

## مفهوم «برتر از هستی» و فقدان «ارتباط» در اندیشه‌ی فلوطین

طاهره مسگر هروی، عضو هیأت علمی و استادیار دانشگاه آزاد واحد کرج<sup>۱</sup>

### چکیده

مفهوم "برتر از هستی" عنوانی است که فلوطین برای "احد" در نظر می‌گیرد، تا آن را از هر گونه تعیین، انقیاد و کثرت متعالی سازد و این تعالی چنان فاصله‌ای میان منشاً و مبدأ هستی(احد) و سایر باشندگان ایجاد می‌کند که محوری ترین عناصر عرفانی یعنی "ارتباط" و "عشق" را به چالش می‌گیرد.

نگرش عارفانه‌ی فلوطین از بنیاد، فلسفی است و در رویکرد عارفانه‌ی او به فلسفه شور، شوق و ذوق عارفانه که از ویژگی‌های عرفان شاعرانه‌ی شرقی است، اثری به چشم نمی‌خورد. هر چند اندیشه‌ی فلوطین در این باره زمینه ساز عرفان نظری و مؤثر در آراء فیلسوفان و عارفان مشرق زمین بوده است، اما عرفان او اساساً بر بنیاد اندیشه‌ی فلسفی یونان استوار است. مفهوم "برتر از هستی" برداشتی است از ایده‌ی نیک در اندیشه‌ی افلاطون و فلوطین این مفهوم را وامدار اوست، به کارگیری این مفهوم و نیز پیراستن "احد" از هر گونه ویژگی آشنای انسانی همانند، اندیشه، عشق، آگاهی، اراده، عنایت و بخشش، او را به مفهومی ناشناس، بیگانه و بی‌نهایت دور و نیز خدایی خاموش و سرد بدل می‌سازد.

این مقاله به بررسی مفهوم "برتر از هستی" جهت تبیین منشاً و مبدأ عالم از دیدگاه فلوطین

و چگونگی کاربرد آن در متعالی ساختن "احد" و نیز تبعات این نوع رویکرد در سیر آفرینش می‌پردازد. تعالی "احد" در کاربرد مفهوم "برتر از هستی"، مفهوم "آفرینش" را نیز به "فیض" بدل می‌سازد تا تبیینی باشد جهت عدم نیاز به اراده و آگاهی خداوند.

کلید واژه ها

برتر از هستی، احد، تعالی، ارتباط، عشق، آفرینش، فیض

٤٠٢

الف: طرح مسأله ی تحقیق

"ارتباط" و "عشق" از عناصر بنیادی در نگرش عرفان شاعرانه و ذوقی عارفان شرقی است، نگرشی که اساساً در اندیشه‌ی فلسفه‌ای فلسفه‌ای روانی به فلسفه و نیز به نظام هستی شناسی خویش دارد، مشاهده نمی‌شود. او با آن که نقش خرد را در فرایند شناسایی بی‌اهمیت جلوه می‌دهد، با این همه نخستین تجلی منشأ هستی یا به عبارتی "احد"، خرد/ نوس است و ارتباط باشندگان خردمند با منشأ هستی با واسطه‌ی خرد امکان پذیر می‌باشد، و از طرفی "احد" خارج از هستی و خاموش و ساکت است، با این همه او موضوع عشق انسان واقع می‌شود، اما این عشق، عشقی فلسفی است که بر بنیاد مفهوم "فلیوسوفیا" استوار است نه عشق در معنای عرفانی آن. با وجود تأثیر فلسفه‌ی نو افلاطونی در آرا و اندیشه‌ی عارفان، شاعران و فیلسوفان شرقی تمایزات آشکاری میان این دو نحوه‌ی نگرش وجود دارد. در این راستا تبیین مفهوم "برتر از هستی" و نیز تبعات این نوع نگرش به منشأ و مبدأ عالم می‌تواند روشنگر این تمایزات باشد.

## ب: پرسش‌ها:

مفهوم "برتر از هستی" در نظام اندیشه‌ی فلسفه‌ی فلسطین در بردازندۀ چه معانی است و دلیل روپرکرد او به این مفهوم جهت نامیدن "احد" به عنوان منشأ و مبدأ هستی چیست؟ از چه پیشنهیه

ای برخوردار است؟ و تبعات این گونه رویکرد به منشاً هستی یا خداوند چیست؟ و آیا اساساً تعالیٰ بی حد و حصر که باعث می‌گردد امکان هر گونه ارتباطی میان خداوند و انسان به کلی از میان برخیزد و نیز به شکاف و جدایی ژرفی میان او و عالم و آدم منجر شود الزامی است؟

ج: ضرورت تحقیق:

از آن جایی که فلسفه‌ی عرفانی فلوطین در اندیشه‌ی فلسفی، عرفانی و ادبی مشرق زمین به ویژه ایران منشأ اثر بوده است، باید به شناخت مفهوم کلیدی فلسفه‌ی او یعنی مفهوم "برتر از هستی" پرداخت و نشان دارد که رویکرد عرفانی فلوطین به فلسفه در نظام هستی شناسی او فاقد عناصر محوری و بنیادی در عرفان شرقی یعنی مفهوم‌های "ارتباط" و "عشق" است. و فقدان این عناصر در اندیشه‌ی عرفانی او جهت تبیین تعالی خداوند، از سویی وجوه فلسفی اندیشه‌ی فلوطین را آشکار می‌سازد و از سویی دیگر خدای ساکن و ساکت و سردی را به نمایش می‌گذارد که فاقد هر گونه رابطه‌ی شورانگیز است این تحقیق با نشان دادن این موضوع که فلوطین مفهوم "برتر از هستی" را وامدار اندیشه‌ی افلاطون است و نیز متأثر از اندیشه‌ی پیشینان خود درباره‌ی تعالی خداوند و نیز چگونگی نظام آفرینش در کاربرد سه گانه‌ی احد، خرد و نفس است، نتیجه می‌گیرد که فلوطین به رغم به کارگیری عناصر عرفانی چون نفی فردیت، شهود و خلسه، هم چنان در قلمرو فلسفه باقی می‌ماند.

د: هدف پژوهش

هدف پژوهش نیز به چالش گرفتن مفاهیم عرفانی در فلسفه‌ی فلسطین و اثبات این نظریه است که او بر بنیاد اندیشه‌ی فلسفه‌ی یونانی مأبی، فلسفه‌ی عرفانی خویش را استوار می‌سازد. در نتیجه مفهوم "برتر از هستی" که بی نهایت دور و متعالی است فاقد هر گونه عنصر عرفانی است، زیرا مفاهیم بنیادی را که همانا "ارتباط" و "عشق" است، نادیده می‌انگارد.

زمینه های اندیشه‌ی فلسفی

فلوطین آخرین فیلسوف بزرگ دوره‌ی قدیم باختر زمین است و درست زمانی که اندیشه و فرهنگ یونانی- رومی در حال تسلیم در برابر اندیشه‌ی مسیحی بود و از این جهت رو به انحطاط گذارده بود و دوران تاریک قرون وسطایی بر تمام باختر زمین سیطره می‌یافتد، او بار دیگر جهان روشن و آزاد اندیشه‌ی مبتنی بر خرد یونانی را به یادها آورد و با در آمیختن فلسفه‌ی افلاطون با فلسفه‌ی ارسطو و نیز رواقی و اندیشه‌های عرفانی، فلسفه‌ی جدیدی را بنیان گذارد که می‌توان آن را از مهم ترین فلسفه‌های تاریخ فلسفه دانست.<sup>1</sup>

فلوطین میان دو دوره‌ی تاریخی قرار دارد و او به عنوان یکی از عوامل مؤثر در تشکیل مسیحیت قرون وسطی و الهیات کاتولیکی دارای اهمیت تاریخی است.<sup>2</sup> به همین دلیل برتراندراسل درباره‌ی او می‌گوید: «فلوطین هم آغاز است و هم انجام.»<sup>3</sup> ظاهراً شbahت میان فلسفه‌ی فلوطین و اندیشه‌های نو افلاطونی با فلسفه‌ی افلاطون، باعث گردیده است از سویی افلاطون در نزد ایرانیان فیلسوفی اشراقی بشمار آید و از سویی دیگر از خود فلوطین که نقش بهسزایی در اندیشه‌ی فیلسوفان اسلامی ایفا کرده است نامی به میان نیاید و فلسفه‌ای به نام فلسفه‌ی فلوطین مطرح نشود، در حالی که نام افلاطون در نوشته‌ها و اشعار عارفان و صوفیان و شاعران و نیز در آثار فیلسوفان بسیار به کار برده شده است. برای مسلمانان و به ویژه ایرانیان، فلسفه‌ی فلوطین از جنبه‌ی عرفانی آن بسیار در خور توجه بوده است. فلوطین با این که تحت تربیت فرهنگ یونانی - رواقی قرار داشت و اساساً فیلسوف هلنی شمرده می‌شود ولی از آن جایی که فلسفه‌ی یونانی را برای نخستین بار با اندیشه‌های عرفانی آمیخته است تأثیر زیادی در اندیشه‌ی عارفان و فیلسوفان اسلامی و ایرانی بر جای گذارده است.

1 - یاسپرس، کارل، فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران 1363، ص 7

<sup>2</sup> - راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، انتشارات پرواز، ص 409

426 - همان، ص 3

عرفان هندی آشنایی داشته یا نه، شواهد مستندی موجود نیست، اما به نظر می‌رسد این احتمال وجود داشته باشد که فلوطین از وجود اندیشه‌های عرفانی ایران و هند مطلع بوده است تا آن جا که قصد داشته است جهت آشنایی با فلسفه‌ی ایرانی با لشگر امپراتور گوردیانوس به ایران سفر کند. اما چون گوردیانوس در بین النهرين کشته شد و لشگرکشی به نتیجه نرسید، فلوطین به سوی رم رفت و در سن چهل سالگی به آن جا رسید.<sup>1</sup> اما او را مصری هلنی می‌نامند که در روم قرون میانه اقامت گزید و بقیه‌ی عمر خویش را به تدریس غیر رسمی فلسفه به واسطه‌ی بحث‌های گروهی پرداخت.<sup>2</sup>

آن چه فلسفه‌ی نو افلاطونی نامیده می‌شود آمیزه‌های است از اندیشه‌های افلاطون با خواششی تازه از سوی فلوطین با اندیشه‌های ارسطوبی، رواقی، یهودی - یونانی که فیلون اسکندرانی نماینده‌ی برجسته‌ی آن است و نیز اندیشه‌های برخی از فیلسوفان نویشاغوری و هم چنین حوزه‌ی افلاطونی میانه و نیز اندیشه‌ی گنوسی. اگر چه در ائادها، او همواره به افلاطون احترام می‌گذارد، اما فلوطین بیشتر از تعالیم و آموزه‌های ارسطو آگاه است و بیشتر اوقات به ارسطو بیش از افلاطون اشاره می‌کند. به ویژه، از ایرادها و موضوعات ارسطو نسبت به افلاطون نیز آگاه است و در پی چیره شدن بر آن‌ها، به واسطه‌ی تفسیری جدید تحت اندیشه‌های خود است، تفسیری که در آن تلاش می‌کند بنیاد تعالیم افلاطون را ابقاء نماید، اما آن‌ها را در یک سیستم متافیزیک عقلانی شبیه به سیستم متافیزیک ارسطوبی تغییر شکل می‌دهد، و در واقع از آن تفسیری ارسطوبی ارائه می‌دهد. بدین معنا می‌توان او را افلاطونی - ارسطوبی و یا حتی نو ارسطوبی نامید. او اغلب عناصر اندیشه‌ی گنوسیسم و مکتب رواقی را به هم می‌آمیزد و بعدها بخش‌هایی از اندیشه‌ی آن‌ها را وارد سیستم اندیشه‌ی خویش می‌نماید. او با فلسفه‌های عرفانی که در آن زمان در امپراطوری روم رشد و گسترش یافته بود، آشنایی داشت و فلسفه‌ی خودش را به عنوان صورتی نیرومند از خردگرایی در واکنش به آنان ارائه نمود. فلوطین خودش

1 - The Oxford Companion to Philosophy, 1995, Ted Honderich ed, Oxford university press, p689  
2 - Ibid

را به عنوان پیرو و مرید افلاطون به شمار می‌آورد و در اندادها، همان موضوعات مشترک با نظریات افلاطونی را بیان می‌دارد از جمله: ۱- باور به بالاترین صورت واقعیت غیر مادی. ۲- اعتقاد به وجودی برتر از چیزهای قابل مشاهده و محسوس. ۳- ترجیح دریافت و کشف عقلی نسبت به معرفت تجربی و حسی. ۴- اعتقاد به ابدیت. ۵- اعتقاد به این که عالم اساساً نیک است. هرچند تفاوت هایی نیز میان آن دو وجود دارد، اظهارات وحدت گرایانه‌ی فلوطین که یک این همانی واقعی میان طبیعت و ماورا طبیعت و انسان و کل طبیعت قائل می‌شود یکی از این تمایزات است.<sup>۱</sup>

نظریه‌ی تثلیث، یکی از محوری‌ترین آموزه‌هایی است که در اندیشه‌ی پیروان مکتب نوفیشاگوری و نیز افلاطونیان میانه هم چون یوستینوس<sup>۲</sup> (۱۰۰ میلادی)، آلبینوس<sup>۳</sup> (حدود سده‌ی دوم میلادی)، ایرنهوس<sup>۴</sup> (۱۳۰ میلادی) به چشم می‌خورد.<sup>۵</sup> هم چنین نظریه‌ی تعالی خداوند، جنبه‌ی وجودی شر، وجود باشندگان واسطه‌ی میان منشأ هستی و عالم و نیز نظریه‌ی شهود و فیض در اندیشه‌ی فیلون یهودی به تمامی در اندیشه‌ی فلوطین بازیابی می‌شود.<sup>۶</sup>

### منشأ هستی

در هستی شناسی فلوطین، اندیشه‌ی بنیادی وی که همانا اعتقاد به تعالی یافتن و عروج صرف است، روی می‌نماید. هستی عالم با فیضان از مبدأ هستی یعنی صدور بالضروره ایجاد گشته و نیروی آن به تمامی در عالم ساری و جاری می‌گردد. فلوطین در جریان تبیین سلسله مراتب هستی از سه عنصر ویا به عبارتی از سه اقnon واحد/ احد<sup>۷</sup> خرد و روان نام می‌برد. از میان این سه اصل نخستین «احد یا نیک مشکل‌ترین و محوری‌ترین مفهوم فلسفه‌ی فلوطین

۱ - The Oxford..., P 613

۲ - Justinus

۳ - Albinus

۴ - Iraeneus

۵ - ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، انتشارات سمت، ص 38-50

۶ - کاپلسون، فریدریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی، ص 535  
The One - ۷ را برخی احد و برخی دیگر واحد ترجمه کرده اندو زیست پس برای آن واژه ای احد به کار برده می‌شود.

است. او همه چیز است و هیچ چیز نیست، همه جا هست و هیچ جانیست. منشأ<sup>۱</sup> تمام باشندگان است و به عنوان "نیک"، غایت تمام موجودات دارای نفس، اعم از انسان و غیر انسان است. احمد، به عنوان اصل نخستین غیر قابل شرح و اثبات است. و به عنوان وجود بی کران متعالی و نیز موضوع برتر عشق محور و مرکز مفهوم لغزنهای از واقعیتی است که در مقابل تحلیل‌های فلسفی مقاومت می‌کند. به اعتقاد فلوطین تلاش جهت فهم یا تعریف ماهیت احمد، محکوم به شکست است. ما درباره‌ی او سخن می‌گوییم، اما در حقیقت این تلاش‌ها، تنها نشانه‌سازی برای درک ما از او است. با وجود تأکید و اصرار فلوطین بر توصیف‌ناپذیری اصل نخستین، او همواره درباره‌ی آن سخن می‌گوید و ادعاهای جدی و یقینی درباره‌ی نقش فraigیر او، در ساختار واقعیت ارائه می‌دهد.»<sup>۲</sup>

در واقع فلوطین با هر گزارشی که از واحد می‌دهد درباره‌ی او می‌اندیشد و سخن می‌گوید و خود معتقد است این تناقض آمیز بودن اجتناب ناپذیر است زیرا هرچه درباره‌ی احد می‌گوییم سخنان و تعابیر ماست و این کار شایسته‌ی ماست نه سزاوار احد، این سخنان برای آموزش و بیدار کردن است نه این که گزارشی باشد از حقیقت احد. «سه عنصر مرتبط باهم را به عنوان محرك اندیشه‌ی فلسفی فلوطین درباره‌ی احد می‌توان نام برد: سنت، خرد و تجربه. زیرا تأثیر پیشینیان، به ویژه افلاطون و ارسسطو، که فلوطین درباره‌ی آن بحث می‌کند، ما را بر آن خواهد داشت، تا ترکیب استدلال عقلی و تجربه‌ی شخصی را در ساختار متأفیزیکی احد دریابیم.»<sup>3</sup> هستی احد یقیناً غیر قابل شک است: و گرن، اندیشیدن و سخن گفتن درباره‌ی آن غیرممکن بود. اما وجود اصل نخستین، فراتر از هرگونه تعیین و حتی برترین نوع اندیشه است. بنا بر این بحث درباره‌ی اصل نخستین، معمولاً بر استدلال عقلی و مفهومی تکیه دارد. هر چند او معتقد است که اندیشیدن استدلالی سیستم شکل اندیشه است، اندیشه‌ای که بر تعقل مبتنی است.<sup>4</sup>

1 - arché

2 - Bussanich, John, Plotinus Metaphysics of The One,2006, Cambridge University press, p 38

3 - Ibid, p 39

4 - Ibid

بدین سان او از تجربه‌ی شخصی مبتنی بر شهود نیز سخن می‌گوید، تجربه‌ای که از استدلال عقلی فراتر رفته، آن را پشت سر می‌گذارد و به تعالی می‌پیوندد.

"احد" علت وجودی عالم و علت بقای آن

از دیدگاه فلوطین احد هم علت وجودی عالم است و هم علت بقای آن. «احد هم چون منشأ اثر و علیت اثر بخش از عدم هستی به سوی هستی گذر می‌کند... بدان علت، نباید هیچ‌گونه اثری پدید آید. احد بسیط و غیر مرکب، علت هستی بخش تمام باشندگان مرکب است. او، علت دو چیز است، به هستی در آوردن و نیز نگه داشتن و حفظ باشندگان در هستی، به واسطه‌ی تداوم مشارکت آن‌ها در احد. علت بودن احد بدین معناست که او یگانگی را نیز چیزها افاضه می‌کند. پس وقتی موجودات از یگانه بودن دست می‌کشد، از هستی دست کشیده‌اند. این جا فلوطین از دیدگاه ارسسطو استفاده می‌کند که "یگانگی" و "هستی" دو مفهوم متفاوت اما در امتداد یکدیگرند. بدین سان فلوطین حتی تفسیر ناب تری از درجات هستی و درجات یگانگی متأفیزیکی را بنا می‌گذارد، یگانگی بیشتر در مجاورت و نزدیکی به احد است.<sup>۱</sup> تمام چیزها به طور کامل از احد ناشی می‌شوند، اما کمال اشیا با کمال احد متفاوت است، و اشیا نسبت به احد کمتر کامل هستند، احد همواره کامل است و در نتیجه‌ی این کمال مطلق است که به طور جاودان ایجاد می‌کند. حال وقتی هرچیز دیگری به کمال می‌رسد، موجود می‌شود ولی شی موجود قادر نیست به واسطه‌ی خودش بقا داشته باشد، بلکه بقا و نگهداری آن باید به واسطه‌ی چیز دیگری باشد.»<sup>2</sup> نه تنها چیزهایی که دارای اراده و توانایی گزینش هستند بلکه تمام چیزهایی نیز که فاقد توانایی گزینش و اراده هستند برای بقا به احد نیاز دارند. برای نمونه، گرمای آتش، سرمای برف، اثر بخشی دارو در چیزی دیگر و غیره...»<sup>3</sup> فلوطین از طرح

---

1 - Ibid, p 46

2 - Ibid, p 47

3 - Ibid

عنوان کمال این نتیجه را می‌گیرد که آن چه کمال مطلق است، سرشار می‌گردد و بر اثر جریان فیضان دائم، هستی بخشی می‌کند. «...پس چگونه کامل ترین، یعنی نخستین نیک، در خودش باقی بماند و بیزار از ارائه‌ی خویش و یا ناتوان باشد، وقتی که او قدرت بارآوری تمام حیزه‌است؟»<sup>۱</sup>

مفهوم "برتر از هستی"

فلسفه‌ی فلوطین با اندیشه‌ی تأکید بر احد آغاز می‌شود، اندیشه‌ای که متأثر از نظریه‌ی افلاطون در رساله‌ی پارمنیدس است. افلاطون در آن جا به گونه‌ای تمثیلی بیان می‌کند که درباره‌ی احد سخنی نمی‌توان گفت، چرا که هر چه درباره‌ی آن گفته شود ما را از وحدت/ یک، به کثرت/ بسیار می‌رساند. بدین معنا که هرگونه سخن ایجابی و مثبت درباره‌ی احد او را به کثرت دچار می‌کند. در رساله‌ی پارمنیدس از گفتگو میان پارمنیدس و سocrates این نتیجه حاصل می‌گردد که « واحد نه می‌تواند موجود باشد و نه به نحوی از انحصار از هستی بهره ور باشد.»<sup>2</sup> احاد، نه از بزرگی نه کوچکی، نه برابری، نه شباهت، نه غیریت، نه سکون و نه حرکت بهره‌مند نیست. در نتیجه احد لا وجود، نه کائن می‌شود و نه فاسد و نیز دستخوش هیچگونه تغییر و تحولی نمی‌گردد.<sup>3</sup> افلاطون در همین رساله می‌افزاید:

« واحد نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان در باره اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور در می‌آید.»<sup>4</sup> افلاطون در دیالوگ‌های خود، تمام واقعیت را به قلمرو ایده‌ها و قلمرو محسوسات تقسیم می‌کند و به اعتقاد او تنها از طریق عقلی می‌توان به شناسایی حقیقت یعنی قلمرو ایده‌ها دست یافت، قلمروی که از لی، ابدی و تغییر ناپذیر است. یکی از این ایده‌ها، ایده‌ی نیک است که برترین ایده و مافوق موجودات است و در قیاس با خورشید آن را منشأ

1 - Ibid

<sup>2</sup> - افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ص 1615

1614 - همان، ص 3

1569 - همان، ص 4

هستی و علت قابل فهم گرداندن هستی می داند، افلاطون "نیک" و "واحد" را یگانه می دارد. او در رساله‌ی پارمنیدس ظاهراً بدون هیچ نتیجه‌ای، درباره‌ی مفهوم احده سخن می‌گوید، و به طریق قطعی اظهار می‌دارد، که اگر واحد وجود دارد، باید توصیف ناپذیر و ناشناخته باشد. سخنان افلاطون درباره‌ی واحد، جدلی و خود- متناقض است، زیرا او به گونه‌ای قطعی جهت آشکارسازی ماهیت آن سخن می‌گوید، خواه به گونه‌ای قطعی به نفی شخصیت واحد پردازد و خواه، جنبه‌ی مثبت و ایجابی را جهت تشخض واحد در نظر بگیرد.<sup>۱</sup>

در ایدآلیسم یونانی و نیز اندیشه‌ی عرفانی، "یگانگی" "کلیت" مقامی برتر از "کثرت" بسیاری و "جزئیت" دارا است. و خرد نیز از آن جهت که وحدت بخش بسیاری مفاهیم فهم، تحت ایده‌های واحد و نیز مدرک کلیات است، نسبت به فهم و حس برتری دارد. در این معنا ثبات مهم‌ترین ویژگی "احد" و "کلی" است، در حالیکه "دگرگونی" و "شدن" در برگیرنده‌ی "بسیار" و "جزئی" است و این چگونگی متناقض را می‌توان در اندیشه‌ی پارمنیدس و هراكلیتوس مشاهده کرد. اندیشه‌ی این دو فیلسوف، همواره در روند تاریخ فلسفه و متافیزیک منشأ اثر بوده است. به ویژه کاربرد تناقض گونه‌ی "ثبات" و "شدن" در دو قلمرو "حس" و "خرد" از سوی افلاطون برگرفته از فلسفه‌ی این دو فیلسوف است. « هراكلیتوس بر آن بود که همه چیز در شدن مدام است و جهان به سان رودخانه‌ای است که آب آن همواره درگذر است... ولی نگاه پارمنیدس به آن سوی "شدن" و چیزهای گذرنده، و در جستجوی "بودن" بود. او بر آن بود تا به نیروی اندیشه از قلمرو چیزهای دیده شدنی که بسیارند فراتر رفته به "بودن همیشه همان و یگانه" که تنها آن را واقعیت حقیقی می‌دانست، راه یابد.»<sup>۲</sup> افلاطون بخشی از نظریه‌ی هر یک از دو فیلسوف را پذیرفت. به اعتقاد او جهان دیده شدنی و محسوس دستخوش دگرگونی مدام است و درباره‌ی آن می‌توان گفت که هرگز همان نیست که بود، نظریه‌ای که بازتاب اندیشه‌ی

1 - Encyclopedia of Philosophy, ol 7, 1934, 2nd ed, Donald M. Borchert, editor in chief, Library of congress cataloging- In- Publication Data, USA, p 632

2 - نقیب زاده، عبدالحسین، درآمدی به فلسفه، انتشارات طهوری، ص 153

هراکلیتوس در این باره است. و از سوی دیگر، اگر همه چیز در گذر مدام باشد، دست یافتن به شناسایی ناممکن خواهد بود. شناسایی تنها آن گاه امکان پذیر خواهد بود که موضوع ثابتی درمیان باشد. بدین سان تأثیر دکترین پارمنیدس در این خصوص که اندیشیدن درباره‌ی چیزی است که هست آشکار می‌شود. افلاطون این امر ثابت و موضوع شناسایی را "ایده" می‌نامد.<sup>۱</sup> بدین سان افلاطون، حقیقت و هستی را تنها از آن عالم معقول یا جهان ایده‌ها می‌داند.

جهانی ثابت و همیشه همان. عالم محسوسات، عالم حقیقی و عالم هستی نیست بلکه عالم شدن / صیرورت است. اما از سویی دیگر او معتقد است فراسوی عالم ایده‌ها ایده‌ی نیک قرار دارد که فوق وجود است. باشندگان حقیقی همانا ایده‌ها هستند که دارای حد و نهایت و تعیین‌اند. اما حقیقت مطلق و مبدأ نخستین یعنی ایده‌ی نیک هستی ندارد زیرا خود او هستی بخش باشندگان است. به عبارتی «مرتبه‌ی هستی مرتبه‌ای است دون مرتبه‌ی احادیث». <sup>2</sup>فلوطین نیز همانند افلاطون از احد به عنوان "برتر از هستی" سخن می‌گوید. احد فراتر از هستی و نیز ناگفتنی، نشناختنی و نیندیشیدنی است، یعنی درباره‌ی آن نمی‌توان هیچ سخنی گفت و هیچ گزارشی داد و حتی نتوان به آن اندیشید زیرا در این صورت او از تعالی و یک بودن خارج می‌گردد.

«احد، همان آفریدگار و پدید آورنده‌ی همه‌ی چیزهای است و هستی او همانند هستی هیچ‌یک از پدید آمده‌های او نیست، بلکه هستی پدید آورنده‌ی نخست، آغاز هستی است، و همانا هستی او، همان هستی چیزها نخواهد بود، بلکه هستی همه‌ی چیزها در هستی اوست، و هستی آفریدگار نخست در هستی هیچ‌یک از همان هستی‌ها جای نخواهد داشت، و نبودن هستی پدید آورنده‌ی نخست در هستی پدید آمده‌های خود، بدان سبب است که هستی همه‌ی پدیدآمده‌ها از هستی او پدیدار گشته است، و پایداری و پا بر جایی و استواری همه‌ی حقیقت‌ها و نمودها به هستی او وابسته است، و بازگشت همه‌ی هستی‌ها به هستی او خواهد بود.»<sup>3</sup>

1 - همان، ص 135

<sup>2</sup>- پورچادی، نصرالله، درآمدی به فلسفه افلاطین، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم 1378، ص 20

<sup>3</sup> - فلسطين، اثول جيا، ترجمة حسن ملكشاهي، انتشارات سروش، 1378، ص 299

به اعتقاد فلوطین، خدا کاملاً متعالی و اصل نخستین است، متعالی است چون یگانگی کامل و فراتر از اندیشه است و اصل نخستین است چون در یگانگی خود در برگیرنده تمام کثرات است. احد بر اندیشه و هستی، تقدم دارد، او بیکران، بی صورت و مافق عقلانی و جهان محسوس است و بدین سان او فاقد هر گونه آگاهی و فعالیت است.<sup>1</sup> احد همه چیز است و هیچ یک از چیزها نیست زیرا او متعالی و منزه از تمام ویژگی‌هایی است که تنها به باشندگان تعلق دارد. « " او " چیزی نیست بلکه پیشتر از هرچیز است، هستی هم نیست زیرا هستی دارای صورت هستی است در حالی که " او " عاری از صورت است. ذات احد چون مبدأ همه‌ی چیزهای است، خود او هیچ یک از چیزها نیست. بنابر این نه " چیزی " است، نه " چون "، نه " چند "، نه عقل، نه روح، نه متحرک است و نه ساکن، نه در مکان و نه در زمان و بهتر است بگوییم بی صورت است.<sup>2</sup> فلوطین می‌گوید واحد متحرک نیست ولی لفظ سکون را نیز نمی‌توانیم برای او به کار ببریم زیرا حرکت و سکون از ویژگی‌های هستی است و تنها هستی مجبور است متحرک یا ساکن باشد.<sup>3</sup>

### مفهوم "برتر از هستی" فراتر از دانش نظری

فلوطین معتقد است دشواری‌هایی که در راه نزدیکی به " او " وجود دارد باعث می‌گردد که از او دور شویم زیرا ما می‌خواهیم به واسطه‌ی دانش و نیز اندیشیدن آن گونه که به موضوعات دیگر می‌اندیشیم، به شناخت " او " نائل گردیم، و بدین سان ما از او دور می‌شویم در حالیکه درباره‌ی او نه می‌توانیم سخن بگوییم و نه می‌توانیم در باره‌اش چیزی بنویسیم.<sup>4</sup> برای رسیدن به احد باید از دانش مفهومی فراتر رفت زیرا دانش مفهومی یا به عبارتی شناسایی علمی و نظری با عدد و کثرت سرو کار دارد.<sup>5</sup> افلاطون نیز میان شناسایی توسط عقل استدلایلی و

1 - Windelband, Wilhelm, A History of Philosophy, " God and The World", 1901, Published by Macmillan, New York, p 237

2 - فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ص 1082

3 - Plotinus, The Six Enneads, translated by Stephen Mackenna and B.S.Page, written 250 A.C.E., (6,9,3)

4 - Ibid (6,9,4)

5 - Ibid

شناسایی حقیقی که نظاره‌ی ایده‌هاست تفاوت قائل بود. جهان معقول از دیدگاه او دارای دو مرتبه‌ی عقل استدلالی یا جهان ریاضی و جهان ایده‌ها است و مرتبه‌ی عقل استدلالی دون مرتبه‌ی ایده‌ها قرار دارد. بدین‌سان از دیدگاه او نیز، عقل استدلالی مرحله‌ای است که به واسطه‌ی آن تنها می‌توان به دانش تجربی که بر فرضیه استوار است دست یافت. «همه‌ی علم‌ها بر بنیاد فرضیه، نهاده شده‌اند، تنها دیالکتیک است که هر فرضیه‌ای را به کنار می‌نهد تا به خود "بودن" راه یابد. هم از این روست که او، دیالکتیک را اوج دانش و تاج دانش می‌خواند و بر آنست که دانشی برتر از آن یافته نمی‌شود.»<sup>۱</sup>

«آن چه برتر از عقل و بر فراز عقل است خود احمد است: اعجوبهای در نیافتنی که درباره‌اش حتی نمی‌توانیم گفت» هست<sup>۱</sup>، و گرنه صفتی به او نسبت داده‌ایم و در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد. ولی اگر ناچار شویم اشاره ای به او بکنیم سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد "احد" است.<sup>۲</sup> و در جایی دیگر می‌گوید: «... پس یگانه سخنی که درباره‌اش می‌توان گفت "در فراسوی هستی" است.<sup>۳</sup> فلوطین حتی صفت نیک را به احمد نسبت نمی‌دهد، زیرا او خود برتر از نیک است. او اندیشیدن هم نیست زیرا در این صورت دچار غیریت می‌گردد، یعنی غیریت میان اندیشنده و موضوع اندیشه. از طرفی فلوطین به نکته‌ی بسیار جالبی از بعد روانشناختی اشاره می‌کند، او می‌گوید «او "برای هیچ کس" در بیرون» نیست بلکه در همه است بی آن که بدانند. این آدمیان هستند که از او می‌گریزند و به عبارت درست‌تر، از خود می‌گریزند و بدیهی است که در این صورت نمی‌توانند او را دریابند و چون خود را گم کرده‌اند نمی‌توانند دیگری را بحویلنند... آن که خود را می‌شناسد می‌داند مبدأ و منشأش کجاست.<sup>۴</sup>

1 - نقیب زاده، در آمدی به فلسفه، ص 142

2 - فلوطین، دوره آثار، (۶,۹,۵)

(6,5,5) - همان 3

## چرا "برتر از هستی"؟

طرح عنوان "برتر از هستی" جهت تبیین احد، نکته‌ی بسیار مهمی است که نخست باید دانست که این بیرون بودن از هستی به چه معناست و سپس چه تبعاتی به دنبال دارد. در تفکر فیلسوفان ایلیایی پیش از افلاطون یعنی پارمنیدس و زنون، تنها هستی حقیقی است ولی هیچ جا و هیچ‌گاه وجود ندارد، عبارتی که به نظر تناقض آمیز می‌آید. حقیقت مطلق هست اما این بودن به معنای وجود داشتن نیست، زیرا وجود با عینیت و تشخّص و تفرد همراه است. هر آن چه موجود باشد دارای فردیت و عینیت است. فراتر از هستی به معنای عدم نیست بلکه به معنای عدم تعیین و تفرد است.<sup>۱</sup> پارمنیدس می‌خواست میان هستی به معنای حقیقت کلی و وجود متفرد و متشخّص و جزئی و یا به عبارتی میان وجود و موجود، به تعبیر هیدگر،<sup>۲</sup> تمایز قائل شود. حقیقت مطلقی که "هست" اما "وجود" ندارد، بدین معنا که هستی یا حقیقت مطلق، کلی و فاقد وجود جزئی است و تمام باشندگان، هستی خود را وامدار آن هستند و وجود نداشتن آن نه به "عدم" بلکه به فراتر بودن از وجود فردی و جزئی تعبیر می‌گردد. وجود نداشتن در هیچ مکان و زمانی، هستی مطلق را به مثابه امری فرازمانی و فرامکانی و در نتیجه مطلق، ازلى و ابدی در نظر می‌گیرد و بدین سان در آن هیچ گونه تغییری صورت نمی‌پذیرد و همواره همان هست و باقی می‌ماند. اما فلوطین از اطلاع مفهوم "هستی" و "کلی" نیز به احد پرهیز می‌کند و آن را "برتر از هستی" می‌نامد، زیرا "هستی" یکی از مقولاتی است که تنها درباره‌ی باشندگان به کار می‌رود. احد، خود علت هستی است و آن چه علت چیزی است خود فراتر از آن است. حتی کاربرد واژه‌ی احد برای "او" نامناسب است، از آن جهت که احد نیز خود از مقولاتی است که شایسته است آن را تنها برای باشندگان به کار ببریم. اما به نظر می‌رسد که فلوطین و پارمنیدس در این جداسازی شباهت‌هایی به یکدیگر داشته باشند، هرچند

۱ - استیس برای تمایز «هستی» به معنای حقیقت و کل واژه‌ی Being و برای «وجود» existence را به کار می‌برد. نک به استیس، و.ت، فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، ص ۱۶

۲ - هیدگر وجود/هستی را Being و موجود/باشندگان being می‌نامد.

نه نحوه‌ی بیانشان با یکدیگر متفاوت است. لازم به ذکر است که پارمنیدس نه به تعالیٰ نظر داشت و نه رویکرد دینی - عرفانی به هستی چون کل داشت، بلکه از هستی به معنای حقیقت کلی که تمام باشندگان، هستی خود را از آن می‌گیرند یاد می‌کرد، اما فلسفه‌ی با نظر به تعالیٰ، تلاش می‌کرد بی‌یاری مقولات هر چه بیشتر " او" را از ویژگی‌هایی که به باشندگان تعلق دارد پیپراید متعالی سازد. از طرفی فلسفه‌ی معتقد بود هیچ گونه شناخت، اندیشه و سخن ایجابی درباره‌ی فراتر از هستی ممکن نیست زیرا تعریف، به معنای انقیاد و محصور کردن است. این نظریه را بعدها به گونه‌ای در اندیشه‌ی اسپینوزا و هگل باز می‌یابیم. در اندیشه‌ی اسپینوزا هر تعیینی، نفی است یعنی هر چه عینیت یابد یا تعریف شود چیز یا چیزهایی از آن نفی می‌گردد. از طرفی هگل معتقد است هر نفی، اثبات و تعیین است. بدین معنا که هرچه نفی شود، چیزی عینیت می‌یابد. از دیدگاه اسپینوزا، برای نمونه، اگر بگوییم چیزی سبز رنگ است در واقع آن را محصور کرده‌ایم زیرا آن چیز دیگر زرد، آبی یا... نیست و بدین سان آن را از رنگ‌های دیگر جدا کرده‌ایم. اما در اندیشه‌ی هگل وقتی به گونه‌ای سلبی درباره‌ی چیزی سخن می‌گوییم و بستگی آن را به مقوله‌ی دیگر استنتاج می‌نماییم. بدین معنا که نفی وابستگی چیزی به یک مقوله، تصدیق وابستگی آن به مقوله‌ی دیگر است، هر چند ندانیم آن مقوله چیست. « اثبات در حکم نفی است: این اصل اسپینوزا است. نفی در حکم اثبات است: این اصل هگل است.»<sup>۱</sup> به اعتقاد اسپینوزا عینیت بخشیدن، محدود کردن است زیرا هرچه عینی گردد یا به عبارتی توضیح داده شود، یعنی وابستگی آن به مقوله‌ی مفهومی اعلام گردد، مقید به مفهوم خاصی می‌گردد و ناگزیر مفاهیم دیگر از آن سلب می‌شود، اما برای هگل نفی یاسلی، در حکم تعیین بخشی است و بدین ترتیب تعاریف سلبی، ضمانتی جهت عدم تعیین و در نتیجه عدم انقیاد و محدودیت نمی‌تواند بشمار آید. در حالی که فلسفه‌ی تنها طریق سخن گفتن از احد را تعریف سلبی می‌داند. سخنی که در خود متناقض است زیرا می‌توان پرسید چگونه چیزی را نمی‌توان

۱- استیس، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنايت، انتشارات اميركبير، چاپ ششم 1370، ص 43

شناخت و با این همه درباره‌ی آن می‌توان گفت چه چیزهایی نیست؟ از طرفی، همگام با نظریه‌ی هگل می‌توان گفت، هر چیزی که از آن وابستگی به مقوله‌ای نفی شود، یقیناً به مقوله‌ای دیگر وابسته می‌گردد. فلوطین گاه به گونه‌ای سلبی از احد سخن می‌گوید و گاه ایجابی، و پیش از این گفته شد که او معتقد است ما را از این کار اجتنابی نیست، اما چگونه چیزی را که نه درباره‌ی آن می‌توان اندیشید، نه سخن گفت و نه آن را شناخت، می‌توان مبدأ آفرینش قرارداد؟ این جاست که فلوطین می‌گوید: او را در خود درمی‌یابیم و فرفوریوس شاگرد او در این باره می‌گوید، فلوطین تجربیات شهودی بسیاری داشته و گزارش‌های او از حقیقت مطلق احد تجربیات درون یافته اوت. «بارها هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم و به خود می‌آیم و جهان بیرون را پشت سر می‌نهم و از خود در می‌آیم، زیبایی حیرت‌انگیزی می‌بینم؛ در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می‌یابم و والاترین زندگی را می‌گذرانم و از جهان عقل می‌گذرم و از همه‌ی معقولات برتر می‌برم و با خدا یکی می‌گردم.»<sup>1</sup> فلوطین در این باره از "برخورد" و "دیدن" سخن می‌گوید.<sup>2</sup> «اگر اصلاً برخوردی با او امکان پذیر باشد از طریق دیدن است...»<sup>3</sup> «علت این که او را می‌توانیم دریافت این است که او با آن چه در ماست شباهت دارد زیرا در ما هم چیزی از او هست.»<sup>4</sup> و «در لحظه‌ی برخورد نه توانایی سخن گفتن هست و نه فرصت سخن گفتن... توجه و اندیشیدن پس از آن برخورد صورت می‌گیرد.»<sup>5</sup>

مفهوم "برتر از هستی" را در اندیشه‌ی فلوطین و افلاطون می‌توان در اندیشه‌ی لائوتسه و مکتب تائوئیسم در حدود 600 سال پیش از میلاد نیز مشاهده کرد. لائوتسه مبدأ آفرینش را "تاؤ" می‌نامد. مکتب تائوئیسم، مکتبی فلسفی - عرفانی است که با نظریه‌ی شهود، حقیقت یگانه و وحدت وجود و نیز اصل و منشأ عالم به عنوان عنصری معنوی و دست نیافتنی، فلسفه و

1 - فلوطین، دوره آثار...، ص 639

2 - همان، ص 831

3 - همان، ص 728

4 - همان، (9.9.6)

5 - همان، (17.3.5)

عرفان را در هم می‌آمیزد و عناصر تشکیل دهنده‌ی این تفکر را در اندیشه‌ی فلوطین و نیز ابن عربی باز می‌یابیم که بسیار قابل مقایسه هستند. مکتب تأثوئیسم با این که مبتنی بر اندیشه‌های عرفانی است، در آن اثری از ارتباط و عشق که از عناصر محوری در اندیشه‌ی عرفانی است به چشم نمی‌خورد. تائو در کل عالم سریان دارد و همه چیز اوست و چیزی ورای این حقیقت یگانه وجود ندارد، اما هستی او در رابطه‌ی کلامی و به شکل نیایش و دعا و گفتگو در نظر گرفته نمی‌شود و از این جهت، جنبه‌ی فلسفی آن بر جهت عرفانی پیشی می‌گیرد. لائق‌تسعه معتقد است "تائو" ترجمه شدنی نیست و هیچ نامی شایسته‌ی آن نیست، زیرا "تائو" جاودانی است و هر نامی که به آن بدھیم، جاودانی نیست. "تائو" را باید دریافت، زیرا نام‌گذاری و تفریق ایجابی، آن را از تعالی تهمی می‌سازد. "تائو" فراتر از هستی، ناگفتنی و ناشناختنی است. در تبیین هستی شناختی لائق‌تسعه به طور کلی پنج مرحله را می‌توان تشخیص داد و پیش از "هستی" سه مرحله وجود دارد: ۱- راز رازها ۲- عدم هست (هیچ چیز یا بی نام) ۳- احد ۴- هستی (اسمان و زمین) ۵- ده هزار چیز(کثرات)<sup>۱</sup>

در اندیشه‌ی ابن عربی نیز "حق" فراتر از هستی و راز مطلق و تاریکی محض است. در هستی شناسی او نیز پنج مرحله به طور مشخص مطرح شده است: ۱- مرحله‌ی ذات (راز مطلق و تاریکی محض) ۲- مرحله‌ی صفات و اسماء الہی (مرحله‌ی الوهیت) یعنی واحدیت (وحدت متعددها) ۳- مرحله‌ی افعال الہی (ربویت) ۴- مرحله‌ی اوهام و امثال ۵- جهان محسوس. <sup>۲</sup> لائق‌تسلیم و ابن عربی، هر دو مرحله‌ی اول را "راز مطلق" که مطلقاً ناشناخته و نیز شناخته نشدنی است می‌دانند. در اندیشه‌ی کانت نیز ناشناختنی بودن ایده‌ی خدا بیان می‌گردد، اما عدم شناخت در اندیشه‌ی کانت، شناخت تجربی و شناخت به مثابه دانش نظری است. در اندیشه‌ی فلسفی - عرفانی این بزرگان سخن بر سر شناخت یا عدم شناخت نظری نیست، بلکه مسأله‌ی از میان برداشته شدن هرگونه ارتباط باشندگان خردمند با خداوند مطرح است. الوهیت در نزد

۱- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهري، انتشارات روزنه، چاپ دوم ۱۳۷۹، ص ۵۲۰

32 - همان، ص 2

ایشان در حفظ شکافی ژرف میان منشاً هستی و سایر باشندگان معنا می‌باید. منشاً هستی باید هرچه بیشتر دست نیافتی، نشناختی، نیندیشیدنی و راز آمیز باشد.

## تبعات تعالی

از دیدگاه فلوطین احد هیچ گونه ارتباطی با عالم ندارد و عالم بالضروره از سرشاری او ناشی می‌گردد. آن چنان پر، سرشار، لبریز و فیاض است که تمامی عالم تجلی و فیضان اوست، همانند خورشیدی که نور افسانی می‌کند و هرگز ذره‌ای از سرشاری آن کاسته نمی‌شود. عالم سریان آن منشاً هستی است که از فرط سرشاری، لبریز می‌گردد نه فعل ارادی او. «برتر از هستی ساکت و خاموش است.»<sup>۱</sup> در نتیجه او در نظام آفرینش دخل و تصرف ندارد، زیرا او نه از خود و نه از عالم و آدم آگاهی ندارد. احد، خدای زنده‌ی کتاب مقدس نیست. به خشم نمی‌آید و به آدمیان رحمت و عنایت نمی‌کند. خدای فلوطین موضوع عشقی بی‌نهایت است، ولی خود او عشق به آفریدگان ندارد. برای این خدای یکتا نه تشریفات مذهبی هست و نه جامعه‌ای مذهبی، و دعا کردن حرکت به سوی خداست در حال اندیشیدن فلسفی.<sup>۲</sup> او معتقد است خدا برای ما مهمترین چیزهاست. زندگی ما در این جهان چیزی جز تبعید نیست، اما این خدا روی به ما نمی‌کند و به ما محبتی ندارد. ما به او مشتاقیم و برای او هستیم اما او هیچ اشتیاقی به ما ندارد و برای ما نیست.<sup>۳</sup> «فلوطین مانند بسیاری از فیلسوفان (ارسطو، اسپینوزا) عشق خدا را به آدمیان نمی‌شناسد، بلکه معتقد است که تنها عشق آدمیان به خدا پایه‌ی زندگی راستی است.»<sup>۴</sup> همان‌گونه که در اندیشه‌ی ارسطو ارتباط و عشق خدا به آدمیان مطرح نیست، فلوطین نیز درباره‌ی خدا این گونه می‌اندیشد. از دیدگاه ارسطو، خدا علت نخستین و علت غایی هستی است و باشندگان به شوق رسیدن به کمال به سوی او در حرکتند و علت نخستین از آن جهت که

۱ - آشوری، داریوش، عرفان و زندی در شعر حافظ، نشر مرکز، چاپ هفتم ۱۳۸۶، ص ۱۴۴

۲ - یاسپرس، فلوطین، ص ۴۰

۳ - همان، ص ۴۷

۴ - همان

علت غایی است، علت فاعلی عالم نیز تلقی می‌شود. علت نخستین فاقد هر گونه قداست بوده و ارتباط معنوی میان خدا و عالم وجود ندارد. به دلیل عدم ارتباط میان منشاً هستی و آدمیان، دعا و نیایش که عنصر بنیادین در نظریه‌ی عرفانی جهت ارتباط با خداوند و نزدیکی به اوست از میان بر می‌خیزدو خدای سرد و خاموش فلوطین را کاری با این عالم نیست. ولی از سویی دیگر فلوطین از دعا و سحر و ارتباط در مرحله‌ی نفسانی سخن می‌گوید. او همانند بونانیان و نیز افلاطون و ارسسطو به نفوس اجرام آسمانی مانند خورشید و ماه و سیارات اعتقاد دارد.

«این نفوس می‌توانند در جریان امور عالم تأثیر بگذارند. به همین جهت است که می‌توان در پیشگاه آنان دست دعا گشود و از ایشان خواست تا آرزوهای انسان را بر آورند. پس انسان می‌تواند دعا کند و این نفوس الهی یا خدایان نیز به دعاهای او گوش فرا می‌دهند و احياناً آن‌ها را اجابت می‌کنند و اوضاع عالم را بر وفق مراد انسان می‌گردانند. از این رو دعا کردن مانند سحر و جادو از نظر فلوطین روشی است برای مهار کردن قوای عالم و تصرف در طبیعت.<sup>۱</sup> به اعتقاد او تنها کسانی که در مرحله‌ی نفسانی قرار دارند و توانایی به کارگیری خرد خویش را ندارند باید به دعا متوصل شوند، از این روی، شایسته‌ی فیلسوف نیست که به دعا و سحر و جادو پناه ببرد زیرا فیلسوف انسان خردمندی است که باید به فعالیت عقلی بپردازد.<sup>۲</sup> هنگامی که فلوطین می‌گوید: «آن گاه خدا را بخوان که آن چه را تو اکنون در تصور داری آفریده و پدید آورده است و دعا کن تا بیاید، باشد که بیاید و جهان خود را با همه خدایانی که در آن هستند بیاورد.»<sup>۳</sup> مرادش احده نیست. او از زئوس<sup>۴</sup> به عنوان کهن ترین خدایان سخن می‌گوید.<sup>۵</sup> و خرد را نیز خدا می‌نامد.<sup>۶</sup> دعا کردن به درگاه خدایان امکان پذیر است، ولی طلب توجه از احده که

۱ - بورجوازی، فلسفه افلاطون، ص 14

۲ - همان، ص 15

۳ - فلوطین، دوره اثار، ص 768

Zeus - 4 (رؤپیتر رومیان) توانترین خدای یونانی بود و وی را رب النوع باران و آسمان و تندر می‌دانستند و معتقد بودند سلطنت از اوست و برعی از شاهان یونان خود را از بازماندگان او می‌شمردند و خوشبختی و بدیختی را از او می‌دانستند چنان که هومر نیز بدین نکته اشاره کرده است. نک: به هومر، ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی

۵ - فلوطین، ص 769

۶ - همان، ص 773

به اعتقاد فلوطین پدر خرد است هیچ گونه وجهی ندارد. تعالی بی حد و حصر احد و عدم توجه و آگاهی او از عالم و آدم، نتیجه ای دیگر نیز به همراه دارد و آن بی اهمیت جلوه دادن زندگی زمینی و جسمانی است. توجه و علاقه‌ی فلوطین تنها به سوی تعالی و عروج و ماندن در تعالی است. نفی فدیت که یکی از عناصر عرفانی او به شمار می‌آید، چنان است که او را به تمام جلوه‌های زمینی و این جهانی بی علاقه می‌گرداند. آرامش به اعتقاد او از راه از میان برخاستن "من" به دست می‌آید. فلوطین از این جهان و زمین کنده است. برای او تنها عروج به سوی احد دارای اهمیت است.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> احد دارای اهمیت است.

او با آن که خود را پیرو افلاطون می داند و اندیشه‌ی آن سوی هستی یا "برتر از هستی" را  
وام‌دار افلاطون است تفاوت بسیار با او دارد. برای افلاطون اندیشیدن فلسفی شبیه خدا شدن است  
ولی فاصله‌ی میان خود و خدا را همواره حفظ می‌کند در حالی که برای فلوطین اندیشیدن فلسفی  
یگانه شدن با خدا و از میان برداشتن فاصله است. افلاطون به تمام جنبه‌های انسانی نظر دارد.  
او به روان‌شناسی، ریاضیات، علوم طبیعی و تجربی، سیاست، اخلاق و روابط اجتماعی و تعلیم و  
تربیت می‌پردازد و در هستی و زندگی انسانی به جهات "تعالی" تحقق می‌بخشد، زیرا او هدف  
از متعالی گشتن و عروج را که از طریق سیر دیالکتیکی اندیشه صورت می‌پذیرد، هرچه بیشتر  
شاپیسته‌ی ساختن زندگی این جهانی می‌داند، سیر از جهان حسی به جهان معنوی و رسیدن به  
اوج دیالکتیک، تنها جهت بیداری و دانایی است که پس از آن به گونه‌ای پراگماتیستی، زیست این  
جهانی را شاپیسته تر سازد. از این رو او از دو گونه سیر دیالکتیکی سخن می‌گوید. برای افلاطون،  
نتیجه و دستاورده سیر دیالکتیک فارونده / سعودی، در بازگشت، یعنی دیالکتیک نزولی شکل می  
گیرد. انسان دیالکتیکی پس از مرحله‌ی دیدار حقایق ازلی و ابدی و رسیدن به اوج دانش یعنی  
دیالکتیک یا فلسفه، باید به نزد زندانیان غار (جهان جسمانی) بازگردد. تا هستی زمینی را دگرگون  
سازد و دیگران را جهت رسیدن به دانایی راهنمایی کند.<sup>2</sup> افلاطون به سعادت انسان و جامعه بسیار

1 - یاسپرس، فلوطین، ص 134

2 - افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم پ 374 ص 519

اهمیت می‌دهد و اگر از عالم جسمانی به عنوان سایه یا جهان مجازی سخن می‌گوید نه برای بی ارزش نمودن انسان و جهان خاکی است بلکه او در نظر دارد به آدمیان بیاموزد که بدون رسیدن به حقایق ازلی و ابدی (جهان ایده‌ها) و بدون "دانایی" که در فرا رشد دیالکتیکی اندیشه حاصل می‌گردد، انسان توانایی رسیدن به سعادت دنیابی ندارد. اما برای فلوطین هدف از عروج و متعالی شدن، رسیدن به سعادت در این دنیا نیست، بلکه او معتقد است پس از عروج، انسان به هدف نهایی خویش رسیده است و دیگر هیچ چیز برای او ارزش ندارد.

« هرچه پیشتر مایه‌ی شادمانیش بود، اعم از فرمانروایی و قدرت و ثروت و زیبایی و علم، از چشمش افتاده است... و اگر هرچه در پیرامونش است نابود شود شادمان‌تر می‌گردد، زیرا نابودی همه چیز سبب می‌شود که او بتواند کاملاً تنها در نزد "او" بماند...»<sup>۱</sup> فلوطین در بازگویی تجربه‌های عرفانی خویش و بازگشت از عالم معنا می‌گوید، هنگامی که دوباره به عالم جسمانی باز می‌گردم دچار بعد و فاصله و دوری می‌شوم. او معتقد است پس از بازگشت از تعالی، دوباره به فراموشی و درگیری این جهانی گرفتار می‌شویم.<sup>2</sup> بدین سان، اوج و عروج، روح انسان را دگرگون نمی‌کند، به همین دلیل باید در تعالی باقی ماند و دیگر به زمین و زندگی این جهانی توجهی نداشت. « بنابر این تعجب ندارد که در حالی که مقصود افلاطون از فلسفه آبادی دنیا و آزادی آدمی و سعادت جامعه است، حکیم نو افلاطونی نه تنها کوچک ترین اعتنایی به نیک بختی جامعه و آبادی دنیا نداشته باشد بلکه ویرانی و نابودی این دنیا را مایه‌ی سعادت خود بداند.»<sup>3</sup>

### نفي فردیت

فلوطین چنان بر "تعالی"، عروج، ترک زمین و یگانگی با مبدأ هستی اهمیت می‌دهد که درون مایه‌ی زندگی این جهانی چیزی جز دوری گزیدن از آن و در نتیجه وصل و اتحاد با

<sup>1</sup> فلوطین، دوره آثار، ص 1031 - 1

<sup>2</sup> همان (۹۹.۶) - 2

<sup>3</sup> همان، ص 28 - 3

منشأ هستی معنا نمی‌دهد. به همین دلیل است که اندیشه‌ی فلسفی فلوطین با نوعی عرفان در آمیخته است که در آن فردیت به کلی نفی می‌شود. نفی فردیت در اندیشه‌ی فلوطین باعث می‌شود که او به تمام جلوه‌های زمینی و این جهانی بی توجه باشد. ورود روح ابدی در این زندگی تنها یکی از نقش‌هایی است که روح باید بازی کند. اگر این زندگی را به بدی بگذراند هنوز این امکان برایش باقی است که در زندگی تازه‌ای که پس از مرگ آغاز خواهد خود را پاک کند. «مرگ تنها سبب تغییر صحنه است.»<sup>1</sup> روح چون در حال تغییر نقش در مراحل حلول به کالبدهای گوناگون است زندگی و مرگ جنبه‌ی جدیت خود را از دست می‌دهد و در نتیجه وقتی واقعیت هستی این جهانی ما و نیز مرگ، چنان بی اهمیت می‌شوند، اوضاع و احوال و پیش آمد‌های خاص مانند درد جسمانی، رنج‌های روحی و از دست رفتن شرایط زندگی و نیز مرگ عزیزان کاملاً بی اهمیت و ناچیز می‌گردند. او خود معتقد است « فقط مردمان نادان این جهان را جدی می‌گیرند.»<sup>2</sup> بدین ترتیب تمام وضعیت‌های سامانی، به تعبیر یاسپرس<sup>3</sup> مانند تجربه‌ی رنج، شادی، مرگ، عشق، بیماری و... که می‌تواند انسان را به تعالی روحی برساند و از او فردی دارای هستی واقعی و منفرد بسازد فاقد اهمیت می‌شود، زیرا این گونه وضعیت‌ها از بنیاد حل شده‌اند و اساساً احساس نمی‌شوند. در نتیجه‌ی این طرز تفکر بنیادی فلوطین، فرد، بی اهمیت می‌شود. زیرا در اندیشه‌ی او کل، مقدم بر فرد است.<sup>4</sup> « بدین جهت است که برای فلوطین هیچ چیز جدی نیست جز پاکی روح، وابن پاکی روح هم درونی است که هیچ گونه سرو کاری با این جهان ندارد، و در بی خودی و خلسه‌ی غیر قابل ابلاغ تحقیق می‌یابد.»<sup>5</sup> چون فرد اهمیت ندارد، عشق‌ها و زیبایی‌های این جهانی نیز فاقد اهمیت می‌گردند، از این رو او هر گونه تجلی جوهر تاریخی فرد و جامعه‌اش را رد می‌کند و متعاقب این دیدگاه، هیچ علاقه‌ای به شناختن پدر و مادر و نیز اصل و تبار خویش ندارد و در این باره سخنی به میان نمی‌آورد. او

1 - یاسپرس، فلوطین، ص 131

2 - همان

3 - نک به: نقیب‌زاده، درآمدی به فلسفه، ص 263

4 - یاسپرس، ص 133

5 - همان، ص 134

از زناشویی و عشق ورزی اجتناب می‌ورزد، زیرا در آسمان زناشویی نیست. او به نقش و هستی خود در جامعه و دولت اعتنایی ندارد و به زندگی اجتماعی و سیاسی بھایی نمی‌دهد.<sup>۱</sup>

## برتر از هستی چگونه آفریننده است؟

فلوطین در نظام آفرینش از مفهوم "فیض"<sup>2</sup> بهره می‌گیرد. زیرا در جریان فیض، سریان خود به خودی و بالضروره بدون عنصر اراده و آگاهی مورد نظر است. هر چند او خود، این مفهوم را به طور عینی بیان نمی‌کند و تنها از پیدایی همه چیز از احد که کمالی است در خود بسته و تغییر ناپذیر، سخن می‌گوید و برای بیان پیدایش هستی تنها به تمثیل متولسل می‌شود. احد که در نزد فلوطین خدا و خاستگاه و مبدأ همه ی چیزها یا به تعبیر فلوطین، نیروی پدید آورنده ی همه ی چیزهاست<sup>3</sup>، از سرشاری و پری لبریز می‌گردد و عالم و باشندگان چیزی جز فیضان این منشأ هستی بخش نیستند. ذات نخستین در جریان فیض چیزی از دست نمی‌دهد زیرا هم چون علت در معلول متجلی نمی‌شود او تنها لبریز می‌شود و فیضان می‌یابد بی آن که ذره‌ای از سرشاری او کاسته شود.

« واحد (احد) در حال سکون کامل است و به سوی آن چه پس از او می‌شود نمی‌نگرد. اگر آن چه پس از او می‌شود، نمی‌شد برای او اهمیتی نداشت. همیشه در خویشتن می‌ماند بی‌آن که تقسیم شود، چیزی از دست نداده است و به چیزی نیاز ندارد. ولی آن چه شده است روی در او می‌آورد و او را می‌نگرد و از او آکیده می‌شود.»<sup>4</sup> بدین سان نزد فلسطین مفهوم "آفرینش" در جوهر "فیضان" معنا می‌یابد و در هستی شناسی فلسطین، هستی عالم به گونه‌ای از لی و ابدی با فیضان از مبدأ هستی و صدور بالضروره از او ایجاد گردیده و نیروی آن به تمامی در عالم ساری و جاری می‌گردد. در فرایند صدور، نخستین صادر از احد، خرد/نوس، و دومین

- 1 همان، ص 135

## 2 - Emanation

3 - دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۹، ص ۵۹۵  
 4 - پاسپورت، فلسطین، ص ۳۹

صادر، نفس / روح است. خرد را باید تصویر "او" بنامیم. احد تنها، روی در خود دارد و خود را می‌نگرد و خرد همانا این "نگریستان" احد به خویشتن است.<sup>1</sup> خرد نخستین پدیده است، ولی این پدید آمدن نه به جهت خواست احد، بلکه به گونه‌ای ضروری رخ می‌نماید و اگر از "پدید آمدن" سخن گفته می‌شود جهت روشن شدن رابطه‌ی علت و معلولی است. بدین معنا که یکی نخستین است و دیگری دوم، و این تقدم و تأخیر نه به لحاظ زمانی بلکه به لحاظ رتبه و مقام یا به عبارتی ترتیب منطقی است.<sup>2</sup> «آن چه پس از واحد می‌آید، نتیجه‌ای است ناخواسته. آنان که می‌گویند زمانی آفریننده اش تصمیم گرفت که آن را پدید آورد در اشتباہند. تصویر تا زمانی هست که صورت اصلی هست.»<sup>3</sup> بدین سان نظریه‌ی آفرینش که با ابتناء بر اراده و تصمیم صورت می‌پذیرد در اندیشه‌ی فلوطین راه ندارد. آفرینش حقیقی توسط خرد رخ می‌دهد، که علت و آفریننده‌ی جهان و کثترت است.<sup>4</sup> «در سخنان فلوطین جهان نه به دست " صانع" افالاطون به تقلید از ایده‌ها از ماده ساخته شده است، نه توسط خدای کتاب مقدس از هیچ آفریده شده و نه به سبب تحول هستی بالقوه بدان سان که ارسسطو معتقد است.»<sup>5</sup>

ولی خرد چگونه از احد پدید می آید، و چگونه باید تصورش کرد؟ «فلوطین از تمثیل نور بهره می گیرد. نور بدون هیچ زحمتی در تاریکی می درخشد و از خودش جوی روشنایی ایجاد می کند، رفته رفته هر چه از منبع نور فاصله ایجاد شود، نور ضعیفتر می گردد و سرانجام در تاریکی محض گم می شود. هم چنین فعل احد یا نیک هر چه از منبع نیک فاصله بگیرد بیشتر و بیشتر از منشأ جدا می افتد و بیشتر و بیشتر ناکامل می گردد و در نهایت ناگهان درون تاریکی فرو می رود و به خد خود یعنی شر یا ماده تبدیل می شود.»<sup>۶</sup> فلوطین می آموزد که احد در ایجاد خرد، هیچ گونه در گیر نیست، اما گاه به گونه ای سخن می گوید که به نظر می رسد از دیدگاه او

1 - فلوطین، دوره آثار، ص 670

668 - همان، ص 2

21 همان، ص - 3

671 همان، ص - 4

پاسپرس، ص 21 - 5

S. S. W.

خرد نتیجه‌ی نوعی خود- انعکاسی احد است.<sup>1</sup> با خرد، هستی شکل می‌پذیرد، به همین دلیل احد فراتر از هستی و پدر "علت" است. خرد هستی است که همه‌ی هستی‌ها را در خود دارد ولی نه چنان که او مکانی برای آن‌ها باشد بلکه بدین سان او خود خویش را دارد و با هستی یکی است.<sup>2</sup> خرد، نگرش احد به خویشنست است، تصویر یا آینه‌ی خویش است، خرد در نتیجه‌ی تحول احد پدید نمی‌آید بلکه از خود خرد پدید می‌آید. «خرد در حال اندیشیدن در آغاز یکی است ولی هم چنان نمی‌ماند بلکه بی آن که خود دریابد خواب آلود می‌گردد و کثرت می‌یابد.

<sup>3</sup> خرد گسترش می پاید چون می خواهد به همه چیز دست پیابد.»

"روان/نفس" صادر دوم در سلسله مراتب هستی است. همان گونه که خرد آینه و تصویر احده است، روان نیز تصویر خرد است. «چون "نخستین" کامل و پر است... تقریباً می‌توان گفت لبریز شد و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد. این چیز دیگر... روی در" او "آورد و از او" آبستن شد، و این خرد است... خرد که تصویری از واحد است از واحد تقلید می‌کند، یعنی چون پر است لبریز می‌شود و آن چه از طریق این فیضان پدید می‌آید تصویری است از او، همان گونه که او خود تصویر واحد است. این نیروی اثر بخش که از خرد صادر می‌شود روح/روان است.<sup>4</sup> در فرایند صدور، طبیعت نیز از روان هستی می‌یابد. «همان گونه که اندیشه‌ای که با زبان بیان می‌شود تصویراندیشه‌ای است که در روان جای دارد، روان نیز اندیشه‌ی به زبان آمده‌ی خرد است، و نیروی زندگی است که از خرد می‌تروسد برای این که چیزی دیگر هستی بیابد.<sup>5</sup> و این چیز دیگر طبیعت است. بدین سان طبیعت نیز تصویر روان است. طبیعت یا جهان محسوس از آن روی که تصویر روان و عالم برین است نیک و زیبا است ولی از جهت دیگر به دلیل آمیختگی با ماده که علت شر و بدی است، عنصری از بدی و زشتی نیز در آن

1 - Encyclopedia of Philosophy..., p 635

2 - دائرة المعارف، ج ٩، ص 596

- 3 - یاسپرس، فلوطین، ص 24

- 4 فلسطین، دوره آثار، (۶,۲,۵)

(3,1,5) همان - 5

راه می‌یابد. ماده آن چنان بد است که هنگامی که روان با آن در می‌آمیزد بد می‌گردد. «... ماده هرچیزی را که می‌رباید و به تملک خود در می‌آورده، فاسد می‌کند.»<sup>1</sup> عالم جسمانی از دیدگاه فلوطین، همانند افلاطون عالم مجازی است و حقیقت همان صورتی است که در پشت این ظاهر نهفته است. «بدن‌ها و اجسام خیال هستند، همان گونه که یک تصویر در آینه ظاهر می‌شود، و حقایق پشت آن‌ها صور هستند.»<sup>2</sup> ماده همواره با صورت همراه است و بدین سان شر که از ماده پدید می‌آید هرگز قادر نخواهد بود به گونه‌ای آشکار و عربیان روی بنماید. «.. شر هنگامی که روی می‌نماید با بند‌هایی زیبا بسته شده و در زیر آن‌ها پنهان گردیده است هم چون زندانی که زنجیر زرین بر پای داشته باشد، و از این جهت چنین روی می‌نماید تا چشم خدایان بر پیکر برخene اش نیفتند، و آدمیان نیز مجبور نشوند همیشه بدی را ببینند و هنگامی هم که آن را می‌بینند در عین حال تصویر ضعیفی از زیبایی پیش چشم داشته باشند و به یاد زیبایی بیفتند.»<sup>3</sup>

### مفهوم "ارتباط" در نگرش دینی - عرفانی

چنان که ملاحظه شد در نظریه‌ی آفرینش یا به عبارتی نظریه‌ی فیض، فلوطین با ابتناء به تدابیر فلسفی در تنظیم هستی شناختی خویش، به راستی از قلمرو عرفان فاصله می‌گیرد. "برتر از هستی" یا "احد" به صورت فیضان، آفریننده تلقی می‌شود. در الهیات تنزیه‌ی فلوطین "برتر از هستی" چنان متعالی فرض می‌شود که امکان هر گونه رابطه‌ای با او غیر ممکن می‌نماید. در قیاس با این نحوه از هستی شناختی فلسفی، رویکرد دینی - عرفانی که عموماً به شیوه‌ی اسطوره‌ای بیان می‌شود، خودنمایی می‌کند. رویکرد دینی به مفهوم آفرینش و گذار از پرستش خدایان بسیار به خدای یگانه، از دیدگاه تاریخی، نخست در میان قوم یهود رخ نمود و نکته‌ی

1 - همان (3.8.1)

2 - The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, A.H.Armstrong (ed), Cambridge 1967, p 15

3 - فلوطین، دوره آثار، (15.8.1)

محوری در این نوع رویکرد آفرینش "آدم" است. به طور کلی خدای ادیان ابراهیمی، خدای زنده و حاضری است که بر طبق ارادهٔ خویش به آفرینش عالم و آدم دست می‌زند و وحی از نشانه‌های این خدای زنده و حاضر است و در مفهوم وحی، عنصر ارتباط حلقه‌ی پیوند خدا با آدمی است. در عهد عتیق به دو بیان از آفرینش سخن رفته است، یک بار در باب اول سفر پیدایش و بار دیگر در باب‌های دوم تا پنجم آن.

«آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرنده‌گان آسمان و بهائیم و بر تمامی زمین و همه‌ی حشراتی که بر زمین می‌خنند، حکومت نماید. پس خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید و ایشان را نر و ماده آفرید. و خدا ایشان را برکت داد، و خدا بدیشان گفت بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط نمایید.»<sup>1</sup> در باب‌های دوم تا پنجم داستان آفرینش آدم، به طور تفصیل و با جزئیات بیان می‌شود و این جزئیات را می‌توان در روایات مسیحی و اسلامی نیز مشاهده نمود و در این بخش، دربارهٔ آدم و حوا، باغ عدن، درخت ممنوع، اغوای حوا و خوردن از میوهٔ آن درخت (گناه نخستین)، رانده شدن از باغ بهشت، زندگی بر روی زمین، زناشویی و آوردن فرزندان و جز آن، سخن گفته شده است.<sup>2</sup>

پس از پیدایش آسمان‌ها و زمین، خداوند آدم را خلق کرد تا بر روی زمین کار کند. آفرینش آدم از خاک زمین بود، و خداوند در بینی او روح حیات دمید، و از نفخهٔ الهی آدم نفس زنده شد.<sup>3</sup> در روایت یهودی از مقولهٔ آفرینش، خداوند مستقیماً با آدم در تماس و گفتگو است، او به آدم فرمان می‌دهد که از درخت معرفت نیک و بد نخورد و برای بیرون آمدن او از تنها‌ی حوا را از دندھی چپ او می‌آفریند. و در نهایت حوا با وسوسهٔ مار از میوهٔ درخت ممنوعه می‌خورد و به آدم نیز می‌خوراند.<sup>4</sup> در روایت دین یهود انسان اشرف مخلوقات به شمار می‌آید آن چنان که فرشتگان درگاه ایزدی جملگی بر او نماز می‌گزارند و خداوند از روح خود در کالبد زمین و

- 1 - دائره المعارف اسلامی، جلد ۱، ص 172

- 2 - همان

- 3 - همان

- 4 - همان

خاکی آدم می دمد، روایتی که در ادیان دیگر چون مسیحیت و اسلام نیز باز تافته می‌شود.<sup>1</sup> روایت مسیحی از داستان آفرینش به طور کلی همان مطالبی است که در سفر پیدایش بیان شده است. هر چند با تکیه بر گناه ازلی آدم در مسیحیت، تجربه‌ی دینی شکل تازه‌ای می‌باید. در مسیحیت نوع انسان به ذات گناهکار به شمار می‌آید و مسأله‌ی تقسیم عالم به روحانی و جسمانی و نیز داستان هبوط تکمیل می‌گردد.<sup>2</sup> موضوع آفرینش و آدم در دین اسلام، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از دیدگاه اسلام، آدم نخستین پیامبر است. در قرآن کریم 25 بار نام آدم آمده است. داستان آفرینش آدم در 6 سوره از قرآن کریم از جمله: بقره، اعراف، حجر، اسراء، طه، و ص آمده است.<sup>3</sup> در قرآن کریم درباره‌ی رابطه‌ی انسان و خدا بسیار سخن آمده و نیز اشاره‌هایی به رحمت خداوند و نیز لطف و مهربانی خدا نسبت به انسان شده است که بدین سان هم جایگاه و منزلت برین انسان را می‌نماید و هم بر مفهوم ارتباط تکیه می‌کند. خدای دینی همان گونه که گفته شد خدای حی و حاضر است، خدایی که بر انسان و حی می‌کند با او سخن می‌گوید، بر او خشم می‌گیرد و او را می‌بخشاید. او ناظر اعمال انسان است و بر خواستها، امیال، گناه و بی گناهی او شاهد است و آگاه. این ارتباط میان خدا و اشرف مخلوقات او یعنی انسان به تأویل و تعبیر عارفانه و نیز عاشقانه میان خالق و مخلوق انجامیده است. تأویلی که سرچشمه‌ی تمام ادبیات عاشقانه‌ی عرفانی در زبان فارسی است. زمینه‌ی پیدایش مشرب عرفان ذوقی، در واقع چند قرن پیش از پیدایش عرفان نظری که مبتنی بر اندیشه‌ی فلسفی است، از قرن دوم هجری فراهم شده است یعنی دو قرن پیش از جا افتادن فلسفه‌ی یونانی در جهان اسلامی و سه-چهار قرن پیش از پیدایش عرفان نظری با قالب نو افلاطونی.<sup>4</sup> اما خوانش حکیمانه در نیمه‌ی دوم سده‌ی ششم هجری به گونه‌ای حکمت ذوقی به سبک شیخ شهاب الدین سهروردی با قالب‌های فکر متافیزیک فلسفی را بنیان نهاد. هر چند سهروردی راه تأله و

- 1 - آشوری، عرفان و رندی...، ص 60

- 2 - همان، ص 61

- 3 - همان، ص 63

- 4 - راستگو، سید محمد، عرفان در غزل فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی، 1383، ص 47

حکمت مبتنی بر کشف و شهود را برترین طریق می دانست اما متأله بی نیاز از معرفت فلسفی نبود. حکمت اشراق بر دو پایه‌ی ذوق و استدلال یعنی تجربه‌ی عرفانی و تفکر منطقی استوار است. کلید فهم این حکمت، خودشناسی و معرفت نفس است.<sup>1</sup> «حکیم اشراقی بر آنست که از طریق مجاهده و تزکیه و عروج از تنگنای ظلمت به گستره‌ی نور و با رفتن به آن سوی حوزه‌ی درک بخشی و منطقی، به شناسایی بی واسطه‌یی که شک ناپذیر است و از پای چوبین استدلال بی نیاز، دست یابد. با این که معیار شناخت حقایق برهان است ولی تکیه بر استدلال و مبانی منطقی کافی نیست بلکه علم تجربی اتصالی شهودی لازم است تا انسان حکیم محسوب شود.<sup>2</sup>» نگرش صوفیانه از متن کلام الهی، می خواهد با کشف زبان رمز و باطن کلام به عالم اسرار پی ببرد و آن چه را بر اهل ظاهر پنهان است، کشف نماید. به همین دلیل است که صوفیان شیدای خدا برای کشف معنای باطنی روایت قرآنی به زبان پرشور دراماتیک و شاعرانه متوصل می شوند. آنان به واسطه‌ی ایمان قلبی نه استدلال عقلی به حقیقت می‌رسند. مکتب ذوقی و عرفانی شرقی از بنیاد، ضد فلسفی و ضد اندیشه‌ی استدلالی است بر همین اساس، به واسطه‌ی ایمان و تجربه‌ی قلبی و باطنی به شناخت خداوند می‌پردازد و عنصر اصلی این شناخت "عشق" و "ارتباط" است. در عرفان شاعرانه میان عالم معنا و شهود فاصله‌ای نیست. «در هر آن با حضور قلب می‌توان از عالم شهادت به عالم غیب رفت و بازگشت.<sup>3</sup>» این نوع نگرش بعدها در اندیشه‌ی فیلسوف بزرگ مارتین هیدگر در رابطه‌ی انسان و وجود متباور می‌شود، یعنی به ارتباط بی میانجی انسان با وجود و رابطه‌ی پیش اندیشی که انسان با خود وجود دارد.<sup>4</sup> اما در مکتب غربی عرفان اسلامی درک مفهوم آفرینش در قالب از پیش ساخته‌ی فلسفه‌ی نوافلاطونی صورت می‌پذیرد و ابن عربی نماینده‌ی این نوع رویکرد است. این مکتب به شرح و بسط مقوله‌ی آفرینش به واسطه‌ی استدلال عقلی و شرح علمی می‌پردازد.

- 1 - شهروردی، حکمت الاشراق، ترجمه دکتر جعفر سجادی، تهران، 1361، ص 13

- 2 - موحد، صمد، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق، انتشارات طهوری، چاپ دوم، 1384، ص 15

- 3 - آشوری، عرفان ورندي...، ص 146

4 - See: Jean Gonin, Introduction to Philosophical Hermeneutics (Yale University press 1994), p. 91ff.)

«بین بزرخ نزولی و صعودی فرق است. وجود از عقل شروع می نماید و مراتب عقول را پیموده به وجود بزرخی می رسد، بعد از طی مراتب و مراحل بزرخی به عالم ماده می رسد. این سیر را قوس نزولی نامیدهند و چون منتهای حقایق حق است وجود به جذبه‌ی ربوبی از هیولی شروع نموده بعد از طی مراتب نباتی و قطع منازل و مراحل حیوانی به مقام خیال و بزرخ می رسد و بزرخ راه و طریق سفر به عالم عقل و فناء فی الله است.»<sup>۱</sup> در طریق عرفانی ابن عربی که متأثر از اندیشه‌ی فلسطین و مبتنی بر نظریه‌ی فیض و تجلی است و در راستای فلسفه‌ی نو افلاطونی گام بر می دارد عنصر عرفانی و شاعرانه مشاهده نمی شود و آن چه در این نوع رویکرد آشکارا چهره می نماید، همانا تبیین فلسفی از منشاً هستی است. در رویکرد عرفانی شاعران و ادبیان به آیات قرآن به ویژه در مبحث آفرینش، گاه جنبه‌ی عرفان ذوقی و شاعرانه بدون توصل به جنبه‌های فلسفی و متافیزیکی به چشم می خورد و گاه جنبه‌ای استدلالی که مبتنی بر چشم انداز فلسفی اندیشه‌ی یونانی مآبی است. مولانا و حافظ به ویژه، به دسته‌ی نخست تعلق دارند. چگونگی رویکرد عرفان ذوقی به مقوله‌ی هستی و منشاً هستی به شیوه‌ای شاعرانه و فراغلی است و نه با تبیین مبتنی بر استدلال سرو کار دارد و نه در بند گریز از تناقض گویی است، و تنها عنصر ارتیاط بی‌واسطه به سبک شاعرانه آن‌ها را در بیان احساس پاری می نماید.<sup>۲</sup>

نتحه

راه فلسفه، از دیدگاه فلسطین، شهود درونی و اندیشیدن دیالکتیکی با بهره از مفهوم‌های نابجهت پاک ساختن روان است. معنا و فایده‌ی فلسفه عروج روان به سوی احد است نه شناختن هستی و جهان. روان در حال شناختن عروج می‌یابد و فقدان شناسایی او را به عالم جسمانی و ماده فرو می‌اندازد. روان می‌تواند به یاری فلسفه از این جهان بگریزد زیرا فلسفه، هم شناسایی مبتنی بر تفکر است و هم عروج روان به مقام اصلی خود و به سوی احد.

<sup>1</sup> - آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمهٔ قیری بر فصوص الحکم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم، 1380، ص 513

<sup>2</sup> - ابراهیم دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، جلد اول، انتشارات طرح نو، ص 39

در نتیجه برای فلوطین، هدف فلسفه، شناسایی جهت عروج و ماندن در تعالی است.

شناسایی پیمودن راه جهت زندگانی شایسته و در خور انسانی، نیست. این چنین است که آمیزش فلسفه و عرفان را نزد فلوطین می‌باییم. رویکرد عرفانی فلوطین به فلسفه، باعث گردیده تا جنبه‌های عرفانی اندیشه‌ی او بر اندیشه‌ی عارفان مشرق زمین بیش از جنبه‌ی فلسفی اندیشه‌اش منشأ اثر گردد.

در اندیشه‌ی فلوطین همان گونه که عالم بالضروره از منشأ فیض صادر می‌شود، باشندگانی که عنصر عقلانی در آن‌ها وجود دارد نیز، بالضروره به دلیل وجود عنصر روحانی، به سوی عالم بالا نظر دارند و بازی این جهانی یکی از بازی‌های روح است. در این نحوه از تفکر هیچ گونه شور و شوق عارفانه دیده نمی‌شود و روح آدمی بدون شور عاشقانه و ذوقی، ناگزیر است به اصل خویش بازگردد. فلوطین معتقد است ما در جهان راهی جز راه عروج روان شناسنده نداریم فلسفه‌ی ماوراء طبیعی فلوطین در آن واحد هم شناسایی مبتنی بر اندیشیدن است و هم عروج روان.

با وجود عناصر عرفانی در اندیشه‌ی فلسفی فلوطین، عنصر "ارتباط" میان منشأ هستی و آدمیان نادیده انگاشته شده است. خدای فلوطین، به نظر می‌رسد بیشتر خدایی فلسفی باشد تا خدایی که در اندیشه‌ی عارفان شرقی به چشم می‌خورد. خدای فلسفی، خدای قدسی نیست، هر قدر نیز متعالی. اندیشه‌ی فلسفی فلوطین هر اندازه واجد عناصر عرفانی باشد، نمی‌تواند مفهوم "ارتباط" را حفظ نماید. به کارگیری مفهوم "برتر از هستی" و نیز پیراستن احده از هر گونه ویژگی آشنای انسانی همانند، اندیشه، عشق، آگاهی، عنایت و بخشش او را به مفهومی ناشناس، بیگانه و بی‌نهایت دور بدل می‌سازد که تنها باید با او یگانه شد و در آن ماند. در این نوع نگرش و رویکرد، تعالی و فاصله آن چنان آشکار است که حتی مفهوم "عشق" را که در ارتباطی دو سویه و در تعامل با یکدیگر شکل می‌گیرد نیز به چالش می‌کشد. احده سرد و خاموش فلوطین که خارج از هستی و حتی فاقد خود آگاهی است، انسان را از ارتباط معنوی و عشق تهی می‌کند.

او نیز همانند افلاطون از عشق سخن می‌گوید و خاستگاه این عشق به شناسایی همانند او، وجود عنصر روحانی در ما است که مارا به سوی اصل خویش و شناخت احده و یگانگی با او فرا می‌خواند، عشقی که منشأ آن را شاید بتوان در واژه‌ی "فلوسوفیا" جستجو کرد، نه عشق با ماهیت عرفانی و شاعرانه که اساساً در "ارتباط" شکل می‌گیرد، و در این نگرش رویکرد انسان به خداوند، رویکردی فلسفی است. و تنها فیلسوف است که می‌تواند به حقیقت دست یابد زیرا تنها اوست که عاشق حقیقت (فلوسوفیا) به دنیا آمده است. با این حال جهت نظره‌ی آن حقیقت ازلی و ابدی و یگانه شدن با آن باید از مرتبه‌ی خرد گذر کرد. مرتبه‌ی خرد از دیدگاه فلوطین مرتبه‌ی علم است و مرتبه‌ی علم مرتبه‌ی دویی است. برای رسیدن به احده و یگانه شدن با آن، باید که از تمام پیوندها گستاخ، حتی پیوند ووابستگی به خرد. در این هنگام است که کمال وصال تحقق می‌یابد. اما، گذر از خرد و به کارگیری مفهوم "دیدار" هر چند به اندیشه‌ی فلسفی فلوطین، جهتی عرفانی می‌بخشد، با این همه به دلیل فقدان مفهوم "ارتباط" خدای او به خدایی خاموش بدل می‌شود. در اندیشه‌ی عرفان شرقی و اعتقاد به خدایی قدسی، خداوند حضوری بی‌میانجی موجودات واسطه، در قلب و زندگی عارف دارد. حضور و رابطه‌ای که به طور مطلق در اندیشه‌ی فیلسوفان، از جمله فلوطین نمی‌توان یافت. زیرا فلوطین نیز همانند افلاطون و ارسسطو از علت نخستین عالم سخن می‌گوید نه از خدای قدسی. در فلسفه‌ی عرفانی فلوطین اثرب از "ایمان" به چشم نمی‌خورد و در واقع این هستی شناسی مبتنی بر خرد اوست که می‌خواهد خدا و انسان را به شیوه‌ای استدلالی تفسیر و تبیین کند. فلوطین تمام تلاش خود را به کار می‌بندد تا با وارد کردن مفهوم "برتر از هستی" جهت متعالی ساختن منشأ هستی او را از تمام جلوه‌های مادی و جسمانی و به طور کلی جان و قلمرو انسانی از جمله اندیشه و هستی بپیراید و او را هرچه بیشتر از دسترس آدمیان دور سازد و با این کار، او عرفان فلسفی یا به عبارتی فلسفه‌ی عرفانی غمگینی را بنا می‌نهد که فاقد هر گونه شور و شوق عارفانه و عاشقانه است. با این همه او چه بسیار در عالم عرفان شرقی منشأ اثر گردید. در به کارگیری

مفهوم "برتر از هستی" از سوی فلوطین جهت متعالی ساختن احتمالی توان به دو نتیجه‌ی کلی رسید: ۱- فقدان "ارتباط" دو سویه میان آدمیان با مبدأ و منشأ هستی و به تبع آن فقدان شور و شوق عاشقانه و برقراری یک نظام هستی مبتنی بر عقلانیت. ۲- طرد و نفی زمین و جهان جسمانی، و به تبع آن بی اعتباری و بی ارزشی انسان و تمام دغدغه‌ها و تعلقات این جهانی. با این همه فلسفه‌ی فلوطین با چنان پیچیدگی‌ها و تناظراتی آمیخته است که به آسانی نمی‌توان آن را تفسیر کرد و داوری و ارزیابی اندیشه‌های او به اختصار کاری است تقریباً ناممکن. برای بررسی و ارزیابی اندیشه‌های او در زمینه‌ی هستی شناسی که با نگرش عرفانی او آمیخته است می‌توان به مفهوم "آفرینش" در اندیشه‌ی عارفان شرقی و آثار عرفای ایرانی و قیاس آن با تفکر فلسفی و به ویژه فلسفه‌ی عرفانی فلوطین در این زمینه به تحقیق پرداخت.

كتابات

- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص الحكم، انتشارات دفتر

تبیغات اسلامی، چاپ پنجم 1380

- آشوری، داریوش، عرفان و رندی در شعر حافظ، نشر مرکز، چاپ هفتم 1386

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، جلد اول، انتشارات طرح نو 1370

- استیس، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم 1370

- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی 5

- افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم 1374

- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهري، انتشارات روزنه، چاپ دوم 1379

- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، انتشارات سمت

- پور جوادی، ناصرالله، درآمدی به فلسفه افلاطین، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم

10- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، انتشارات مرکز دائرة

المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم 1369

11- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۹، انتشارات مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ

دوم 1369

12- راستگو، سید محمد، عرفان در غزل فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی، 1383

13- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، انتشارات پرواز

14- سهروردی، حکمت اشراق، ترجمه دکتر جعفر سجادی، تهران، 1361

15- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی

16- فلوطین، اثولوجیا، ترجمه حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، 1378

17- کاپلستون، فردیک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، انتشارات

علمی و فرهنگی

18- موحد، صمد، نگاهی به سرچشمه های حکمت اشراق، انتشارات طهوری، چاپ دوم

1384

19- نقیب زاده، عبدالحسین، درآمدی به فلسفه، انتشارات طهوری

20- یاسپرس، کارل، فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، 1363

### فهرست منابع انگلیسی

1. Armstrong. A. H, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, 1967, Cambridge
2. Bussanich, John, Plotinus Metaphysics of The One, 2006, Cambridge University press

3. Encyclopedia of Philosophy, vol 7, 1934, 2nd ed, Donald M. Borchert, editor in chief, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, USA
4. Plotinus, The Six Enneads, translated by Stephen Mackenna and B.S. Page, written 250 A.G.E.
5. The Oxford Companion to Philosophy, 1995, Ted Hoderich ed, Oxford University press
6. Windelband, Wilhelm, A History of Philosophy, “God and The World”, 1901, Published by Macmillan, New York
7. Gonin, Jean, Philosophical Hermeneutics, 1994, Yale University press