ابدی است، به این معنا که هیچ زمانی نبوده است که در آن عقل کلی باشد، ولی مفهوم را افاضه ننماید، پس مفهوم مانند عقل کلی قدیم است یعنی مادام که عقل کلی وجود داشته باشد و از ذات نیک نخستین و اَقْنوم اول فیض دریافت نماید، مفهوم و اصل معقول صورت‌بخش نیز بدون این که عقل کلی بخواهد یا حرکتی نماید، از ذات بسیط و واحد آن لحظه‌به‌لحظه و مدام و پیوسته به سوی ماده عالم محسوس فیضان می‌یابد و محتوای خویش را به توده جسمانی منتقل می‌کند تا جهان محسوس از کتم عدم پا به عرصه هستی سایه‌وار خویش گذارد.



به این ترتیب، جهان معقول به دلیل این که بدون واسطه از ذات نیک نخستین فیضان یافته و صادر شده است، عقل و مفهوم محض است و هرگز مشوب به هیچ امر غیرعقلانی نیست و نخواهد شد بلکه از قدیم واحد، نیک و زیبا بود و الی‌الابد نیز همچنان باقی خواهد ماند، از این رو، از عقل کلی عالم دیگری که مفهوم محض باشد، هرگز نمی‌توانست صادر گردد بلکه عالمی که از ذات آن صادر شد، عالمی پست‌تر از آن است؛ عالمی که نه مفهوم محض است و نه ماده صرف. دلیل مطلب این است که اگر جهانی که از عقل صادر شده است مفهوم محض می‌بود، صدور آن از اول مستحیل بود زیرا از عقل کلی که خود مفهوم محض است، مفهوم محض دیگری صادر نمی‌شود و اگر ماده محض می‌بود، مستلزم بی‌نظمی و زشتی است. بنابراین برای این که عالمی پس از عالم معقول ایجاد گردد باید ترکیبی از مفهومی که از عقل فیضان می‌یابد و ماده‌ای باشد که از نفس کلی صادر می‌شود؛ ترکیبی که به واسطه حضور روح عالم و نفس جهان که از عقل کلی صادر می‌گردد هدایت می‌شود.^۱

تردید در وجود تقدیر

افلوپتین پس تبیین نظریه تقدیر، یعنی این امر که جهان محسوس زائیده تقدیر و مطابق با عقل ایجاد شده و از آن فیضان یافته است،^۲ به طرح ایراد و اشکالی در باب تقدیر و نقد و رد آن می‌پردازد.

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله دوم، فصل دوم، صص ۳۰۷-۳۰۵

۲. همان، صص ۳۰۶-۳۰۵



ایرادی که بر نظریهٔ تقدیر وارد شده این است که بنا بر نظریهٔ تقدیر جهان محسوس از عقل کلی که نیک و اَقنوم دوم است صادر گردیده و سایه و تصویر آن، بهره‌ور و هر لحظه متعلق و وابسته به آن است. حال ایرادی که در این جا پیش می‌آید، این است که اگر جهان محسوس زائیدهٔ تقدیر است و از ذات عقل کلی صادر شده و مطابق با آن ایجاد شده است، پس چرا مانند جهان معقول زیبا، نیک و بهترین جهان ممکن نیست؟

پاسخ افلوطین به ایراد و اشکال مزبور این است که اولاً عقل کلی جهان محسوس را با اندیشه و تفکر یا محاسبهٔ قبلی که هر دو مستلزم حرکت و فعالیت است ایجاد ننموده است زیرا هر گونه فعالیت و حرکت مستلزم تغییر و دگرگونی در ذات است و ذات عقل از تغییر و دگرگونی مبرا و منزّه است، از این رو، عقل برای ایجاد جهان محسوس نه قبل از ایجاد جهان محسوس اندیشیده است و نه پیش از آن طرح و نقشه‌ای در ارتباط با کیفیت و نحوهٔ ایجاد آن داشته است، بنابراین عقل کلی برای ایجاد جهان محسوس از هر گونه تفکر و اندیشه دربارهٔ آن یا محاسبهٔ قبلی در نحوهٔ ایجاد آن که بالضروره مستلزم حرکت و فعالیت و تغییر است، منزّه بوده است.

از دیدگاه افلوطین جهان محسوس بالضروره و بدون این که عقل کلی بخواهد و اراده نماید یا این که فعالیت یا حرکتی اعم از عقلانی و جسمانی کند، از ذات واحد، زیبا، نیک و بسیط آن فیضان یافته و صادر شده است. جهانی که صرفاً سایه و تصویری از عقل و بهره‌مند از آن می‌باشد و از ناحیهٔ ذات خود هیچ گونه هستی یا استقلالی ندارد بلکه از هر جهت محتاج و وابسته به آن است و آنچه دارد از عقل



دریافت نموده است زیرا عقل اصل است و جهان محسوس تصویر و سایه آن است و هر سایه و تصویری در حدوث و بقا وابسته به اصل خویش است. بنابراین جهان محسوس حدوثاً و بقائاً وابسته و متعلق به ذات عقل است.

ثانیاً در داوری و حکم درباره خیر و شر و خوب و بد بودن جهان محسوس نباید هر یک از اجزای تشکیل دهنده آن را به طور جداگانه و صرف نظر از دیگری مورد لحاظ و توجه قرار داد، آن گاه آن حکم را به کل کیهان و جهان محسوس تعمیم و تسری داد بلکه برعکس، هر جزئی از اجزای جهان محسوس را باید در ارتباط با کل نظام عالم محسوس در نظر گرفت. دلیل مطلب این است که جهان محسوس به عنوان یک کل و مجموعه دارای اجزایی است و هر یک از اجزا در ارتباط با یکدیگر معنا می دهد، وگرنه ایجاد آن جزء بیهوده و عبث بود، بنابراین انسان خردمند و عاقل در مطالعه نظام جهان محسوس کل نظام یا کل بخشی از نظام را با همه اجزای تشکیل دهنده آن یک جا در نظر می گیرد، آن گاه به داوری و قضاوت در باب خود یا بد بودن یا زشت و زیبا بودن آن می نشیند.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین کسی که تنها یک جزء از اجزای جهان محسوسات را می نگرد و حکم جزء را به کل جهان تسری می دهد و بر تقدیر ایراد می گیرد و جهان محسوس را مطابق با عقل کلی نمی داند و کل نظام جهان را تقبیح و سازنده آن را سرزنش می نماید، آن گاه حکم می کند که جهان زائیده تقدیر نیست بلکه زائیده اتفاق و صدقه است، کاملاً در خطا و اشتباه خواهد بود، از این رو، داوری و قضاوت چنین شخصی درباره جهان و سازنده آن ناروا و نابه جا است و ایراد



و اعتراض او بر تقدیر وارد نخواهد بود.^۱ دلیل مطلب این است که اگر یک جزء از اجزای جهان جدا از کل آن و سایر اجزا در نظر گرفته شود، ممکن است شر و بد و زشت به نظر آید، اما همین جزئی که شر و بد به نظر می‌رسد اگر در ارتباط با کل نظام در نظر گرفته شود، خیر خواهد بود. بنابراین کل نظام جهان محسوس از عقل فیضان یافته و مطابق با آن ساخته شده است، از این رو، کل آن منظم، کامل و زیبا است.

افلوطین پس از نقل و نقد اشکال و ایراد بر نظریه تقدیر شبهات مستشکل را بر عدم صدور جهان محسوس از عقل و اتفافی بودن پیدایش آن نقل می‌کند و هر یک از شبهات مستشکل را در واقع نقد و سپس رد می‌نماید.

شبهه اول: شبهه اول مستشکل بر عدم تقدیر در عالم این است که اگر عالم مطابق با عقل و صادر از آن است، پس چرا در میان جمادات عنصری بر عنصر دیگر تجاوز می‌کند و آن را نابود می‌سازد. مثلاً آب آتش را و آتش سایر اشیاء را نابود می‌کند. پس جهان صادر از عقل و مطابق با آن نیست.

افلوطین در پاسخ به دلیل و شبهه اول مستشکل نظریه تقدیر اظهار می‌دارد که اولاً عنصری مانند آتش از چیزهای دیگری تغذیه می‌کند و در هستی خویش وابسته به عناصر دیگر است. بنابراین از ناحیه ذات خویش هستی مستقلی ندارد تا همیشه پابرجا و باقی بماند و به هستی خود ادامه دهد بلکه برعکس، هم از سایر عناصر تغذیه می‌کند و هم آنها را نابود می‌سازد و این امر را که جزو طبیعت آن است، تقدیر عالم به ذات و طبیعت آن اعطا نموده است. ثانیاً فلسفه وجودی و

۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله دوم، فصل سوم، صص ۳۰۸-۳۰۹



حکمت ایجاد آتش این است که چیزهای دیگر را نابود و معدوم سازد تا از این طریق اولاً به هستی خویش ادامه دهد. ثانیاً اطراف و اکناف خود را روشن و گرم نماید و این امر چیزی جزو حرکت و تغییر نیست و حرکت و تغییر لازمه جهان محسوس است، پس باید در جهان محسوس حرکت و دگرگونی وجود داشته باشد. به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین این امر که برخی از عناصر موجب نابودی عنصر دیگری می‌گردند هیچ خدشه و خللی به نظریه تقدیر و صدور و فیضان عالم جسمانی از ذات عقل کلی وارد نمی‌سازند بلکه برعکس، بررسی دقیق تجاوز و تعدی عناصر بر یکدیگر و تبیین فلسفه وجودی حرکت و دگرگونی در جهان محسوس موجب تقویت نظریه تقدیر نیز می‌گردد.

شبهه دوم: شبهه دوم مستشکل در رد نظریه تقدیر این است که اگر جهان مطابق با عقل که جهانی زیبا و خیر است ساخته و صادر شده است، پس چرا موجودات زنده بر حریم یکدیگر تجاوز می‌کند و سعی در نابود کردن یکدیگر دارند. بنابراین جهان محسوس زائیده تقدیر و مطابق با عقل نیست.

افلوطین در پاسخ به شبهه مزبور بر آن است که اولاً حمله، تعدی و نابود کردن یکدیگر در میان موجودات زنده لازم و ضروری است زیرا آنها به دلیل این که مادی هستند، فسادپذیر و فناپذیرند زیرا در این جهان که جهان تغییر و دگرگونی است، برای بقا پدید نیامده‌اند. ثانیاً مفهوم و اصل معقول صورت‌بخش هنگام فیضان و صدور از ذات بسیط و واحد عقل کلی از طرفی حاوی تمام چیزهایی شده که در جهان معقول وجود داشت و از طرف دیگر، بر تمام ماده بی‌صورت و



بی‌نظمی که از نفس جهان صادر شده بود، غلبه نمود^۱ و همهٔ محتویات و مکنونات خویش را که از ذات عقل دریافت کرده بود به آن منتقل کرد.^۲

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین تجاوز، تعدی و نابود ساختن یکدیگر در میان موجودات زنده از مفهوم و اصل صورت‌بخش فیضان یافته، از عقل کلی ناشی شده است نه از جای دیگر زیرا همه چیز و تمام اوصاف و ویژگی‌های موجودات مادی در درون مفهوم و اصل صورت‌بخش وجود داشت، وگرنه موجودات زنده اوصافی مانند تعدی و تجاوز بر یکدیگر را از کجا کسب نموده‌اند.

بنابراین جهان محسوس زائیدهٔ تقدیر، برآمده و فیضان یافته از ذات عقل کلی یعنی اَقنوم دوم است و شبههٔ تجاوز و تعدی موجودات زنده بر حریم یکدیگر و انعدام همدیگر هیچ ضرری به نظریهٔ تأثیر تقدیر و تطابق عالم محسوس با عالم عقل نمی‌رساند.

شبههٔ سوم: شبههٔ مقدر دیگری که از سوی منکران تقدیر القا شده است، این است که اگر جهان محسوس، من جمله خود انسان، فیضان یافته از عقل باشد که نیک و زیبا است، پس باید تمام انسان‌ها نیک و عادل باشند و هرگز بر یکدیگر ظلم و ستم نکنند بلکه عدالت را در حق همدیگر رعایت و اجرا نمایند و حال آن که چنین نیست و ما بالعیان می‌بینیم که انسان‌ها بر یکدیگر تعدی و تجاوز می‌کنند و ظلم و ستم را دیگری روا می‌دارند، پس جهان محسوس، من جمله خود انسان، زائیدهٔ عقل و برآمده از آن نیست بلکه زائیدهٔ اتفاق است.

۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رسالهٔ دوم، فصل چهارم، ص ۳۱۰

۲. همان، ج ۱، اتناد سوم، رسالهٔ دوم، فصل دوم، ص ۳۰۷



پاسخ افلوطین به شبهه مزبور این است که شاید علت تجاوز و سبب تعدی برخی از انسان‌ها بر حقوق دیگری به خاطر این امر باشد که اولاً در ذات و سرشت انسان‌ها نوعی تمایل و گرایش برای رسیدن به خیر و نیک یعنی جهان معقول وجود دارد. ثانیاً برخی از انسان‌ها به دلیل ضعف و ناتوانی نمی‌توانند به خیر و نیک نایل شوند، از این رو، گمراه گشته و بر حقوق دیگری تجاوز و تعدی می‌نمایند و در بسیاری موارد در حق همدیگر ظلم و ستم روا می‌دارند.

البته از دیدگاه افلوطین کسی که بر دیگری ظلم و ستم می‌کند و مرتکب گناه و خطا می‌شود، کیفر و عقاب آن را خواهد دید زیرا در نظام هستی و مجموعه کیهانی هیچ گنهکار و خطاکاری نمی‌تواند از کیفر گناهان و خطاهایی که مرتکب می‌شود بگریزد زیرا فرار از قانون^۱ کیهان برای هیچ انسانی اعم از گنهکار و بی‌گناه در هیچ شرایطی میسر و ممکن نخواهد بود. بنابراین جهان محسوس از ذات عقل کلی فیضان یافته و صادر گریده است و ظلم و ستم انسان‌ها به یکدیگر نمی‌تواند دلیلی بر عدم تأثیر تقدیر در تکون و پیدایش جهان محسوس باشد.^۲

شبهه چهارم: شبهه چهارم در باب تقدیر این است که در جهان محسوس برخی از ارواح آدمیان به سعادت و نیکبختی می‌رسند و بعضی دیگر به شقاوت و بدبختی. حال اگر جهان از عقل کلی فیضان یافته باشد نباید در آن چنین امری روی دهد زیرا عقل نیک است و چیزی که از آن صادر می‌گردد نیز باید نیک باشد. بنابراین



۲. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله دوم، فصل چهارم، صص ۳۱۱-۳۱۰

نمی‌توان گفت که جهان محسوس از عقل صادر شده است بلکه برعکس باید بر این امر تأکید ورزید که جهان محسوس زائیده اتفاق است نه تقدیر.

پاسخ افلوطین به شبهه چهارم این است که اولاً علت شقاوت و بدبختی برخی از ارواح آدمیان هیچ ارتباطی با تقدیر ندارد بلکه سبب آن را باید در ضعف و سستی ارواح آدمیان جست‌وجو کرد زیرا برخی از ارواح در مبارزه و مسابقه برای کسب فضیلت ناتوانند، از این رو، از نیکبختی بی‌بهره می‌مانند. ثانیاً نیکی در جهان محسوس به دلیل دوری از ایده نیک نقصان می‌پذیرد و غیر از آنچه قبلاً بود می‌گردد، از این رو، در این جهان شر و بدی از بین نمی‌رود و همیشه خواهد ماند.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین این که برخی از ارواح آدمیان به نیکبختی و سعادت نایل نمی‌گردند، نمی‌تواند دلیلی بر نبود تقدیر یا تأثیر آن در عالم جسمانی باشد زیرا علت بی‌بهرگی از نیک و عدم وصول به آن به ناتوانی خود ارواح و نقش آنها در عدم کسب فضیلت و رسیدن به نیکبختی و همین‌طور همانند نشدن به خدا برمی‌گردد، از این رو، عدم نیل برخی از ارواح به نیکبختی هیچ ارتباطی با امر تقدیر و فیضان و صدور جهان محسوس از عقل کلی ندارد.

شبهه پنجم: شبهه دیگر در باب تقدیر این است که اگر جهان محسوس مطابق با عقل کلی ساخته شده است، چرا نیکان و نیکوکاران که شایسته نیکی، رفاه و آسایش هستند دچار مصایب، شرور، رنج و درد می‌گردند، اما بدان و بدکاران که سزاوار مصایب، درد و رنج هستند از نیکی، رفاه و آسایش برخوردار می‌شوند و چرا باید بدان توانگر باشند و نیکان ضعیف و ناتوان و بالآخره این که چرا باید بدان فرمانروا و حاکم باشند و نیکان محکوم و فرمانبردار؟



افلوپین بر آن است که اولاً برای نیکان و نیکوکاران بدی و درد و رنج و برای بدان نیکی و آسایشی وجود نخواهد داشت.^۱ ثانیاً بدکاران و ستمگران به سبب اعمال و رفتار زشت و بد خود کیفر و غذاب خواهند دید. ثالثاً نیکان و نیکوکاران برای رهایی از ظلم و ستم حاکمان ستمگر و ظالم باید سلاح در دست بگیرند و علیه ظلم و ستم آنان به مبارزه برخیزند و خود را از ستم آنان رها سازند.

به این ترتیب، شرور و بدان از آن رو حکومت می‌کنند و زندگی را با خوشی و آسایش می‌گذارانند که نیکانی که زیردست آنان هستند ترسو و بزدل می‌باشند و تن به ظلم و ستم می‌دهند، از این رو، از دیدگاه افلوپین نباید تقدیر را سرزنش کرد بلکه باید افرادی را که به ظلم و ستم تن می‌دهند و برای رهایی خود از چنگال ستمگران به مبارزه بر نمی‌خیزند، سرزنش و ملامت کرد. بنابراین این که جهان محسوس زائیده تقدیر است و از عقل کلی فیضان یافته و صادر گردیده هیچ ارتباطی با قبول ظلم و ستم از سوی برخی از افراد و تن دادن آنان به ستم ظالمان ندارد.

شبهه ششم: شبهه ششم این است که اگر جهان زائیده تقدیر باشد و عالم محسوس از عقل فیضان یافته باشد، نقش انسان در اعمال و رفتار یا سرنوشت خویش از بین می‌رود یا کم‌رنگ و ناچیز می‌گردد؟

پاسخ افلوپین این است که اولاً جهان محسوس معلول و زائیده تقدیر و برآمده از عقل کلی است. ثانیاً وجود تقدیر در جهان محسوس به این معنا نیست که انسان



۱. همان، ج ۱، اناد سوم، رساله دوم، فصل‌های پنجم و ششم، صص ۳۱۳-۳۱۱

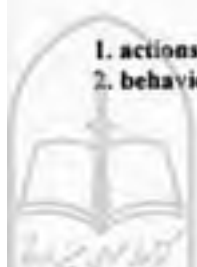
هیچ نقشی در اعمال^۱ و رفتار^۲ یا سرنوشت و آینده خویش نداشته باشد زیرا اگر نقش انسان در اعمال و سرنوشت او حذف شود، در این عالم چیزی جز خود تقدیر باقی نمی‌ماند تا تقدیر در آن تأثیر گذارد. بنابراین در جهان محسوس هم تقدیر وجود دارد و در همه چیز تأثیر می‌گذارد و هم انسان در اعمال و رفتار یا سرنوشت خوب یا بد خود نقش مهم و سازنده‌ای را ایفا می‌نماید.^۳

توزیع نابرابر تقدیر

براساس دیدگاه افلوطین تقدیر امور جهان محسوس اولاً از عالم عقل کلی صادر و به سوی عالم جسمانی و مادی نازل می‌گردد. ثانیاً از آغاز صدور عالم جسمانی از عقل کلی الی‌الابد بر همه چیز این عالم، اعم از اعمال و امور جسمانی و روحانی، انسانی و غیرانسانی احاطه کامل دارد، طوری که نه تنها هیچ امری از امور یا عملی از اعمال خارج از تقدیر قرار نمی‌گیرد بلکه با آن هماهنگی کاملی نیز دارند. ثالثاً همه جا و بین همه چیزهای این عالم به طور مساوی و برابر تقسیم و توزیع نمی‌گردد بلکه برعکس، هنگام نزول و فرود از عالم عقل به سوی عالم محسوس بر حسب متعلقات و موضوعات مختلف و مطابق با شئون مکان‌های گوناگونی فرود می‌آید، مختلف و متنوع می‌گردد.

به این ترتیب، تقدیر امر بسیط و واحدی است که از عالم معقول نازل می‌گردد، اما هنگام نزول و فرود به اجزای نابرابری تقسیم می‌شود تا بین اجزای عالم

1. actions
2. behaviour



۳. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله دوم، فصل‌های هشتم و نهم، صص ۳۱۶-۳۱۷

محسوس تفاوت و گوناگونی ایجاد گردد، طوری که هر یک از اجزا یک کل در هماهنگی و ارتباط کامل با یکدیگر وظایف خاص خود را اعمال نمایند تا موجب بقای کل شود. مثلاً تقدیر درباره اجزای تن آدمی به طور نامساوی تقسیم شده است تا هر یک از آنها وظیفه مخصوصی را در ارتباط با کل بدن انجام دهند و با این کار بقای تن انسان تضمین می‌نمایند و این امر چیزی جز حکمت توزیع نابرابر تقدیر نیست زیرا اگر تقدیر به طور مساوی در بین اجزای بدن انسان تقسیم می‌گشت یا از آغاز تنی پدید نمی‌آمد یا این که اگر تنی پدید می‌آمد، همه اجزای آن تنها یک عمل و صرفاً وظیفه واحدی را انجام می‌دادند و این امر برای تن آدمی نه تنها هیچ سود و فایده‌ای ندارد بلکه موجب فساد آن نیز می‌گردد.

بنابراین توزیع و تقسیم نابرابر تقدیر بین اجزای عالم محسوس نه تنها ظلمی در حق آنها محسوب نمی‌گردد بلکه از هر جهت به نفع و سود آنها نیز می‌باشد زیرا همین امر نه تنها موجب پدیدار شدن و رشد و شکوفایی موجودات عالم محسوس می‌شود بلکه سبب بقای آنها نیز می‌گردد.

پس از تبیین و توجیه کیفیت توزیع گوناگون و تقسیم نابرابر و تقدیر این سؤال مطرح می‌گردد که درست است که تقدیر از عالم بالا به سوی عالم پایین فرود می‌آید و همه چیز را دربر می‌گیرد و به صورت نابرابر و گوناگون بین همه چیز تقسیم می‌شود، اما آیا تمام اعمال آدمی، اعم از نیک و بد، با تقدیر هماهنگ و با آن در ارتباط نمی‌باشند یا این که تنها اعمال نیک او با آن هماهنگ هستند و اعمال بد او بدون این که با آن هماهنگ باشند، صرفاً با آن در ارتباط می‌باشند؟



افلوطین بر آن است که اعمال نیک و خوب انسان‌های نیک علاوه بر این که با تقدیر در ارتباط هستند، با آن هماهنگ نیز می‌باشند، اما اعمال بد و قبیح انسان‌های شریر صرفاً با تقدیر در ارتباط هستند و هرگز با آن هماهنگی ندارند، زیرا اعمال بد و زشت آدمی معلول تقدیر نیستند بلکه معلول خود انسان شریر می‌باشند. به عبارت دیگر، سبب اعمال بد آدمی اسباب و عللی هستند که خود انسان آنها را با تقدیر یا آثاری که از تقدیر ناشی می‌گردد مرتبط می‌سازد، اما هرگز نمی‌تواند به نتایج آن اعمال صورتی مطابق و موافق طرح و نقشه تقدیر - آن گونه که خود تقدیر می‌خواهد - بدهد. بنابراین کاری که از انسان نیک و نیکوکار صادر می‌شود هم هماهنگ با تقدیر است و هم در ارتباط با آن، اما اعمالی که از انسان بد و شریر ناشی می‌گردند بدون این که با طرح و نقشه تقدیر هماهنگ باشند، صرفاً با آن در ارتباط می‌باشند.^۱



۱ همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله سوم، فصل پنجم، صص ۳۴۲-۳۴۰. (Ibid., vol.1, En.3, tr.3, ch.5)

بخش چهارم

برنامه جهان

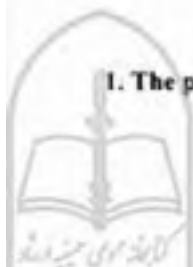
ماهیت برنامه جهان

پس از تبیین و تشریح مسأله تقدیر نوبت به بیان و توجیه مسأله برنامه جهان^۱ در فلسفه افلوطین می‌رسد. اولین مطلب در باب برنامه جهان این است که اصولاً برنامه جهان به چه معنا است و دیدگاه افلوطین درباره ماهیت آن چیست؟ افلوطین معتقد است که برنامه جهان نه عقل محض است و نه روح ناب زیرا اگر عقل و روح محض می‌بود، هرگز حاوی نیک و بد و خیر و شر نبود بلکه صرفاً شامل نیک بلکه عین نیک می‌شد، اما چون حاوی اجزای گوناگونی از نیک و بد و خیر و شر است، پس عقل محض و روح ناب نیست.

حال که معلوم شد که برنامه جهان عقل و روح ناب نیست، پس ماهیت آن چیست؟ افلوطین بر آن است که برنامه جهان پرتو و اشعه‌ای از عقل ناب و روح محض است که بر جهان می‌تابد، از این رو، برنامه جهان امر مستقلی نیست بلکه معلق از روح است.^۲

1. The program of world

۲. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله دوم، فصل شانزدهم، ص ۳۲۵



افلوطین بر آن است که برنامه یا طرح و نقشه جهان همان صورت عقلی‌ای است که هم حاوی اعمال نیک و حسن است و هم شامل اعمال بد و قبیح، به عبارت دیگر، برنامه جهان دارای اجزایی است که هم خوب و نیک هستند و هم قبیح و زشت.

از دیدگاه وی برنامه جهان دارای اجزای مختلف و گوناگونی است. اجزای برنامه جهان همان فعالیت‌های ارواح جزئی است اما خود برنامه جهان فعالیت‌های روح کلی یعنی اُنوم سوم است و چون روح کلی یا نفس عالم در عین این که واحد و بسیط است دارای اجزای گوناگون و متنوعی می‌باشد و بالضروره صورت عقلی، یعنی طرح و برنامه جهان نیز متنوع و گوناگون می‌شود و با تنوع و گوناگونی در برنامه جهان نتایج و محصولات آن یعنی اعمال و رفتار نیز متنوع و گوناگون می‌گردند.^۱

مطلب بعدی این است که برنامه جهان که حاوی اعمال نیک و بد و خیر و شر است، اولاً بر چند قسم می‌باشد. ثانیاً آیا با تقدیر ارتباطی دارد و اگر با آن مرتبط است این ارتباط چگونه می‌باشد؟

افلوطین بر آن است که طرح و برنامه جهان دو گونه می‌تواند باشد؛ یکی به عنوان صانع و خالق اشیاء تلقی می‌گردد و دیگری مصنوعات و مخلوقات برنامه نوع اول را با ذوات اشرف و اعلی و جهان معقول مرتبط می‌گرداند. برنامه‌ای که صانع و خالق اشیاء است، همان تقدیر اعلی و علوی است که در عالم معقول بدون این که تنزل یابد بر جهان محسوس تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، برنامه اول بدون جدا شدن از عالم اعلی آثار خویش را به اشیاء و امور جهان محسوس اعطا می‌نماید.

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله سوم، فصل اول، ص ۳۳۶



بنابراین تقدیر علوی و برین همان برنامه نخستین جهان است و اما علاوه بر تقدیر علوی و برین که عین برنامه اول است، تقدیر دیگری وجود دارد که از برنامه نخستین جهان ناشی می‌گردد. تقدیر مزبور با این که علوی و اعلی نیست، اما با گونه اول برنامه جهان مصاحبت دارد و آن را همراهی می‌نماید.

اما نقش تقدیر اول که همان قسم نخست برنامه جهان است و تقدیر دوم که از قسم اول برنامه جهان آن ناشی می‌گردد، این است که اولاً هر دو با کمک یکدیگر علت و سبب پیوستگی و اتحاد اشیای عالم محسوس با یکدیگر می‌شوند. ثانیاً هر دو علت ایجاد و پدید آمدن تقدیر کل می‌گردند.^۱

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین دو گونه برنامه جهان و سه قسم تقدیر در عالم وجود دارد: برنامه اول جهان که خالق و سازنده است و برنامه دوم جهان که مخلوق و مصنوع برنامه اول است و همین طور تقدیر اول که همان طرح و برنامه اول جهان است و تقدیر دوم که از برنامه اول جهان ناشی می‌شود و آن را مصاحب می‌نماید و بالأخره تقدیر سوم که تقدیر نامیده می‌شود، از مجموع تقدیر اول یعنی قسم اول برنامه جهان و تقدیر دوم یعنی مخلوق قسم اول برنامه جهان پدیدار می‌گردد.

اجزای نابرابر برنامه جهان

از دیدگاه افلوطین، همچنان که گذشت، همه چیز اعم از نیک و بد و خیر و شر از برنامه جهان نشأت می‌گیرد. به این صورت که برنامه جهان با پیوستن به ماده

۱. همان، ج ۱، انشاد سوم، رساله سوم، فصل چهارم، صص ۳۳۹-۳۳۸



بی‌شکل و بی‌نظم کل کیهان و اشیای جهان را به وجود آورده است؛ برنامه‌ای که بر همه اشیای جهان ناظر و فائق است، طوری که همه چیز به اقتضای آن و مطابق با اجزای گوناگون و نابرابر آن یعنی صور عقلی که همان طرح‌ها و نقشه‌های جهان است پدیدار می‌گردد زیرا برنامه جهان دارای اجزای نابرابر و گوناگونی است و این صفت نابرابری را از اصلی والاتر و برتر از خود دریافت نموده است.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین همه چیز اعم از نیک و بد و خیر و شر جهان محسوس و همین‌طور اجزای گوناگون آن به خواست و اقتضای برنامه جهان پدیدار می‌گردند زیرا برنامه جهان قصد ندارد که همه چیز جهان نیک و خوب یا همه چیز آن بد و زشت باشد، به عبارت دیگر، برنامه جهان قصد ندارد همه چیز جهان محسوس به‌طور یکسان، برابر و یکنواخت تکون یابد و پدید آید زیرا در این کار هیچ حکمتی نیست و چیزی که ایجادش فاقد حکمت باشد، آفریدن آن عبث و بیهوده خواهد بود، از این رو، برنامه جهان همه چیز را نابرابر ایجاد می‌نماید.

دلیل مطلب این است که اولاً خود برنامه جهان از اجزای نابرابر و مختلفی تشکیل شده است. ثانیاً حکمت و عقل سلیم اقتضا می‌کند که در کیهان که موجودی زنده است، همه اجزای آن یکسان آفریده نشوند بلکه برعکس، متفاوت و نابرابر و با ویژگی‌های گوناگون ایجاد گردند، از این رو، برنامه جهان نه تنها موجودات متنوع و گوناگونی را پدید آورد بلکه اجزای هر یک از موجودات را نیز متفاوت و مختلف آفرید. البته برنامه جهان این کار را نه به‌خاطر روا داشتن ظلم و

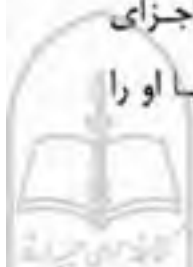


ستم در حق موجودات بلکه مطابق با قانون و اصل مفهوم و معقول صورت‌بخش ماده عالم محسوس انجام می‌دهد.

افلوپین پس از بیان نابرابری اجزای برنامه جهان و اجزای جهان و اجزای موجودات آن، برای تبیین و توجیه نابرابری در اجزای جهان و حکمت پدیدار شدن نابرابر و مختلف موجودات و اجزای تشکیل‌دهنده آنها به دو مثال نقاش و نمایشنامه و حکمت نقش‌های مختلف بازیکنان آن متوسل می‌گردد تا اثبات نماید که همچنان که هر یک از نقش‌های نمایشنامه حتی پست‌ترین نقش آن در ارتباط با کل نمایشنامه مفید و دارای توجیه عقلانی است، اجزای جهان نیز حتی اجزای بد و شر آن در ارتباط با یکدیگر و در رابطه با کل نظام کیهان مفید و مؤثر و دارای حکمت می‌باشند.

افلوپین در تمثیل نگارگر بر آن است که اولاً نقاش و طراح دانا و حاذق صور اشیا طبیعی هنگام نگارگری و طراحی آنها هرگز نمی‌خواهد همه تن حیوان مثلاً چشم باشد یا همه اندام یک درخت یک رنگ باشد و اگر چنین کند، طراح و نگارگر حاذق و دانایی نخواهد بود. ثانیاً اگر هر جزئی از اجزای طرح خود را در جای مناسب و ویژه خود نقاشی کرد و هر جزئی از اجزا را با رنگی مناسب رنگ‌ریزی کرد نباید بر او اعتراض نمود که چرا برای کشیدن فلان نقاشی از این همه اجزا استفاده کرده یا برای هر قسمت رنگ خاصی را به کار برده است زیرا اگر چنین نمی‌کرد، طرح و نقاشی او اولاً زیبا نبود، ثانیاً ارزشش را از دست می‌داد.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوپین همچنان که بر نگارگر و نقاش درباره اجزای مختلف نقاشی و رنگ‌های گوناگونی که به کار می‌برد نباید اعتراض کرد یا او را



سرزنش نمود، در مورد برنامه جهان نیز که دارای تأثیرات مختلف و موجد اجزای گوناگون با خواص و ویژگی‌های خاصی است نباید اعتراض نمود یا آن را به‌خاطر ایجاد نابرابر موجودات یا پدید آوردن اجزای گوناگونشان تقبیح کرد و همین طور در تمثیل نمایشنامه، افلوطین بر آن است که نمایشنامه‌نویس به هر یک از بازیکنان و هنرمندان آن نقش مخصوصی می‌دهد، طوری که اگر هر یک از آنها جدا از یکدیگر یا جدا از هدف کل متن نمایشنامه مورد لحاظ قرار گیرند، هیچ سود یا پیامی نخواهند داشت زیرا هیچ یک از آنها هدف خاصی ندارند بلکه همه آنها دارای یک هدف هستند، اما اگر همه آنها در ارتباط با یکدیگر لحاظ گردند، به صورت یک مجموعه منسجم و منظمی که دارای هدف خاصی می‌باشد در خواهد آمد.

بنابراین همچنان که بر نمایشنامه‌نویس نباید خرده گرفت که چرا همه بازیکنان نمایشنامه نقش قهرمان یا پهلوان ندارند و چرا باید برخی از آنها دارای نقش بسیار بی‌ارزشی باشند، درباره برنامه جهان نیز نباید اعتراض نمود که چرا تمام اجزای کیهان را از یک نوع و همه اجرا را یکسان ایجاد ننموده است و چرا در جهان هم خیر و نیک وجود دارد و هم شر و بد.^۱

وحدت و کثرت برنامه جهان

از دیدگاه افلوطین برنامه جهان، همچنان که گذشت، نه عقل ناب است و نه روح محض بلکه پرتوی از آن دو است، به این معنا که آنها برنامه جهان را تولید می‌کنند، از این رو، نه مانند آن دو واحد مطلق است و نه کامل مطلق بلکه از جهتی

۱. همان، ج ۱، اتنا سوم، رساله دوم، فصل یازدهم، ص ۳۱۹



واحد است و از جهتی دیگر کثیر می‌باشد. برنامه جهان از آن جهت که کل است واحد می‌باشد، اما از آن جهت که دارای اجزای متعدد و متضاد است، کثیر می‌باشد، پس برنامه جهان در عین این که حاوی اجزای کثیر و شامل افراد متعدد و متضاد است واحد نیز می‌باشد.

افلوپین وحدت برنامه جهان را شبیه وحدت اجزا و عناصر یک نمایش دانسته و بر آن است که همچنان که عناصر یک نمایش در عین حال که در تضاد، تنازع و تعارض^۱ هستند، در کل با هم هماهنگ‌اند، به این معنا که همه اجزای متنازع آن یک هدف واحدی را دنبال می‌کنند، برنامه جهان نیز مانند یک نمایش با این که دارای اجزای متکثر متنازع و متخالف است، اما در تمامیتش یکی بیش نیست.

برنامه جهان به این معنا که تمام آن یکسان و همان است واحد می‌باشد، اما در عین وحدت و همانی به اجزای مختلفی تقسیم شده است که هرگز با یکدیگر برابر یا هماهنگ و سازگار نیستند بلکه دائماً در نبرد و تنازع می‌باشند و از آن جایی که اجزای برنامه جهان در تخالف و تنازع ابدی‌اند، برنامه جهان اجزا و افراد جهان محسوس را نیز در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد و از این طریق تنازع دایمی و درگیری ابدی را در جهان محسوس پایه‌گذاری می‌نماید.

به این ترتیب، برنامه جهان شبیه یک نمایشی است که توسط بازیکنان آن اجرا می‌شود، اما خود جهان محسوس شبیه یک نمایش نیست زیرا یک نمایش عناصر کثیر و متضادی که در تنازع و تخالف می‌باشند را با یکدیگر متحد و هماهنگ می‌سازد، اما در جهان محسوسات از برنامه‌ای واحد، عناصر کثیر و متضادی که



دایماً در تخالف، تنازع و نبردند، به وجود می‌آیند. از این رو، افلوطین جهان، اجزا و عناصر متکثر و متنازع آن را با یک مقام موسیقی مقایسه می‌کند.

افلوطین بر آن است که همچنان که در مقام‌های یک موسیقی صداهای متضادی به وجود می‌آید و از طریق هماهنگی به هم می‌پیوندند، در جهان محسوس نیز عناصر و اجزای متضاد در کل با یکدیگر هماهنگ می‌باشند زیرا همه اجزای جهان در واقع اجزای یک ساختمان می‌باشند. بنابراین اگرچه اجزای جهان محسوس با یکدیگر در تنازع و نبرد دایمی می‌باشند، اما کل جهان محسوس یعنی کیهان با خود هماهنگی کامل دارد^۱ زیرا کل کیهان اولاً مطابق با برنامه جهان ایجاد شده است. ثانیاً موجود زنده است^۲ و همه اجزای آن برای زنده نگه داشتن آن در تکاپو می‌باشند.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین برنامه جهان با این که واحد است، اما از کثرتی از مفاهیم متضاد و متنازع تشکیل شده است. سوآلی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که آیا کثرت و تضاد در برنامه جهان هیچ زیانی به وحدت یا دوام و بقای هستی آن نمی‌رساند؟

افلوطین بر آن است که تضاد در مفاهیم برنامه جهان نه تنها هیچ خللی در وحدت یا هیچ ضرری به بقای آن وارد نمی‌کند بلکه همین تضاد مفاهیم آن سبب استمرار هستی و بقای آن نیز می‌گردد. بنابراین از دیدگاه افلوطین اگر برنامه جهان

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله دوم، فصل‌های شانزدهم و هفدهم، صص ۳۲۹-۳۲۵

۲. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله سوم، فصل ششم، ص ۳۴۲



حاوی کثرات و مفاهیم متضاد نبود، اصلاً نمی‌توانستیم به آن نام برنامه اطلاق نماییم زیرا برنامه آن است که حاوی کثرت و گوناگونی باشد.

حال که با توضیحات فوق معلوم شد که برنامه جهان از مفاهیم کثیر و متضاد تشکل یافته است، این سؤال پیش می‌آید که آیا اشیایی که برنامه جهان ایجاد می‌نماید نیز مانند ذات آن کثیر و متضادند یا خیر؟

افلوپین بر آن است که برنامه جهان چون حاوی مفاهیم کثیر و متضاد است، اشیایی را که ایجاد می‌نماید نیز کثیر و متضاد می‌باشند با این تفاوت که تنازع، تضاد و گوناگونی در اشیاء شدیدتر و بزرگ‌تر از تضاد و گوناگونی در برنامه جهان است و همین امر یعنی پدید آمدن امور متضاد در جهان محسوس نه تنها از آن چیزی نمی‌کاهد بلکه برعکس موجب کمال آن نیز می‌گردد.

به این ترتیب، جهان محسوس از لحاظ کثرت، تضاد اجزا و تنازع افراد هم بیش‌تر از برنامه جهان است و هم شدیدتر از آن، اما از لحاظ وحدت چه‌طور؟ آیا وحدت آن نیز بیش‌تر از وحدت برنامه جهان است یا غیر از این می‌باشد؟

افلوپین بر آن است که درست است که کثرت و تضاد اجزای جهان محسوسات بیش‌تر از خود برنامه جهان است، اما این امر سبب شدت وحدت جهان محسوس نمی‌گردد بلکه برعکس، وحدت جهان محسوس کم‌تر از وحدت برنامه جهان است.

بنابراین جهان محسوس از لحاظ وحدت کم‌تر، اما از حیث کثرت بیش‌تر از برنامه جهان است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که آیا در درون خود افراد میل به وحدت و یگانه شدن وجود دارد یا خیر؟



افلوطین معتقد است که درست است که در جهان محسوس کثرت افراد وجود دارد، اما از طرف دیگر، در درون هر یک از افراد میل به یگانه شدن نیز وجود دارد تا آنها را به سوی وحدت سوق دهد، اما این میل به وحدت آنچنان قوی و شدید است که موجب تنازع و نبرد دایمی بین افراد می‌گردد.

البته مطلب فوق یعنی تنازع ابدی و نبرد دایمی و بین افراد انسانی نه تنها هیچ ضرر و زیانی به برنامه جهان نمی‌رساند بلکه برعکس، برای جهان محسوس ضروری نیز می‌باشد زیرا هر یک از اجزا و افراد عالم محسوس اعم از نیک و بد در هماهنگی و وحدت کل کیهان شرکت می‌کنند تا با این وسیله بقای وجود و استمرار هستی آن را تضمین نمایند، از این رو، آنچه در جهان محسوس برای خود فرد مضر یا شر است، برای کل کیهان مفید است و نیز اگر فردی با خود یا دیگری ناسازگار و در تنازع است، با کل کیهان هماهنگ و موافق می‌باشد.^۱



۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله دوم، فصل پانزدهم تا هفدهم، صص ۲۲۹-۲۳۳

بخش پنجم

هستی و چیستی زمان

کیفیت حدوث زمان

افلوپین قبل از ارائه تعریف جامع و مانع از دیدگاه خود در باب ماهیت و حقیقت زمان به تبیین نحوه پیدایش و تکوّن آن و تشریح نحوه حدوث آن در عالم محسوسات می‌پردازد. وی بر آن است که زمان در پی مفهوم بُعد یا سپس‌تر پدید آمده است، اما اظهار می‌دارد که برای فهم و ادراک نحوه تکوّن و پدید آمدن زمان بهترین راه آن است که از خود زمان که شاهد روند پیدایش خویش می‌باشد، پرسیده شود تا با زبان حال کیفیت حدوث و چگونگی ایجاد خود را بیان نماید. به این ترتیب، افلوپین معتقد است که اگر از خود زمان درباره نحوه به وجود آمدنش استفسار گردد، با زبان حال پاسخ ذیل را به ما عرضه می‌دارد:

پیش از این که مفهوم پیش‌تر را زاییده باشم و محتاج مفهوم سپس‌تر گردم، در دامان هستی در حال سکون و ثبوت بودم، به این معنا که اصلاً زمان نبودم بلکه مانند خود هستی ساکن، آرام و ثابت بودم، اما در عین حال، طبیعتی ناآرام که خواهان تغییر و حرکت بود وجود داشت، از این رو، به حرکت درآمد و من نیز با او به حرکت درآمدم و این حرکت من و طبیعت را به سوی آینده سوق داد و بعد از آن



که مدتی به سوی آینده پیش رفتیم، زمان را که در واقع تصویر ابدیت است، ایجاد کرده بودیم.

علاوه بر آنچه بیان شد، نیرویی روحی وجود داشت که هرگز آرام نمی‌گرفت بلکه همیشه تلاش می‌کرد که آنچه را در عالم بالا می‌دید به ذاتی دیگری منتقل سازد و به همین دلیل است که روح جهان در راستای تحقق اهداف خویش جهان محسوس را ایجاد نمود.

روح در پی پدید آوردن جهان محسوس اولاً زمان را همچون تصویر و شبیح ابدیت ایجاد نمود و از این طریق خویشتن خویش را در قید زمان مقید ساخت. ثانیاً جهان محسوس را در خدمت زمان قرار داد و همه تحولات و تغییرات^۱ آن را تابع زمان گردانید زیرا جهان محسوس به دلیل آن که مکانی جز روح ندارد در روح حرکت می‌کند، از این رو، بالاجبار در زمان روح حرکت می‌نماید.

بنابراین از دیدگاه افلوطین باید زمان را زندگی و حیات روح کلی دانست که در حال حرکت از یک شکل زندگی به شکل زندگی دیگر انتقال^۱ می‌یابد زیرا اگر مفهوم ابدیت، همچنان که گذشت، زندگی در همانی، عینیت، تغییرناپذیری و بی‌نهایتی است، زمان نیز تصویر، سایه و شبیح آن اصل ثابت و ساکن می‌باشد.

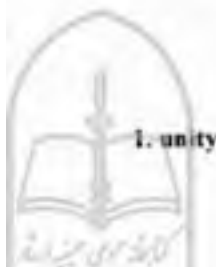
افلوطین بر آن است که برای فهم و ادراک بهتر ماهیت و حقیقت زمان باید به جای حیات و زندگی جهان معقول حیات و زندگی‌ای متناسب با نیروی این جهانی روح را، به جای حرکت معقول روح حرکت جزئی از روح را، به جای عینیت، سکون

و ثبات تغییر، فعالیت و ناآرامی را به جای وحدت^۱ تجزیه‌ناپذیر وحدت حاصل اتصال را، به جای لانه‌های پیشرفت به سوی لانه‌های را و بالأخره به جای کمال، طالب و جویای کمالی را که هرگز کامل نمی‌گردد، در نظر آوریم.

علی‌ای^۲ حال، از دیدگاه افلوطین همچنان که ابدیت نمی‌تواند بیرون از جهان معقول باشد زمان نیز نمی‌تواند بیرون از روح باشد و همین طور همچنان که ابدیت پس از عالم معقول ایجاد نگردیده است، زمان نیز بعد از جهان محسوس پدیدار نشده است و نیز همچنان که ابدیت در جهان معقول و با جهان معقول است، زمان نیز در روح پدیدار می‌گردد و در درون روح قرار می‌گیرد و به طور خلاصه متعلق روح است.

به این ترتیب، زمان براساس آنچه بیان شد، عبارت است از بُعد حیات خاص و زندگی ویژه روح جهان است که به صورت دگرگونی‌های مشابه و تغییرات یکسان و بدون توقف به سوی آینده پیش می‌رود، طوری که اگر روزی حرکت و فعالیت روح جهان متوقف گردد و روی در جهان معقول نماید و سکون و ثبوت ابدی را اختیار کند، همه دگرگونی‌ها و تغییرات جهان محسوس رخت برمی‌بندند و در نتیجه سکون ابدی همه چیز را فرا خواهد گرفت و چیزی جز ابدیت باقی نخواهد ماند.

با توقف فعالیت روح کلی زمانی هم وجود نخواهد داشت، طوری که حتی نه آسمانی باقی خواهد ماند و نه حرکت آن زیرا خود آسمان نیز در زمان حرکت



می‌کند، از این رو، به محض این که روح جهان روی به سوی جهان معقول نماید و در آن ساکن و آرام گیرد، زمان از جهان محسوس رخت برمی‌بندد و نابود می‌گردد. بنابراین از دیدگاه افلوطین جهان محسوس در زمان است زیرا خارج از زمان ابدیت است و خود زمان در روح جهان است زیرا هیچ چیزی در عالم محسوس خارج از روح کلی نیست و روح جهان عالم محسوس و زمان را با هم و بدون تقدم و تأخر و در آن واحد ایجاد نموده است زیرا تقدم هر یک بر دیگری مستحيل است.^۱

سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که چرا حرکت جهان محسوس در زمان است اما حیات، حرکت و فعالیت خود روح جهان در زمان نیست؟

افلوطین در پاسخ اظهار می‌دارد که آنچه بالای فعالیت روح جهان و فوق حیات آن قرار دارد نفس زمان نیست بلکه مفهوم و ایده ابدیت است و هرگز با حرکت روح جهان گسترش نمی‌یابد بلکه دایم در جهان معقول ساکن و ثابت است، اما زمان که با حرکت روح به سوی ایجاد جهان محسوس پدیدار می‌گردد، با فعالیت روح به سوی آینده گسترش می‌یابد، از این رو، روح جهان نمی‌تواند در زمان باشد بلکه برعکس، زمان در روح و متعلق به آن است.

مطلب آخر این که چرا در زمان همه جای عالم محسوس وجود دارد؟ پاسخ افلوطین این است که هیچ یک از اجزای جهان محسوس خالی از حیات روح جهان نیستند و روح جهان نیز از هیچ یک از آنها جدا و بیگانه نیست زیرا جهان

۱. همان، ج ۱، اتناد سوم، رساله هفتم، فصلهای یازدهم و دوازدهم، ص ۴۲۸-۴۲۶



محسوسات در روح کلی است، همچنان که روح فردی در همه اجزای بدن انسان است و هرگز از آنها جدا نیست و بدن نیز در روح فردی است.^۱

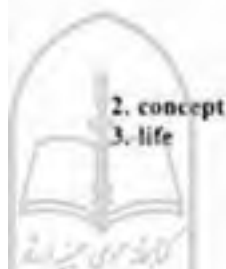
معیار سنجش زمان

افلوپتین پس از تبیین ماهیت زمان و تشریح نحوه هستی آن به بیان کیفیت سنجش زمان و همین طور معیار و ملاک محاسبه و سنجش آن می‌پردازد. وی زمان را، همچنان که گذشت، به سایه، شبیح و تصویر مفهوم^۲ و ایدۀ ابدیت، فعالیت و حرکت جزئی از روح جهان، امر پیوسته و مدام در حال حرکت و فعالیت، تصویر، شبیح و سایه وحدت تجزیه‌ناپذیر، مقلد و بهره‌مند از هستی، مخلوق روح جهان، پدیدار شده در روح جهان و بُعد خاص حیات روح توصیف و تعریف نموده است.

سؤالی که پس از تعریف و تبیین حقیقت زمان مطرح می‌گردد، این است که آیا زمان که تصویر و شبیح ایدۀ ابدیت و حیات^۳ خاص روح جهان است، قابل اندازه‌گیری و سنجش است و اگر چنین است، چگونه می‌توان آن را محاسبه و اندازه‌گیری کرد. به عبارت دیگر، معیار سنجش و ملاک اندازه‌گیری زمان چیست؟ آیا می‌توان زمان را که امری روحانی، نامریی و معنوی است، با آلات مادی اندازه‌گیری کرد؟ اگر چنین است، ملاک، معیار و ابزار سنجش آن چیست؟

افلوپتین در پاسخ به سؤال مزبور بر آن است که اولاً روح کلی و صانع عالم، جهان و زمان را توأم و در آن واحد آفرید زیرا جهان محسوس نتیجه فعالیت خاص

۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هفتم، فصل دوازدهم، ص ۴۳۱



روح جهان است و این بخش از حرکت و فعالیت روح جهان چیزی جز زمان نیست، پس زمان به عنوان فعالیت روح جهان در درون روح جهان است زیرا خارج از روح جهان چیزی جز عالم معقول نیست و جهان محسوس به عنوان نتیجه فعالیت روح جهان در درون زمان است.

ثانیاً برای روح جهان و نفس کلی که با حرکت خود از عالم معقول زمان را پدید آورد، هرگز ممکن نبود که زمان را محدود سازد زیرا زمان فعالیت خاص روح جهان است و تحدید آن برای روح جهان امکان‌پذیر نبود.

ثالثاً انسان‌ها به دلیل ضعف و ناتوانی از شمردن، قادر به اندازه‌گیری و سنجش زمان نبودند، از این رو، صانع و پدیدآورنده جهان محسوس شب و روز را ایجاد نمود تا از طریق توجه به اختلاف شب و روز مفهوم عدد دو برای انسان‌ها ممکن گردد و در نتیجه، انسان‌ها بتوانند به محاسبه زمان نایل گردند که امری معنوی و غیر قابل رؤیت است.

به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین انسان‌ها با توجه به مدت زمانی که از یک طلوع خورشید تا طلوعی دیگر طول می‌کشد به مدت زمانی معین دست یافتند و آن را معیار و اساس سنجش و محاسبات نفس زمان قرار دادند زیرا خود زمان به عنوان امری نامریی و روحانی نمی‌تواند معیار سنجش خویش قرار گیرد، پس انسان‌ها برای محاسبه نفس زمان به زمانی دیگر به عنوان معیار سنجش محتاج شدند زیرا اگر انسان‌ها چنین معیار و ملاکی در دست نمی‌داشتند، چگونه می‌توانستند خود زمان را محاسبه نمایند که حرکت و حیات خاص روح جهان است.



مطلب دیگر آن است که آیا زمان به عنوان حیات و فعالیت خاص روح جهان به وسیله گردش آسمان سنجیده می‌شود یا این که گردش آسمان به وسیله زمان سنجیده می‌شود؟

افلوپین بر آن است که از طرفی حرکت و چرخش آسمان با زمان سنجیده می‌شود، اما این امر به آن معنا نیست که زمان معیار اولی و اصلی حرکت است بلکه به این معنا است که زمان معیار ثانوی و فرعی است و از طرف دیگر، زمان که از طریق گردش آسمان سنجیده می‌شود، مورد اندازه‌گیری قرار می‌گیرد.

علی‌ای^۱ حال، زمان به انسان کمک می‌کند تا اولاً اندازه حرکت را معین کند. ثانیاً اگر حرکت را که در طول زمانی معین صورت می‌گیرد، به طور مرتب شمارش کند، به مفهوم اندازه زمانی گذشته دست می‌یابد. بنابراین زمان از طریق حرکت و گردش آسمان سنجیده می‌شود. البته این امر به آن معنا نیست که چرخش آسمان زمان را تولید می‌کند بلکه به این معنا است که گردش آسمان زمان را به انسان‌ها نشان می‌دهد.^۱



۱. همان، ج ۱، اتاد سوم، رساله هفتم، فصل‌های یازدهم و دوازدهم، صص ۴۳۰-۴۲۷

بخش هشتم

وجود شر در عالم محسوس

ماهیت خیر و شر

خیر و نیک چیست و شر و بد کدام است؟ چه چیزی را خیر و نیک می‌نامیم و چه چیزی را شر و بد؟ به عبارت دیگر، ماهیت و حقیقت خیر و شر چیست و محدوده آنها تا کجا است؟ آیا شر و بدی صرفاً در عالم محسوسات یافت می‌شود یا این که در عالم معقول نیز رخ می‌نماید؟

افلوطین در تعریف خیر و نیک بر آن است که خیر و نیک امری است که ماسوای ذات آن، اعم از معقول و محسوس، وابسته و متعلق به ذات آن و برای نیل به ذات مستقل و بی‌نیاز او در تلاش و تکاپو هستند زیرا ذات بسیط و مطلق او علت ماسوا و ماسوای معلول او است. به عبارت دیگر، ذات نیک بالذاته، فی‌ذاته و لذاته است، اما ذات ماسوای بغيره است. بنابراین همه چیز اعم از معقولات و محسوسات رحمت و بخششی است که از ذات بیکران و لایتناهی او فیضان یافته و صادر گردیده است، از این رو، چنین ذاتی را که همه چیز وابسته به آن می‌باشند، خیر و نیک نخستین می‌نامیم.



اولین چیزی که از ذات نیک صادر شد، عقل کلی است. عقل کلی نخستین اثر و فیض نیک است که اَقنوم دوم، جوهر نخستین و صادر اول نامیده می‌شود. این عقل که نخستین صادر و فیض الهی است با عقل آدمی که جزء روح فردی است، تفاوت دارد زیرا عقل آدمی از هر گونه علم و صورتی تهی و خالی است و تمام معلومات، مندرجات و محتویات خویش را از طریق احکام منطقی و فعالیت‌ها و استدلالات فکری تحصیل می‌نماید، اما عقلی که فیض و صادر نخستین است دارای همه چیز است.

به عبارت بهتر، صادر اول بالفعل همه چیز است و در آن همه چیز جدا جدا می‌باشند و بدون واسطه چیزی به نیک نخستین می‌نگرد، از این رو، از ذات آن اَقنوم سوم یعنی روح یا نفس جهان صادر می‌گردد. چنین ذاتی را که از آن نفس یا روح جهان صادر می‌گردد، نیک دوم و خود نفس عالم را که از ذات آن نفوس و ارواح فردی انسانی و ماده جهان محسوس صادر می‌گردند، نیک سوم می‌نامیم.

اَقنوم اول، دوم و سوم همه نیک و خیرند با این تفاوت که اَقنوم اول فوق وجود و در عین حال مفیض وجود به اَقنوم دوم و سوم است، اما اَقنوم دوم و سوم وجود واقعی‌اند که هستی خود را از اَقنوم اول دریافت نموده‌اند، از این رو، هیچ بدی و شری در اَقانیم ثلاثه یافت نمی‌شود زیرا اَقنوم اول که برتر از هستی است، خود نیک و نفس خیر است و اَقنوم دوم به دلیل این که از نیک اول صادر گردیده است و اَقنوم سوم نیز به دلیل این که از نیک دوم صادر شده است نیز نیک می‌باشند. بنابراین هم اَقنوم اول فوق وجود است، نیک است و هم اَقنوم دوم و سوم که وجود واقعی هستند.



به این ترتیب، از دیدگاه افلوطین نه فوق هستی و برتر از وجود شر و بد است و نه وجود واقعی. به عبارت دیگر، شر نه فوق هستی است و نه هستی واقعی، پس شر و بدی یا باید لاوجود یعنی تصویر و سایه وجود واقعی باشد یا چیزی باشد که با لاوجود آمیخته یا همراه آن است. از این رو، شر و بدی تنها در عالم محسوس که سایه و تصویری از وجود واقعی است، یافت می‌شود.^۱

افلوطین همچنان که نیک را به خود نیک یا نیک بالذاته و نیک محتاج و وابسته تقسیم می‌کند، شر و بدی را نیز به شرّ مطلق و فی‌نفسه یعنی شری که بر طبایع جسمانی عارض می‌گردد و آنها را بد می‌کند و شری که کیفیت سایر چیزها است تقسیم می‌نماید. شرّ مطلق^۲ شرّ اصلی و اصل شرور عالم محسوس است، از این رو، شرّ مطلق اولین شرّ عالم جسمانی است، اما چیزی که به واسطه ترکیب یا تقرب با شرّ اول شریر و بد می‌گردد، دومین شر و شرّ فرعی است مانند روح شریر زیرا چنین چیزی صرفاً به واسطه بهره‌مندی از شرّ مطلق شریر گردیده است.

افلوطین برای بیان ماهیت شرّ مطلق اوصاف و ویژگی‌هایی مانند بی‌اندازگی، بی‌حدی، فقدان صورت، محتاج دائمی، نامتعین و فقیر مطلق برمی‌شمارد که عین ماهیت آنند و هرگز از آن جدا نخواهند شد، به عبارت دیگر، شرّ فی‌نفسه عین همه ویژگی‌های مزبور است نه چیزی که دارای آن ویژگی‌ها و اوصاف باشد و تنها چیزی که دارای چنین ویژگی‌ها و اوصافی می‌باشد، ماده‌ای است که به واسطه

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله هشتم، فصل‌های دوم و سوم، صص ۱۳۵-۱۳۴



نفس کلی از ذات نیک نخستین فیضان یافته و صادر گردیده است، پس ماده یعنی چیزی که فی‌نفسه معرراً از صورت است، شرّ مطلق و اصل شرور در عالم محسوسات است.

افلوطین برای اثبات عینیت اوصاف فوق برای شر و بدی وصف بی‌اندازگی را به عنوان نمونه ذکر می‌نماید. وی بر آن است که اگر بی‌اندازگی عین ماهیت شر و بدی نباشد بلکه در چیز دیگری باشد یا باید در چیز بی‌اندازه باشد یا در چیز دارای اندازه، اگر در چیزی باشد که بی‌اندازه است، چیز بی‌اندازه به دلیل آن که خود امری بی‌اندازه است، به وصف بی‌اندازگی نیازی ندارد و اگر در چیز دارای اندازه باشد، به دلیل این که چیز دارای اندازه است، خود دارای اندازه است، هرگز وصف بی‌اندازگی را نمی‌پذیرد، پس هر دو فرض مزبور مستحیل می‌باشد.

بنابراین وصف بی‌اندازگی و همین طور سایر ویژگی‌ها و اوصافی که برای شرّ مطلق برشمرده شد، عین ماهیت شرّ مطلق است و هرگز از آن جدا نخواهد شد، از این رو، افلوطین در تعریف شرّ مطلق اظهار می‌دارد که شرّ مطلق چیزی است که مایه و ماده اشکال و حدودی است که موقتاً آراسته و تزئین شده است، از این رو، هیچ نیکی و خیری در آن نیست زیرا خیر و نیکی خود وجود یا فوق وجود است، اما شر و بدی سایه و تصویری از وجود واقعی و حقیقی است.^۱

به این ترتیب، شرّ مطلق، اصلی و نخستین یعنی ماده به دلیل این که بی‌اندازگی مطلق و فاقد حدّ و مرز معینی است، تنها از طریق سلب و نفی فضیلت

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله هشتم، فصل سوم، صص ۱۳۶-۱۳۵



شناخته می‌شود، به این صورت که گفته شود «شر و بدی فضیلت نیست بلکه فقدان فضیلت است اما شرّ فرعی، غیر اصلی و دومین که صرفاً کیفیت شرّ اصلی و مطلق است، به دلیل آن که بی‌اندازگی و بی‌حدی محض نیست بلکه فقط چیزی از فضیلت کم دارد، معلوم آدمی می‌شود.»^۱

ضرورت وجود شر در عالم محسوس

پس از بیان ماهیت و چیستی شر و بدی این سؤال مطرح می‌شود که آیا شر و بدی ملازم و ضروری جهان محسوس است یا این که نه‌تنها وجودش ملازم این جهان نیست و هیچ ضرورتی برای آن ندارد بلکه فناپذیر است و روزی از بین خواهد رفت و اگر وجود آن برای عالم محسوس ضروری و واجب است، آیا راهی برای خلاصی از آن وجود دارد و اگر رهایی از آن ممکن باشد، آدمی چه راهی را باید در پیش بگیرد تا از وجود آن مصون بماند؟

افلاطون به پیروی از افلاطون بر آن است که وجود شر و بدی ضروری جهان محسوس است و هرگز از آن رخت نخواهد بست زیرا وجود جهان محسوس بدون ماده محال است.^۲ البته به این امر به آن معنا نیست که رهایی و خلاصی روح آدمی از وجود آن مستحیل باشد و انسان هرگز نتواند از آن مصون بماند بلکه برعکس، آدمی می‌تواند از شر و بدی بگریزد و خود را از آن رها سازد و یک زندگی پاک و نیکی را داشته باشد.

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله هشتم، فصل نهم، ص ۱۴۳

۲. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله هشتم، فصل ششم، ص ۱۳۸



البته این گریختن به معنای گریختن از مکانی به مکان دیگر یا از زمانی به زمان دیگر نیست بلکه به این معنا است که آدمی باید روح خود را از تن که خود شرّ فرعی و بدی دومین و غیراصلی است و همین طور از آلودگی‌ها و متعلقات آن جدا و مبرا نگه دارد و ارتباط و پیوند روح خود را با آن و متعلقاتش قطع نماید تا از شر و بدی مصون و محفوظ بماند، بنابراین تنها راه رهایی از شر و بدی قطع ارتباط و پیوستگی با تن و تعلقات آن است.^۱ البته بدن و به طور کلی طبایع جسمانی از آن جهت که از اصل شر و بدی یعنی ماده بهره‌مندند شریر و بد می‌باشند.^۲

به این ترتیب، بدن و سایر طبایع جسمانی شریر و بد اصلی و مطلق نیستند بلکه شر و بدی دومین و فرعی می‌باشند زیرا طبایع جسمانی صرفاً از ماده ترکیب نیافته‌اند بلکه دارای صورت نیز می‌باشند، به این معنی که از ماده و صورت ترکیب یافته‌اند و چیزی که دارای صورت نیز باشد نمی‌تواند شرّ محض باشد بلکه به دلیل آن که با ماده آمیخته است یا به آن نزدیک گردیده است شرّ فرعی، دومین و معین است.

افلوپلین پس از بیان ضرورت وجود شر و بدی در عالم محسوس برای اثبات ضرورت و لزوم وجود آن در عالم محسوس سه دلیل به شرح ذیل اقامه می‌نماید:

دلیل اول: شر و بدی ضد نیکی است زیرا هر جا نیکی باشد، شرّی نیست و هر جا شرّی باشد، نیکی نیست و ضد نیکی باید در جهان محسوس وجود داشته باشد

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله هشتم، فصل هفتم، صص ۱۴۱-۱۴۰

۲. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله هشتم، فصل چهارم، ص ۱۴۶



زیرا اصل و اَقنوم نخستین جوهر کلی یا نخستین جوهر یا برتر از جوهر است و شر و بدی یعنی ماده جوهر نیست و آنچه جوهر نیست، ضد جوهر است، پس اصل شر و بدی یعنی ماده ضد اصل خیر و نیکی یعنی نیک نخستین است. بنابراین اصل شر و بدی برای جهان محسوس که از آن ساخته شده است ضروری و حتمی است.

دلیل دوم: جهان محسوس از ماده‌ای که فقدان صرف و بی‌اندازگی محض است، تشکیل شده و از آن ترکیب یافته است. به این معنا که وجود جهان محسوس بدون وجود ماده غیرممکن و مستحیل است و ماده‌ای که تصویر و سایه وجود واقعی است، اصل شر و بدی در جهان محسوس است، پس شر و بدی ملازم با عالم محسوس و وجودش برای آن ضروری و حتمی است.

دلیل سوم: از اَقنوم اول و نیک نخستین بالضروره و بلاواسطه عقل کلی فیضان می‌یابد و صادر می‌گردد و از ذات عقل کلی نفس کلی صادر می‌گردد و از نفس کلی ماده عالم محسوس فیضان یافته و صادر می‌گردد، اما از ماده، یعنی واپسین چیزی که از نفس جهان صادر شده است، دیگر چیزی صادر نمی‌گردد زیرا ماده‌ای که از نفس کلی و روح جهان صادر می‌گردد، از نیکی نخستین که اصل و منشأ تمام نیکی‌ها است هیچ بهره‌ای ندارد و چون از نیکی نخستین هیچ بهره‌ای ندارد، اصل شر و بدی در عالم محسوسات شمرده می‌شود.

بنابراین وجود شر و بدی در عالم محسوسات ضروری و حتمی است و هرگز از آن جدا نخواهد شد زیرا از بین رفتن شر و بدی در جهان محسوس مساوی با از بین رفتن خود جهان محسوس است،^۱ پس هیچ کس نباید آرزوی از بین رفتن شر

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله هشتم، فصل‌های ششم و هفتم، ص ۱۴۱-۱۴۹



و بدی در عالم محسوس را داشته باشد زیرا چنین کسی ناخواسته و ندانسته برای انعدام آن دعا می‌کند بلکه تنها کاری که آدمی باید انجام دهد آن است که خود را از بدن که شرّ فرعی است، جدا نگه دارد.

اگرچه وجود شر و بدی برای عالم محسوسات ضروری و حتمی است، اما هر گاه رخ بنمایاند و بر دیدگان ظاهر گردد، با بندهایی از زیبایی محکم بسته می‌شود تا در زیر چتر زیبای بندها مخفی و پنهان بماند.

دلیل پنهان ماندن اصل و منشأ شر از دیدگان این است که اولاً انسان‌ها مجبور نباشند تا همیشه به آن نظر اندازند. ثانیاً هر گاه نظری هم به آن افکنند، در آن تصویر ضعیفی از زیبایی مشاهده نمایند تا به واسطه آن به یاد زیبایی عالم معقول بیفتند و برای نیل به آن روح خود را از تنی که آمیخته با ماده است جدا نگه دارند تا با آن آلوده نگردد.^۱

شرّیت ماده

از دیدگاه افلوطین ماده یعنی چیزی که خمیرمایه طبایع جسمانی است. به دلیل این که لاوجود است، هیچ بهره‌ای از نیک نخستین ندارد^۲ زیرا اگر هستی واقعی می‌داشت، از نیک نخستین بهره‌مند می‌گشت و چیزی که از اصل خیر و نیکی بی‌بهره باشد، شر و بدی مطلق و منشأ و مبدأ همه شرور عالم محسوس خواهد بود

۱. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله هشتم، فصل پانزدهم، صص ۱۴۹-۱۴۸

۲. ماده یعنی بی‌صورتی و بدی و زشتی و نقص و عیب و آن مایه کثرت می‌باشد، همچنان که صورت عبارت از

نیکی و زیبایی و کمال و وحدت است. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۸۹



شاید اگر ماده‌ای که طبایع جسمانی از آن ساخته می‌شوند، واجد صورت می‌بود، شریر و بد اصلی نبود.^۱ دلیل مطلب آن است که صورت دارای نظم، حد و اندازه معینی است.^۲ اما ماده نه تنها فاقد هر گونه حد و اندازه‌ای می‌باشد بلکه مبدأ و منشأ تمام بی‌نظمی‌ها و آشفتگی‌های جهان محسوس است و چیزی که فاقد هر گونه حد و اندازه معینی باشد، شرّ مطلق و مطلق شر است، اما چیزی که با صورت آمیخته باشد، شرّ فرعی و دومین است نه شرّ اصلی و نخستین، زیرا صرفاً از شرّ مطلق بهره‌مند است.

بنابراین شرّیت ماده به خاطر فقدان صورت و بی‌بهره‌گی از وجود واقعی یا فوق وجود است زیرا فوق وجود یعنی واحد نیک اول است و وجود واقعی یعنی عقل کلی و نفس کلی به ترتیب نیک دوم و سوم می‌باشند و ماده به دلیل آن که لاوجود است، از هیچ یک از آنها بهره‌ور نمی‌گردد، از این رو، شرّ مطلق و اصل شرّ و بدی در عالم محسوس است.

ماده اصل شدن است و از آن هیچ رایحه‌ای از بودن و هستی به مشام آدمی نمی‌رسد، به همین دلیل طبیعتی آنچنان بد دارد که اگر چیزی را که هنوز فاقد ماده است در آن نظری اندازد، شریر و بد می‌گردد زیرا نه تنها خود شرّ مطلق و مطلق شر است و هیچ بهره‌ای از خیر و نیکی ندارد بلکه هر آنچه را که به او نزدیک شود و به ذات آن تقرّب جوید همانند ذات خویش شریر و بد می‌گرداند.

۱. دوره آثار فلوطین، ج ۱، اتاد اول، رساله هشتم، فصل چهارم، ص ۱۳۷

۲. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله هشتم، فصل دهم، ص ۱۴۴



به این ترتیب، از دیدگاه افلوپین ماده‌ای که هستی دروغین دارد یعنی وجود و بودنش همان عدم و نبودن آن است، اصل و منشأ شر و بدی در طبایع جسمانی، من جمله تن آدمی است، پس ماده و مایه طبایع جسمانی نخستین شر عالم محسوسات است و خود طبایع جسمانی‌ای که سازنده عالم محسوسات هستند دومین شرورند، پس ماده خودبه‌خود و بنفسه شریر و بد است، اما طبایع جسمانی به واسطه آمیختن و ترکیب با آن شریر و بد می‌گردند. به عبارت دیگر، ماده و مایه طبایع جسمانی اصل و منشأ شر در عالم محسوس است، اما سایر شرور معینی که در عالم محسوس پدیدار می‌گردند از آن ناشی می‌شوند.^۱

زیبایی اشیاء و ابدان محسوس

شر و بدی در عالم محسوس وجود دارد، اما چنین نیست که هیچ زیبایی‌ای در جهان محسوس وجود نداشته باشد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که علت زیبایی اشیاء و ابدان محسوس چیست؟ به عبارت دیگر، آیا اشیاء و ابدان زیبا فی‌نفسه و بالذاته زیبا هستند یا اینکه زیبایی خود را مدیون ایده و خود زیبایی می‌باشند؟

افلوپین بر آن است که علت زیبایی اشیاء و ابدان محسوس به‌خاطر بهره‌مندیشان از ایده و صورت است، از این رو، اشیاء و ابدان بی‌شکلی که قابلیت صورت را دارند تا زمانی که از ایده و صورت خدایی بهره‌مند نشوند، هرگز زیبا نمی‌گردند بلکه زشتی بر آنها چیره می‌شود. بنابراین چیزی که از ایده و صورت دور

۱. همان، ج ۱، اتناد اول، رساله هشتم، فصل‌های چهارم و پنجم، صص ۱۲۸-۱۲۷



باشد، زشت مطلق است و هرگز بهره‌ای از زیبایی نخواهد برد، اما اگر ایده به آن شیء بی شکل نزدیک گردد، ولی کاملاً بر آن غلبه نکند، آن شیء زیبا نخواهد شد بلکه باز چیز زشتی خواهد بود اما نه زشت مطلق بلکه زشت نسبی، به این معنا که هر گاه ایده‌ی خدایی کاملاً بر آن غلبه کرد، زیبا می‌گردد.

سؤالی که از بیان فوق پیش می‌آید، این است که مثال و ایده چگونه زیبایی را در اشیاء و ابدان ایجاد می‌کند؟ به عبارت دیگر، زیبایی چگونه و به چه صورتی در اشیاء و ابدان قرار می‌گیرد؟ آیا زیبایی در اشیایی پدید می‌آید که دارای اجزای متفرق و پراکنده است یا اینکه اجزای شیء تا متحد و واحد نگردند، زیبایی در آنها ایجاد نمی‌شود؟ آیا اجزای اشیاء خودبه‌خود متحد و واحد می‌گردند یا اینکه مثال و ایده عهده‌دار اتحاد و یگانگی اجزای متفرق اشیاء است؟

افلوطین بر آن است که ایده و صورت الهی^۱ به شیئی که می‌خواهد از اجزای متعدد و متفرقی پدید آید، تقرب جسته و به اجزای متفرق آن نظم می‌بخشد تا آن را به صورت شیء واحدی درآورد زیرا خود ایده واحد است و به هر چیزی که نزدیک گردد، آن را واحد می‌گرداند. پس از اینکه اجزای متفرق چیزی به واسطه ایده الهی واحد شد؛ بلافاصله زیبایی در آن قرار می‌گیرد و خویشتن خویش را هم در اجزای شیء و هم در کل شیء می‌گستراند تا کل شیء و همین طور اجزای آن زیبا گردد.^۲



۲. همان، ج ۱، اتاد اول، رساله ششم، فصل دوم، ص ۱۱۳

کتابخانه عمومی حسینیه ارشاد
۴۶۹۱۳۵۹

فصل پنجم: جهان محسوس

به این ترتیب، زیبایی اشیا و ابدان محسوس زیبا نه فی نفسه و بالذاته است و هیچ نه ارتباطی با انسان دارد بلکه برعکس، اشیاء و ابدان زیبا به واسطه بهره‌مندی از ایده الهی زیبا می‌گردند و اگر در جهان هیچ انسانی هم وجود نداشته باشد باز آنها از ایده الهی بهره‌مند گشته و زیبا می‌گردند.





پس گفتار

قدمت نظریات افلوپین

«نظریه‌هایی که ما خود بیان کردیم، چیز تازه‌ای نیست بلکه مدت‌ها پیش از این، هرچند نه به این روشنی و صراحت، به میان آورده شده است و سخنان ما تنها تفسیر آن نظریات است.»^۱



۱. همان، ج ۲، اتناد پنجم، رساله اول، فصل هشتم، ص ۶۷۲



منابع و مأخذ

الف: منابع فارسی

۱. دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ اول، تیرماه ۱۳۶۶
۲. کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس ایران
۳. لغتنامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول، پاییز ۱۳۷۲
۴. دیالکتیک، پل فولکه، ترجمه مصطفی رحیمی، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، چاپ اول، بهار ۱۳۶۲
۵. تأملات در فلسفه اولی، رنه دکارت، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۹
۶. ارسطو، دیوید راس، ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷
۷. تاریخ فلسفه، ج ۱، فردریک کاپلستون، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۸



۸. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۹
۹. دوره کامل آثار افلاطون، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷
۱۰. نخستین فیلسوفان یونان، دکتر شرف‌الدین خراسانی (شرف)، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰
۱۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، دفتر تبلیغات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۱۲. تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، دکتر علی اصغر حلبی، کتاب‌فروشی زوآر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۱
۱۳. رحیق مختوم «شرح حکمت متعالیه»، حضرت آیت‌الله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵
۱۴. شرح جلد اول الأسفار الأربعة، درسهای استاد محمدتقی مصباح یزدی، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، قم، چاپ اول، ۱۳۸۰
۱۵. مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران ۱۳۸۰
۱۶. سیر حکمت در ایران و جهان، سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران چاپ اول، ۱۳۸۰
۱۷. شرح منازل السائرین براساس شرح عبدالرزاق کاشانی، علی شیروانی، انتشارات الزهراء، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳



۱۸. فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۷
۱۹. فرهنگ لاروس، دکتر خلیل جرّ، ترجمه سیدحمید طبیبیان، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۵
۲۰. بحث در مابعدالطبیعه، زان وال، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، شرکت سهامی انتشارت خوارزمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰
۲۱. کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، انتشارات طلوع و انتشارات زرین، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۱
۲۲. خردنامه صدرا، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران
۲۳. تاریخ فلسفه یونان، دبلیو. سی. گاتری، ج ۳، مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵
۲۴. تاریخ فلسفه یونان، دبلیو. سی. گاتری، ج ۶، مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶
۲۵. تهاقت الفلاسفه، ابوحامد محمد غزالی، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، انتشارات زوآر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳
۲۶. شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ابوحامد غزالی، ترجمه صادق آینه‌وند، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۲
۲۷. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، سیدجلال‌الدین اشستیان، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۰



۲۸. شرح فصوص الحکم، تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی، انتشارات مولی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۸
۲۹. مجموعه رسایل و مقالات فلسفی، علامه رفیعی قزوینی، انتشارات الزهراء، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۷
۳۰. فیض و فاعلیت وجودی از افلوطین تا صدرالمآلهین، دکتر سعید رحیمیان، بوستان کتاب قم، قم، چاپ اول، ۱۳۸۱
۳۱. سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، انتشارات صفی علیشاه، تهران، ۱۳۶۱
۳۲. مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ر. ج. هالینگ دیل، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سازمان انتشارات کیهان، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴
۳۳. بزرگان فلسفه، هنری توماس، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات کیهان با همکاری شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲
۳۴. فرهنگ اصطلاحات انگلیسی- فارسی، پرویز بابایی، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴
۳۵. فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی انگلیسی- فارسی، ماری بریجانیان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، دوم، ۱۳۷۳
۳۶. فرهنگ واژگان اسلامی، محمدرسول دریایی، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴
۳۷. دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳



۳۸. مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، دکتر محمدعلی بوریان، ترجمه دکتر محمدعلی شیخ، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲
۳۹. سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، عبدالله نصر، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۶
۴۰. حکمت یونان، شارل ورنر، ترجمه بزرگ نادرزاده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۳

ب: منابع عربی

۱. قرآن مجید
۲. مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، حضرت آية الله العظمی امام خمینی (ره)، ترجمه سید احمد فهري، انتشارات پیام آزادی، تهران، آذر ماه ۱۳۶۰
۳. المنجد، لويس معلوف، چاپ دوم، انتشارات اسماعیلیان، تهران، مهر ۱۳۶۵
۴. اصطلاحات الصوفیة، عبدالرزاق کاشانی
۵. دررالفرائد، تعلیقة علی شرح المنظومة للسبزواری، جج ۱-۲، الحاج الشیخ محمد تقی الآملی، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان قم
۶. شرح فصوص الحکم، الجزء الأول، داود القیصری، تحقیق آية الله حسن حسن زاده الآملی، بوستان کتاب قم، قم، الطبعة الاولى، ۱۳۸۲
۷. الفتوحات المکیة، محیی الدین ابن عربی، مكتبة الثقافة الدينية



٨. مصباح الأُنس، محمد ابن حمزة بن محمد العُثماني(ابن فناري)، انتشارات فجر، تهران، چاپ دوم، ١٣٤٣
٩. احياء علوم الدين، الإمام أبي حامد محمد بن الغزالي، مؤسسة التاريخ العربي، دار احياء التراث العربي، بيروت
١٠. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدرالدين محمد الشيرازي، دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١
١١. شرح الهداية الأنثوية، صدرالدين الشيرازي
١٢. شرح منازل السائرين، كمال الدين عبدالرزاق القاشاني، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٢
١٣. شرح المنازل السائرين، عفيف الدين سليمان التلمساني، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧١
١٤. سرالصلوة (معراج السالكين و صلوة العارفين)، امام خميني سلام الله عليه، مؤسسه تنظيم و نشر آثار حضرت امام خميني سلام الله عليه، تهران، چاپ اول ١٣٦٩
١٥. الملل و النحل، للإمام أبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، دارالسرور، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ- ١٩٤٨م
١٦. اتولوجيا افلوطين عندالعرب، عبدالرحمن بدوي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى في ايران، ١٣١٣هـ- ق



پ: منابع انگلیسی

1. **Enneads, plotinus, trans. A. H. Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harward University Press and London: Heinemann, 1966-88**
2. **The Philosophical Writings of Descartes, Cambridge University Press, First published, 1985**
3. **A History of philosophy, Frederick Copleston, Search Press, London, Paulist Press, New Jersey, 1946**
4. **The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, Macmillan Publishing Co. & The Free Press, New York 1967, Reprint edition ١٩٧٢ مشکوة**
5. **Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig, London and New York, 1998**





نمایه

اسفار اربعه فلسفی ۳۳۵	آیت کبری ۳۰۶
اسفار اربعه قلبی ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۲۹، ۳۲۸، ۳۲۲	ابدیت ۱۱، ۱۴۷-۱۴۴، ۳۵۸، ۴۱۳، ۴۱۴
۳۳۰، ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۵۱	۴۵۲-۴۵۵
اسفار اربعه معنوی ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۵	احدیت به عماء ۲۹۹
اسفار خمسة تورات ۳۲۲، ۳۲۱	احکام منطقی ۱۵۲، ۱۵۳، ۴۵۹
الاشرف فالاشرف ۱۲۶	اخص فالأخص ۶۴
افلوپین شناس ها ۲۹	اخلاق الهی ۳۰۶
اقانیم ثلاثه ۲۹۸، ۲۹۹	ادراک ۸۲، ۸۵، ۱۲۳، ۲۰۴، ۲۲۸، ۲۷۵، ۱۸۷
اقنوم ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۰۲	۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۴، ۳۲۰، ۴۱۶، ۴۵۱، ۴۵۲
اقنوم احد ۲۹۲	ادراک حسی ۱۵۳، ۱۶۵، ۲۲۳-۲۲۰
اقنوم اول ۳۸، ۳۹، ۱۰۹، ۱۲۸، ۱۲۶، ۳۳۱	۲۲۶-۲۲۸
۲۹۹، ۳۰۱، ۴۲۶، ۴۲۸، ۴۵۹، ۴۶۴	ادراک حسی ظاهری جسمانی ۲۲۶
اقنوم دوم ۳۸، ۴۲، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۱۱۲، ۱۱۸	ادراک حسی باطنی روحانی ۲۲۶
۱۲۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۳۱، ۲۳۳	ارواح ارضی ۱۸۸، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۸
۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱، ۴۱۱، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۰، ۴۳۴	ارواح سماوی ۱۸۸، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۸
۴۵۹	اسفار ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۷، ۳۵۱
اقنوم روح ۴۲	اسفار اربعه صدرایی (ملاصدرا) ۳۳۶، ۳۳۷
اقنوم سوم ۳۸، ۱۱۹، ۱۳۰، ۲۳۱، ۲۹۸، ۳۰۲	۳۵۱
۴۱۱، ۴۲۷، ۴۴۱، ۴۵۹	اسفار اربعه عرفا ۳۳۷
اقنوم عقل ۴۲، ۳۰۱	اسفار اربعه عرفانی ۳۲۲، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۵
اقنوم فرعی واحد ۳۹۸	۳۵۰
اقنوم نفس ۴۲، ۳۸۷	اسفار اربعه عقلی ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۵۴
اقنوم واحد ۲۴۳، ۳۰۸	۳۵۰، ۳۴۹



برنامه جهان ۳۸۳، ۳۲۲، ۳۵۰-۳۴۱	اقنوم واحد نخستین ۳۲
بساطت (و صرافت) ذات واحد نخستین ۳۶	الهیات ۳۷
۴۷، ۴۹، ۵۳ - ۵۱، ۵۸ - ۵۵	الهیات ایجابی ۳۶
بساطت حقه ۱۰۰	الهیات سلبی ۳۶
بساطت محضه ۱۰۰	الهیون ۶۳
بساطت و صرافت محضه ۱۸، ۲۱، ۲۲	امور مرکب ۷۲، ۷۳
۲۸-۲۶، ۳۲، ۵۷، ۷۳، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۳۱	امور مشوب به ترکب ۷۲، ۷۳
بسیط محض ۱۹، ۲۵-۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۳	اندیشه ۲۳، ۲۴، ۷۵ - ۷۲، ۱۱۱، ۱۱۴
۵۰-۴۶، ۵۹-۵۳، ۷۲، ۷۳، ۸۶، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵	۱۲۲ - ۱۱۹، ۱۲۵ - ۱۲۳، ۱۶۴، ۱۸۴، ۱۹۲، ۲۰۳
۳۰۰	۲۰۵، ۲۲۰، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۵
بسیط الحقیقه ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۴۶-۵۰	اندیشین ۲۹ - ۲۳، ۵۸، ۶۰، ۷۴، ۷۵، ۸۶
۵۳-۵۹، ۷۳، ۸۶، ۱۰۱، ۱۰۵	۹۲، ۹۶، ۱۱۳، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۶
پسوخته ۲۹۹	۱۲۸، ۱۳۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۸، ۲۰۳
تلیث مسح ۲۹۹	۲۱۴، ۲۳۳، ۲۶۰، ۳۱۷، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۲۵
تفکر ۲۳، ۲۶، ۲۹، ۵۸، ۷۵ - ۷۲، ۱۱۲، ۱۱۳	۳۲۷
۱۲۱، ۱۲۸، ۱۲۰، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۵	انسان راستین ۲۲۵
۳۳۳، ۴۲۵، ۴۳۰	انطلیخیا ۱۹۷، ۲۱۶-۲۱۲
تقدیر ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۶، ۴۲۰	انوار الهی ۳۹
۳۲۲، ۴۴۳-۴۲۹	اوصاف هستی ۴۰
تناسخ سازگار ۲۰۶	اولیای کَمَل ۳۳۵
توحید ذات ۳۴	ابدئای ۱۵۰
	ایده سقراط ۱۷۱
	ایده ۱۵۰
جامعه فیثاغوری ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۶	بالفعل ۱۷-۱۵، ۲۱، ۳۷، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۷
جوهر عالی ۱۳۷	۶۶، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۴۱، ۱۴۳
جوهر اندیشنده ۱۱۴	۱۳۹، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۸۴، ۲۰۵، ۲۸۰، ۴۰۱-۳۹۷
جوهر دوم ۲۰، ۲۹۹	۴۵۹
جوهر سوم ۲۹۸	بالقوه ۶۶، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۳۳-۱۴۱، ۲۱۲
جوهر معقول ۱۵۴	۲۱۳، ۲۷۷، ۲۸۲، ۳۹۷، ۳۹۸



۴۳۰، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۶	جهان بالا ۱۷۱
۴۶۵	جهان بالا ۱۷۱، ۱۶۹
جهان بینی ۴	جهان بینی فلوطینی ۲۹۹
جهان شناسی ۴	جهان جسمانی ۳۰۵، ۳۰۳
	جهان کل ۱۷۷
حادث ۱۴۸، ۱۴۰	جهان مادی ۳۱۲-۳۱۱، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۷
حکمت ۵-۳، ۳۰۶، ۳۳۳	جهان محسوس ۳۹، ۳۳، ۵۲، ۵۴، ۵۹
حکمت اشراق ۳۳۷	۶۵- ۶۱، ۶۷، ۷۵، ۷۸، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۰۵
حکمت متعالیه ۳۳۹-۳۳۷، ۳۵۰	۱۰۵- ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۵۲-۱۵۰، ۱۵۶
حکمت مشیانی ۳۳۷	۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۲-۱۷۰، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲
حکمت هندی ۴	۱۸۷-۱۸۴، ۱۹۳-۱۹۰، ۲۰۲-۲۰۰، ۲۱۵، ۲۱۶
	۲۲۹، ۲۳۱-۲۳۳، ۲۳۹-۲۳۷، ۲۴۹، ۲۵۱
خدانشناسی ۲۸	۲۵۴، ۲۵۹-۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۹۲-۲۹۴، ۲۹۶
خدانشناسی تنزیهی ۱۵، ۳۶	۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸
خداگرایی ۲۸	۳۵۴، ۳۶۰، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۱
خودآگاهی ۲۹-۲۶	۳۸۳، ۳۸۷، ۳۹۲-۳۹۰، ۳۹۶-۳۰۱
خیر اعلا ۲۵	۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۲-۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۴
	۴۵۰-۴۴۷، ۴۵۸-۴۵۱، ۴۶۲-۴۶۰، ۴۶۶-۴۶۴
	۴۶۷
دانش حضوری ۷۳	جهان معقول ۴۲، ۳۹، ۴۳، ۵۵-۵۳، ۵۹
دانش شهودی ۶۱، ۶۳	۶۵- ۶۱، ۶۷، ۸۰، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۳۵-۱۳۳، ۱۴۷
دیالکتیک ۳۲۰-۳۱۶	۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۳-۱۷۰، ۱۸۰، ۱۸۸
ذات الهی ۳۰، ۳۷، ۴۸، ۱۲۹، ۲۹۵، ۳۰۶	۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۷-۲۱۵، ۲۲۹
ذات بسیط اقنوم اول ۳۲۸، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۰	۲۳۳-۲۳۱، ۲۳۹-۲۳۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۰
ذات بسیط اقنوم اول ۳۲۲	۲۶۴-۲۵۴، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۵، ۲۹۰
ذات بسیط خدا ۳۶	۲۹۴-۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۶-۳۰۴، ۳۰۸
ذات بسیط روح ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۵	۳۱۶-۳۱۱، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۵۳-۳۵۵، ۳۶۵-۳۷۰
ذات بسیط واحد ۳۳۲	۳۷۴-۳۷۲، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۹۰، ۳۹۱
ذات بسیط واحد نخستین ۱۶، ۱۸، ۱۹	۴۰۱-۳۹۹، ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۹
۲۲- ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۲۹- ۴۱، ۳۹، ۳۷، ۳۸، ۵۱	



ذات واحد نخستین ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۳۹ - ۳۱
 ۳۷ - ۳۱، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۸، ۵۰، ۵۱، ۵۴
 ۵۸ - ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۵ - ۶۳، ۷۱ - ۶۷، ۷۳
 ۸۶ - ۷۵، ۹۰، ۹۱، ۹۵، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵
 ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۵۳، ۱۶۰
 ۱۶۴-۱۶۶، ۱۶۸، ۲۹۸
 ذوات برین ۱۳۷
 ذوات عالیه ۱۹۰
 ذوات عینی ۱۵۰
 ذوات محسوس ۸۱
 ذوات معقول ۸۱، ۱۵۱، ۱۵۲
 ذهن ۱۸، ۲۰۲، ۲۸۴

روح ۴، ۳۸، ۳۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۲، ۱۳۷
 ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۷۲، ۱۸۰-۱۷۷، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۲
 ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱-۲۲۹، ۲۳۳-۲۳۹
 ۲۴۶-۲۴۹، ۲۵۰-۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱-۲۷۱
 ۲۷۲-۲۷۷، ۲۸۰-۲۸۲، ۲۸۴-۳۰۰، ۳۰۱-۳۱۳
 ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۵۴-۳۵۸، ۳۶۰-۳۷۳، ۳۷۵-۳۸۲
 ۳۹۵، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۴۱، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۹، ۴۶۳
 روح بسیط ۲۶۴، ۳۶۵
 روح بسیط فردی ۲۷۲، ۲۷۳
 روح جهان ۵۶، ۶۴، ۶۵، ۱۳۰، ۱۷۷-۱۸۱
 ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۶
 ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۶۳
 ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۲-۳۰۴، ۳۶۰، ۳۸۲، ۳۸۷، ۴۱۶
 ۴۱۷، ۴۵۲-۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۴
 روح خردمند ۲۲۵
 روح ذاتی ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۳-۱۸۰، ۲۵۷، ۲۵۸
 ۳۷۷، ۳۷۹

۵۷ - ۶۱، ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۳ - ۷۰، ۷۷
 ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۹۱، ۹۸ - ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۹
 ۱۱۰، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۹، ۳۰۰
 ذات ذاتی ۵۴
 ذات روح جهان ۳۲
 ذات سافل ۵۴، ۸۱
 ذات شیء مرکب ۱۹
 ذات عالی ۵۴، ۸۱
 ذات فیض الهی ۴۱
 ذات کثرت ۵۸
 ذات کثیر ۵۶، ۵۷
 ذات محض ۲۱
 ذات مرکب ۵۶
 ذات مطلق الهی ۷۷
 ذات مطلق واحد نخستین ۱۸، ۲۳ - ۲۱، ۳۰
 ۳۵ - ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۶۱ - ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۷۷ -
 ۶۸، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۷ - ۸۴، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۶۲،
 ۱۶۹
 ذات معقول ← ذوات معقول
 ذات نیک دومین ۲۵
 ذات نیک نخستین ۲۵
 ذات واحد احد ۹۰، ۹۲، ۹۶
 ذات واحد الهی ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۲۹
 ذات واحد بسیط الهی ۸۹، ۹۵ - ۹۳
 ذات واحد بسیط ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۰۲
 ۱۲۸، ۲۴۲، ۲۴۳
 ذات واحد دومین ۲۵
 ذات واحد کثیر ۱۵، ۱۳۰
 ذات واحد محض ۵۷، ۱۰۲، ۱۰۴



۱۵۰، ۱۳۹، ۱۱۶-۱۱۸	صور معقوله	۳۳۳	سفر من الحق الى الخلق الحقى بالحق
۱۷۳، ۱۷۲، ۱۶۳-۱۶۹، ۱۶۱، ۱۵۹، ۱۵۲-۱۵۷	صور معقوله (معقول)	۳۳۲، ۳۳۱	سفر من الحق الى الخلق بالحق
۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۰	صور معقوله (معقول)	۳۳۹، ۳۳۸	سفر من الخلق الذى هو الحق الى الخلق بالحق
۱۵۲-۱۵۷، ۱۵۰، ۱۳۹	صور معقوله (معقول)	۳۳۳	سفر من الخلق الى الحق
۱۷۳، ۱۷۲، ۱۶۳-۱۶۹، ۱۶۱، ۱۵۹	صور معقوله (معقول)	۳۳۲، ۳۳۱	سفر من الخلق الى الحق
۲۶۸، ۲۴۴، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۴	صور معقوله (معقول)	۳۳۷، ۳۳۶	سفر من الخلق الى الحق المقيد
۱۷۲، ۱۷۰	صور معقوله (معقول)	۳۳۲	سفر من الخلق الى الخلق
۱۵۴، ۱۲۱-۱۲۵، ۱۱۶، ۱۱۳، ۱۱۲	عقل	۳۳۵	سفر من الله
۲۵۰، ۲۳۷، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۳، ۱۵۵	عقل	۳۲۰، ۳۱۸	سفسطه
۲۳۱، ۲۸۲، ۲۵۱	عقل	۲۷، ۸۷، ۹۱، ۹۲، ۱۱۰، ۱۲۷، ۱۲۵	سكون
۳۷۸، ۳۷۰، ۳۱۶، ۳۱۲-۳۱۴، ۲۳۹	عالم بالا	۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۸۶، ۳۸۸، ۳۲۳	سكون
۴۵۲، ۴۳۹	عالم بالا	۴۵۱-۴۵۳، ۴۲۷، ۴۲۶	سكون
۳۰۳، ۲۴۹، ۱۸۵-۱۸۷، ۱۸۱	عالم جسمانى	۳۳۵، ۳۲۷-۳۲۹	سير الى الله
۴۲۸، ۴۳۶، ۴۲۷، ۴۲۳، ۴۱۹، ۳۷۱، ۳۷۰، ۳۰۵	عالم جسمانى	۳۲۹	سير بالله عن الله
۴۶۰	عالم جسمانى	۳۳۵، ۳۲۷-۳۲۹	سير فى الله
۱۷۷، ۱۷۰	عالم جسمانيات	۳۰۶، ۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۸، ۲۱۹، ۲۱۸	شجاعت
۱۰۱، ۹۱، ۹۴، ۶۴، ۵۷، ۴۰، ۲۶	عالم خارج	۴۲۱، ۳۰۹	شجاعت
۲۹۹، ۲۷۷، ۲۱۵، ۱۹۳، ۱۰۵	عالم خارج	۴۶۶، ۴۶۱، ۴۶۰	شر مطلق
۳۲۷	عالم عرفانى	۳۳، ۲۱، ۱۹، ۱۸	شناخت
عالم عقل ← عالم معقول	عالم عقل ← عالم معقول	۳۵۸، ۱۶۲، ۳۷، ۳۵، ۳۰، ۱۸، ۲۴	شناسايى
عالم علويات ۳۱۸، ۲۸۵، ۲۳۱-۲۳۳، ۴۳	عالم علويات	۱۹، ۲۲	شناسايى ماسوا
عالم كثير ۵۶	عالم كثير	۸۴	شهود مستقيم
عالم مادى ۳۱۶، ۳۱۱، ۳۰۴، ۱۹۸، ۱۸۲	عالم مادى	۴۵۹، ۲۹۹، ۱۰۴، ۹۵، ۸۹، ۸۸	صادر اول
۴۲۷، ۳۸۲، ۳۷۸، ۳۷۳، ۳۱۸	عالم ماديات	۱۰۱، ۹۸، ۹۷، ۹۵، ۹۴، ۸۸	صدر
عالم ماديات ۲۶۷، ۲۶۳	عالم ماديات	۱۹۰، ۱۸۹، ۱۶۰، ۱۲۹، ۱۰۵، ۱۰۲	صدر
عالم مجردات ۲۳۲، ۲۰۲، ۴۳	عالم مجردات	۳۷، ۳۶	صفات نبوتى
عالم محسوس (محسوسات) ← جهان محسوس	عالم محسوس (محسوسات) ← جهان محسوس		
عالم مركب ۵۶	عالم مركب		
عالم معقول (معقولات) ← جهان معقول	عالم معقول (معقولات) ← جهان معقول		



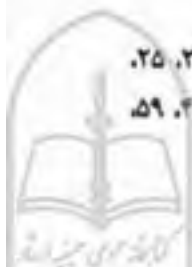
عصر دانی ۲۲۳	عدالت ۱۵۲، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۶، ۳۰۹
عصر عالی ۲۲۳	۴۳۴
	عرفان اسلامی ۲۹۹
فراسوی هستی ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۶	عفت ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۶، ۳۰۹
۲۹، ۳۲-۳۰، ۳۳، ۳۷، ۳۰، ۳۱، ۴۰-۵۰، ۴۱-۵۹	عقل ۱۵، ۲۰، ۲۵-۲۳، ۲۷، ۳۲ - ۳۰
۶۳، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۸۲-۷۹، ۸۷، ۹۰، ۹۶	۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۵۱، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۵
۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۹۹	۶۶، ۸۸، ۹۲، ۹۷ - ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۵
فرشته راهنما ۲۵۴-۲۵۱	۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸ - ۱۱۶، ۱۲۰
فرشته نگهبان ۲۵۴-۲۵۰	۱۲۶-۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۵۴ - ۱۵۶
فضایل اجتماعی ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۷۵	۱۶۳-۱۵۸، ۱۶۹-۱۶۷، ۱۸۰-۱۷۸، ۲۰۲، ۲۱۴
فعلیت تام ۲۱۲	۲۱۵، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱-۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۷۸
فلسفه اسلامی ۳۳۸	۲۸۰، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲
فلسفه اشراقی ۵	۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۷۳، ۳۷۷
فلسفه افلاطون ۳۱۷	۳۸۸، ۴۳۶-۴۳۲، ۴۳۳، ۴۵۹
فلسفه افلاطونی ۴	عقل حقیقی ۱۶۰
فلسفه الهی ۶	عقل سلیم ۲۱۴
فلسفه ایرانی ۴	عقل عملی ۱۳۰، ۱۳۱
فلسفه سینوی ۳۳۷	عقل کلی ۴، ۱۸ - ۱۶، ۲۳، ۴۱، ۴۳
فلسفه صدرایی ۳۳۷	۳۷، ۴۸، ۵۱، ۵۵، ۵۶، ۶۵، ۷۲، ۹۹ - ۸۸
فلسفه نوافلاطونی ۳، ۳، ۲۱۵، ۳۳۳، ۳۷۸	۱۱۳ - ۱۰۹، ۱۱۸ - ۱۱۴، ۱۳۰ - ۱۲۰، ۱۳۱
فلسفه نوافلاطونی افلوپین ۴، ۲۹، ۱۲۶	۱۲۷، ۱۵۲-۱۶۹، ۱۸۱-۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۷
۱۶۹، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۵۰	۲۳۳-۲۳۱، ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۰، ۲۹۸، ۳۰۰
فلسفه ۶-۳، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۲	۳۰۱، ۳۰۴، ۴۱۱، ۴۳۳، ۴۳۰، ۴۲۵، ۴۳۳
۳۴۶	۳۳۸-۴۳۵، ۴۵۹، ۴۶۴، ۴۶۶
فیناغوریان ۲۰۶	عقل محض ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۵۱، ۲۳۳، ۲۹۲
فیض (فیضان) ۸۸، ۹۶، ۹۴، ۹۰ - ۹۲، ۸۸	۴۳۱
۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۲۹، ۱۶۰، ۱۸۹، ۱۹۰	علت مبیّه ۶۷
فیض لقدس ۲۹۹	علت محدثه ۶۷
فیض مقدس ۲۹۹	علم حصولی ۳۳
فیلسوف الهی ۴، ۳۳۷، ۳۴۹	علم حضوری ۶۱، ۶۳، ۱۶۱



ماده محسوس ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۹۸	قاب قوسین ۳۳۰
ماده محض ۳۲۹، ۳۹۲	قدیم ۱۴۰
ماده معقول ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳	قوة عاقله ۲۲۹
ماده نخستین ۴۳، ۱۹۱، ۱۹۹، ۳۸۸، ۳۸۹	قوة مفکره ۲۲۸، ۲۲۹
۳۹۷-۳۹۱، ۴۰۶-۴۰۱، ۴۱۱، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۸	قوس صعود ۴۳
ماسوا ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۵۸، ۷۶، ۷۷	قیاس منطقی ۷۲
۸۹، ۱۲۰، ۱۵۳	
ماوراءالوجود ۲۹۹	کثرت ۲۳۳-۲۳۱
مَثَل ۱۵۰، ۱۵۹-۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴	کثیر ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۴۳ - ۴۱، ۴۷، ۴۸
۱۶۶-۱۶۹	۵۰، ۵۱، ۵۵، ۵۶، ۱۰۲، ۱۰۶ - ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۹
مثل ۱۷۲، ۱۷۳	۱۴۰، ۱۴۵، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۹۹، ۴۴۷
مثل معقوله ۱۶۴	۲۳۹
مَثَل معقوله ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۸	کثیر حقیقی ۱۰۴
مجرد ۱۹۹، ۲۰۳-۲۰۱، ۲۰۸، ۲۱۴، ۲۲۲	کثیر کثیر ۷۳
۲۲۳، ۲۲۵، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۲	کثیر محض ۱۰۵
۲۷۳-۲۶۴	کثیر واحد ۱۳۰
مجردات ۱۹۸، ۲۱۵، ۳۰۰، ۳۵۳، ۳۶۱	کمال اول ۱۹۷، ۲۱۷-۲۱۲
محسوسات ۸۱، ۱۵۶، ۲۲۶، ۲۲۷، ۳۳۲، ۴۰۶	کیهان ۶۵، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۶-۱۸۴، ۱۸۸
۴۰۸، ۴۵۸	۱۸۹، ۱۹۳-۱۹۰، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۹-۲۵۷
مركب ۱۹، ۲۰، ۲۹	۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۳، ۴۱۰، ۴۱۲-۴۲۰، ۴۲۷، ۴۳۱
مشائین ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶	۲۲۵، ۲۲۶-۲۲۴، ۲۴۸، ۴۵۰
معرفت اکتسابی ۳۴	
معرفت شهودی ۷۳	مابعدالطبیعه افلاطونی ۴
معقول نوم ۹۵	مابعدالطبیعه ۴
معقول ۴۴، ۵۵، ۵۹، ۶۴، ۶۸-۶۶، ۷۳، ۸۶	مابعدالاستراک ۵۳
۹۵، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۲۵-۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۹، ۱۴۷	مابعدالافتراق ۵۳
۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۴، ۱۸۵	ماده اولی ۴۳، ۶۴، ۱۸۳، ۲۳۴، ۳۸۸-۳۹۰
۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۵۷، ۲۶۵، ۲۶۷	۳۹۲-۳۹۷، ۴۱۱-۴۰۲
۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۸۵، ۲۹۱، ۳۳۵، ۴۵۸	ماده جسمی ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۳۹۹، ۴۱۹
معقولات افلاطونی ۲۹۸	



واحد ۳۳، ۳۴، ۳۴ - ۳۱، ۳۷، ۳۸، ۳۲، ۳۱	مغفولات ۱۰، ۸۰، ۸۱، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۹
۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۲۹، ۱۴۰، ۱۴۱	۱۳۴، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۶۸-۱۶۵، ۲۹۸
۱۳۵، ۱۳۱، ۲۳۵، ۲۳۷-۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۵	۳۵۸، ۳۹۷
۲۳۷، ۲۳۹، ۳۰۰، ۲۹۹، ۲۴۷	مکتب‌النا ۱۱۶
واحد احد ۳۳۱	منطق ارسطویی ۳۲۰
واحد حقیقی ۳۱، ۳۳، ۳۶، ۹۹، ۱۰۰	موضوع اندیشه ۲۳، ۲۷، ۷۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۶۴
۱۰۵-۱۰۲، ۳۲۷	موضوع شناسایی ۱۵۹
واحد نوم (دومین) ۲۳، ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۵۶، ۹۷	نفس ۳۱۸، ۳۹۹
۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۰	نفس جهان ۲۰۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۶، ۴۰۸
واحد سوم (سومین) ۳۳، ۳۲، ۵۶	۳۱۴، ۳۲۹، ۳۳۴، ۳۵۹، ۴۶۴
واحد کثیر ۳۳ - ۳۱، ۳۷، ۳۸، ۷۳، ۹۹، ۱۱۳	نفس ذاتی ۱۸۲
۱۲۱، ۱۳۰، ۱۶۰، ۲۹۹	نفس عالی ۱۸۱
واحد محض ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۳۵-۴۰، ۴۸-۵۰	نفس کلی ۲۳۱، ۲۴۰، ۴۰۲، ۴۱۱، ۴۲۷، ۴۲۸
۵۷-۵۵، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶-۱۰۴، ۱۱۲، ۱۳۰	۴۶۱، ۴۶۴، ۴۶۶
۱۶۰، ۲۹۸	نفس کلیه دانیه ۱۸۱
واحد نخستین ۱۸ - ۱۵، ۲۳ - ۲۲، ۲۶	نفس کلیه عالیه ۱۷۷
۳۱ - ۲۸، ۳۹ - ۳۷، ۳۹ - ۳۱، ۵۰، ۵۱، ۵۶، ۵۸	نفس کلیه ۱۷۷، ۱۸۱
۶۲، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۸۰، ۷۷، ۸۲، ۸۹، ۹۱	نوس ۳۹۹، ۱۵
۹۲، ۹۸ - ۹۵، ۱۳۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۳۹۸	نیروی مفکره ← قوه مفکره
۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۷	نیک ۲۵، ۲۸، ۵۳ - ۵۱، ۱۲۷، ۲۷۹
وحدانیت محضه ۳۵	۲۹۳-۲۹۱، ۲۹۷، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۵۸-۳۶۰
وحدت تامه ۳۳۳	نیک اول ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۶۵، ۴۶۶
وحدت ۸۸، ۱۰۶، ۱۲۲، ۱۴۵، ۲۰۰، ۲۳۱	نیک دوم ۵۱، ۵۳، ۴۵۹، ۴۶۶
۲۲۸-۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۶۹، ۳۰۳	نیک سوم ۴۶۶
۳۱۶، ۳۱۸، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۴۱-۳۴۴، ۳۴۹، ۳۲۵	نیک سومین ۲۵
۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۵	نیک محض ۲۵، ۲۸، ۵۲، ۵۳، ۸۶، ۳۱۰
وراه‌الوجود ۱۹ - ۱۷، ۲۲، ۲۴، ۲۶	نیک نخستین ۵۳ - ۵۱، ۱۲۷، ۱۴۱
ورای هستی ۲۰، ۳۶، ۶۰، ۹۵، ۹۸، ۹۹	
هستی ۱۸ - ۱۵، ۲۲ - ۲۰، ۲۴، ۲۵	
۳۱ - ۲۹، ۳۵ - ۳۳، ۳۷، ۴۱ - ۴۶، ۴۳، ۴۸، ۵۹	



هستی قدیم	۱۴۱	۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۴، ۱۰۲، ۹۴ - ۹۹، ۹۰، ۸۴، ۷۴
هستی شناختی	۴	۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷ - ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱
هویستاسیس	۴	۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹
هیولای اولی	۴۳، ۶۵، ۷۰، ۱۸۲، ۱۸۳	۱۷۹، ۱۸۰، ۲۱۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۵۳
	۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۶۸، ۳۸۸-۳۹۰	۴۰۷، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۵
	۳۹۲-۳۹۴، ۳۹۶، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۹، ۴۱۱	
هستی حقیقی		۱۱۵، ۱۱۷، ۱۵۱، ۱۶۲، ۲۸۵
یلی الخلقی	۳۳۳	۳۱۹، ۳۹۹
هستی راستین		۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵
		۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹



اعلام

۲۸۴-۲۸۷ ، ۲۸۲ ، ۲۸۰ ، ۲۷۷ ، ۲۷۰-۲۷۵
 ۲۸۹-۲۹۲ ، ۲۹۴-۳۰۹ ، ۳۱۱-۳۱۷ ، ۳۱۹ ، ۳۲۰
 ۳۵۲ ، ۳۵۵ ، ۳۵۸ ، ۳۶۰-۳۶۸ ، ۳۷۰-۳۸۳ ، ۳۰۹-۳۳۸
 ۳۴۰-۳۵۸ ، ۳۴۰-۳۶۳ ، ۳۶۵ ، ۳۶۷ ، ۳۶۸

انتادس ۸

اتصاری، خواجه عبدالله ۳۲۸، ۳۲۷

اتطاکیه ۵

ایران ۵

برلون، ادوارد ۳۳۷، ۳۳۶

بین‌النهرین س ۵

پادشاه تنها سازنده است ۶

پالینوس ۵

پُرفوریوس ← فُرفوریوس

تلمسانی، عفیف‌الدین ۳۲۹، ۳۲۸

تورات ۳۲۱

توسکاتی ۵

جوادی املی ۳۰۶

املیوس ۷

امیوس ۵

آنتونیوس گریانوس سوّم ۵

ابن عربی، محی‌الدین ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸

۳۳۰

اردشیر (پادشاه ساسانی) ۵

ارسطو ۲۱۲-۲۱۵

استوخیوس ۵

اسکندریه ۵، ۳

اسیوط ۳

افلاطون ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۲، ۳۰۵

۳۰۸، ۳۱۲، ۳۶۳، ۳۶۲

افلوپین ۱، ۳-۸، ۱۵، ۱۶، ۲۹، ۳۰، ۳۳

۳۵-۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۵۸، ۶۴، ۶۵

۷۳، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۸، ۹۳-۹۰، ۱۰۴-۹۶، ۱۰۹

۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۶

۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۵-۱۴۰، ۱۴۷-۱۵۱

۱۵۳-۱۵۷، ۱۶۳-۱۶۰، ۱۶۷، ۱۶۹-۱۷۲

۱۷۹-۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۸-۱۹۳

۲۰۳-۱۹۷، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۴-۲۱۰، ۲۱۶

۲۲۷، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۱-۲۳۵، ۲۳۷-۲۳۹، ۲۴۱

۲۴۲، ۲۴۸-۲۴۴، ۲۵۰-۲۵۷، ۲۵۹-۲۶۴، ۲۶۸



۵	حضرت موسیٰ (ع) ۳۲۱
	حکمت متعالیہ ۳۲۴
غزالی، امام محمد ۳۲۵، ۳۲۲	الحکمہ التعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ ۳۵۱، ۳۵۰، ۳۴۸، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۳۱
فرفوریوس (صوری) ۸، ۷، ۵	خلیج ناپل ۶
فصوص الحکم ۳۳۰	خمینی، سید روح اللہ ۳۲۵، ۳۲۳
فناوی، محمد بن حمزہ ۳۲۶	خوارزمی، حسین ۳۳۱، ۳۳۰
فیناغورس ۱۷۱، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۶	دربارہ نفس بتا ۲۱۲
فیلیپ عرب ۵	دکارت، رنہ ۲۶۹
قمشہ ای، آقامحمد رضا ۳۳۰، ۳۳۹، ۳۳۱، ۳۳۳	رسالہ فایدون ۲۰۸، ۲۰۷
قونوی، صدر الدین ۳۲۶	رسالہ فی السفار الاربعہ ۳۲۴
قیصری، داود ۳۳۰	رسالہ ای دربارہ دیوها و جنہا ۶
کاشانی، عبدالرزاق ۳۳۰، ۳۲۹، ۳۲۶	رقیعی قزوینی ۳۴۵، ۳۴۹
کامپانیا ۶	رم ۷، ۶، ۵
	روم ۵
گوینیو، کنت ۳۵۱، ۳۲۷	زش ۶
	زوضہ الجنات ۳۳۷
لوپولیس ۳	
ماکوس جولوس فیلیپوس ← فیلیپ عرب	ساکس، امونیوس ۲-۷
مصباح یزدی ۳۵۰، ۳۰۶	سقراط ۳۱۷، ۱۷۱
مصر ۳	سینوپولیس ۵
مصر علیا ۲	سیسیل ۷
مطہری، مرتضیٰ ۳۵۱	شاہپور (پادشاہ ساسانی) ۵
ملاصدرا ۲۰۰، ۳۰۶، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۳۱	صدر المتألهین ۳۳۷
۳۴۰، ۳۳۶، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲	
منازل الساترین ۳۲۸	



نسقی، عبدالعزیز ۳۲۷
نوری، آخوند ملاعلی ۳۲۴
نوری، میرزا محمدحسن ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۴۱،
۳۴۴، ۳۴۲

هند ۵



افلوپین مصری که مورخان فلسفی غرب او را از فلاسفی غربی می‌دانند، پیر و استادش آمونیوس سالاس، به احیای تفکر اصیل افلاطونی همت گمارد، از این رو مکتب او به فلسفی نوافلاطونی شهرت یافت. افلوپین اندیشه‌های نوافلاطونی خویش را که صیغه عرفانی دارد، در پنجاه و چهار رساله تدوین نمود که توسط شاگرد او فرفوریوس ویرایش و انتادس نامیده شد.

این کتاب برای آشنایی دانشجویان و طالبان حکمت الهی با افکار افلوپین تألیف شد که به تبیین و تحقیق فلسفی عرفانی یا عرفان فلسفی وی اختصاص یافت و در پنج فصل تنظیم شده است، طوری که خوانندگان کتاب را با اندیشه‌های فلسفی و عرفانی افلوپین آشنا و آنها را از مراجعه به سایر کتاب‌ها بی‌نیاز می‌کند.