



درآمدی به

فلسفۀ افلوطین

نصرت پور جوادی

کتاب درآمدی به فلسفه افلوپین با حسن سلیقه و از روی بصیرت نوشته شده و نویسنده از مقام تاریخی افلوپین به‌طور کلی و شأن و نفوذ او در فلسفه اسلامی خصوصاً آگاه بوده است. به این جهت این رساله در میان رسالات مفرده‌ای که تاکنون، اعم از تألیف یا ترجمه، منتشر شده است وضع ممتازی دارد...

ما هنوز در بسیاری از مسائل فلسفه دوره اسلامی مثل صدور کثرت از وحدت و نحوه رجوع موجودات به اصل خود و ربط حادث به قدیم و نحوه حصول علم و اتحاد عاقل و معقول و... می‌توانیم به کتاب افلوپین رجوع کنیم و رجوع می‌کنیم...

مطالعه کتاب درآمدی به فلسفه افلوپین مرا واداشت که آن‌را با آثار نظیر و مشابه آن مقایسه کنم. البته دریاب افلوپین و تأثیری که در فلسفه اسلامی داشته است باید تحقیقات جدی شود. اما دکتر پورجوادی قدم مقدماتی مهمی برداشته است و خوانندگان و مخصوصاً دانشجویان فلسفه از خواندن این کتاب فوائد بسیار خواهند برد.

دکتر رضا داوری

درآمدی به

فلسفه افلوطین

نصرت‌الله پورجوادی



درآمدی به فلسفه افلوپین

نصرالله پورجوادی

انتشارات انجمن فلسفه ایران، چاپ اول ۱۳۵۸

مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم ۱۳۶۴

مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم ۱۳۷۸ (با تجدیدنظر)

تعداد ۲۵۰۰

حروفچین: فرزانه شریفی

چاپ و صحافی: محمد

حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

پورجوادی، نصرالله، ۱۳۲۲ -

درآمدی به فلسفه افلوپین / تألیف نصرالله پورجوادی. - [ویرایش ۳]. -

تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.

۱۳۵ ص. - (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۹۶۳. فلسفه؛ ۳۷)

ISBN 964-01-0963-0

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. [۱۲۷] - ۱۳۵.

چاپ سوم.

۱. فلوپین، ۲۲۰۲ - ۲۲۷۰ Plotinus - نقد و تفسیر. ۲. نوافلاطون‌گرایی.

الف. مرکز نشر دانشگاهی. ب. عنوان.

۱۸۶/۲

B۶۹۳/پ۹۵۲

۱۳۷۸

۲۳۱۲۲ - ۷۸م

کتابخانه ملی ایران

فهرست

صفحه	عنوان
پنج	پیشگفتار
۱	فصل اول: افلوطین و فلسفه نوافلاطونی
۱	۱. سوانح زندگی و آثار
۱۰	۲. فلسفه نوافلاطونی
۱۳	۳. عرفان و دین
۱۷	فصل دوم: احد و عقل
۱۷	۱. احد
۲۴	۲. عقل کلّی
۳۳	۳. علم احد
۳۷	فصل سوم: نفس و طبیعت
۳۸	۱. صدور نفس
۴۰	۲. طبیعت و نفس

۴۱	۳. گستاخی نفس
۴۳	۴. زمان و ابدیت
۴۵	۵. عالم مادی و مسأله شرّ
۴۹	۶. نظر طبیعت
۵۳	فصل چهارم: بازگشت نفس
۵۳	۱. هبوط نفس
۵۹	۲. هدایت نفس
۶۲	۳. طبقات نفوس
۶۵	۴. دیالکتیک
۷۰	۵. زیبایی
۷۸	۶. تکلیف انسان: ترکیه نفس
۸۴	۷. کمال وصال
۸۷	فصل پنجم: پس از افلوطین
۸۸	۱. شاگردان و پیروان افلوطین
۹۴	۲. افلوطین در مسیحیت
۹۸	۳. افلوطین در اسلام
۱۱۱	کتابنامه
۱۱۱	۱. کتابها و مقالات و رساله‌های فارسی درباره افلوطین
۱۱۷	۲. کتابهای عمومی و مراجع فارسی و عربی
۱۱۸	۳. آثار اروپایی
۱۲۱	فهرست راهنما
۱۲۶	فهرست اعلام و لغات اروپایی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار

افلوپین یکی از بزرگترین فیلسوفان غرب و فلسفه او یکی از مهمترین مکتبهای فلسفی است. وی آخرین فیلسوف بزرگ یونانی بود و با وجود این که خود متأثر از تعالیم فیلسوفان پیشین، به خصوص افلاطون و ارسطو، بود، صاحب مکتبی خاص بود که بعدها به نام فلسفه نوافلاطونی مشهور شد. تعالیم او که هم در فلسفه اروپائی و مسیحی و هم در فلسفه اسلامی تأثیر گذاشته در کتاب نسبتاً بزرگی به نام انتادها (رسائل نه گانه) ضبط گردیده است.

کتاب حاضر تحقیق مختصری است که نگارنده بیش از بیست سال پیش به منظور معرفی افکار این فیلسوف تألیف کرده و نخستین بار نیز در سال ۱۳۵۸ منتشر کرده است. چاپ دوم آن، با تجدید نظر و بسط پاره‌ای از مسائل و معرفی مباحث دیگر، در سال ۱۳۶۴ انجام گرفت. هم‌اکنون که، پس از چهارده سال، سومین بار منتشر می‌شود، فرق عمده‌ای با چاپ دوم نکرده است، الا این که در بعضی از قسمتها حذف و اضافاتی جزئی صورت گرفته و بعضی از عبارات نیز ویرایش شده است. یکی از تغییرات قابل

توجه در مورد لفظ 'دیالکتیک' است که من آن را به لفظ 'جدل'، که در چاپ اول و دوم به کار برده بودم، ترجیح داده‌ام.

در مورد نام «افلوطین» نیز این نکته را بگویم که بعضی از نویسندگان او را «فلوطين» می‌نامند ولی این دو اسم فرقی با هم ندارند. هر دو معرب «پلوتینوس» اند. و از آنجا که اسمهای «افلوطين» و «فلوطين» در قدیم رایج نبوده است، شاید بهتر بود که اصلاً ما هیچ‌یک از آنها را در فارسی به کار نمی‌بردیم و او را «پلوتینوس» می‌خواندیم، کاری که بعضی از مترجمان ما کرده‌اند و من هم افسوس می‌خورم که چرا از اول این کار را نکردم.

در فاصله چاپ اول و سوم این کتاب آثار دیگری درباره افلوطين به زبان فارسی ترجمه شده است. این آثار را سعی کرده‌ام حتی المقدور در «کتابنامه» ذکر کنم. یکی از آنها ترجمه انشادهای افلوطين است به قلم مرحوم محمدحسین لطفی تبریزی که در سال ۱۳۶۶ منتشر شد. این ترجمه براساس گام مهمی بود در معرفی آراء فلسفی افلوطين به فارسی. ولی متأسفانه این ترجمه خالی از اشکال نیست. یکی از اشکالات آن این است که مترجم همیشه از اصطلاحات رایج در سنت فلسفی ما استفاده نکرده است. مثلاً وی «پسوخته» را که در سنت فلسفی ما به آن نفس می‌گویند 'روح' ترجمه کرده است که درست نیست. روح لفظی است قرآنی که معمولاً عرفاً معادل چیزی که فلاسفه 'عقل' (=نوس) می‌گفتند به کار می‌بردند. جابه‌جا کردن این اصطلاحات موجب سردرگمی خوانندگانی می‌شود که با فلسفه اسلامی آشنایی دارند. در این کتاب من سعی کرده‌ام که از اصطلاحات شناخته شده و رایج فلسفی به زبان فارسی استفاده کنم.

در خاتمه از آقایان اساعیل سعادت و محمدسعید حنائی کاشانی که این کتاب را خواندند و پیشنهادهایی برای اصلاح آن به من نمودند تشکر می‌کنم.

ن.پ.

فصل اوّل

افلوپین و فلسفه نوافلاطونی

۱. سوانح زندگی و آثار

در میان فلاسفه یونان افلوپین یا پلوتینوس^۱ از جمله کسانی است که شرح احوال و پاره‌ای از سوانح حیات آنان کم و بیش بر ما معلوم است و درباره افلوپین این علم را ما مدیون تذکره‌ای هستیم که شاگرد او فرفورئوس^۲

1. Plotinus

۲. Porphyrios. فرفورئوس که معرّب پورفورئوس است نام یکی از فلاسفه یونانی است که در سال ۲۳۳ میلادی در فلسطین یا در صور متولد شد (و به همین دلیل او را فرفورئوس صوری خواندند). در سال ۲۶۴ به رم رفت و تا آخر عمر (سال ۳۰۴) همانجا ماند. وی یکی از شاگردان افلوپین بود و آثار او و همچنین کتاب بطلمیوس در موسیقی و کتاب قاطیغوریاس ارسطو را شرح کرد. کتاب ایساغوجی او که مدخل منطق است به عربی ترجمه شده و هم‌اکنون موجود است.

صوری تحت عنوان زندگانی افلوطین^۱ در سال ۳۰۱ میلادی در حدود سی سال پس از فوت استاد خود نوشته و آن را مقدمه آثار او قرار داده است. با آنکه این اثر در معرفی افلوطین بسیار مفید بوده و گاهی نویسنده آن در ترسیم سیای استاد خود و ذکر عادات و خلق و خوی او دقت نشان داده، مطالبی که در آن ذکر شده است بیشتر مربوط به دوران پختگی عمر افلوطین است نه اوایل آن. این نقصان ناشی از آن است که اولاً افلوطین از سخن گفتن درباره خود ابا داشته، چنانکه فرفورئوس می‌نویسد: «او هرگز به کسی چیزی درباره ماه یا روز تولد خود نگفت، چه غمی خواست برایش قربانی کنند یا جشن بگیرند، هرچند که خود در روزهای تولد افلاطون و سقراط قربانی می‌کرد و از دوستان پذیرایی می‌نمود.»^۲ ثانیاً فرفورئوس وقتی با افلوطین آشنا شد که هفت سال بیشتر به پایان عمر او نمانده بود. مع الوصف، یک مطلب هست که به شناخت سال ولادت او کمک می‌کند. افلوطین، بنا به گفته فرفورئوس، در بستر مرگ به پزشک خود اثوستوخئوس^۳ که از دوستان نزدیکش بود گفته بود که در آن هنگام شصت و شش سال از عمر او گذشته بوده است. وفات وی به سال ۲۷۰ میلادی اتفاق افتاد. پس تولد او در اواخر سال ۲۰۴ یا اوایل سال ۲۰۵ بوده است.

به دلایلی که ذکر شد، درباره زادگاه و والدین و نژاد افلوطین نیز اطلاع چندانی نداریم. پاره‌ای از مورخان معتقدند که وی در شهر لوکوپولیس^۴ در

۱. این تذکره بیش از متن نه گانه‌ها (انثادها) در چاپهای فرنگی آمده است. این اثر به قلم آقای اسماعیل سعادت به فارسی ترجمه شده است. رک. معارف، دوره اول، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۶۳، ص ۵۸-۲۵.

۲. زندگانی، ۲.

3. Eustochius

۴. Lycopolis بر ساحل غربی رود نیل است که امروزه به آن اسیوط یا سیوط می‌گویند و جلال‌الدین سیوطی بدانجا منسوب است.

مصر علیا چشم به جهان گشود. هر چند که بنا به گفته بعضی از محققان نام او (پلوتینوس) لاتینی بود، زبانش یونانی بود و برطبق فرهنگ یونانی تحصیل کرده و تربیت یافته بود.

درباره حوادث دوران کودکی افلوپین، شاگرد او فرفورئوس فقط یک واقعه برای ما نقل کرده است. وی از قول افلوپین می‌گوید که تا هشت سالگی حتی وقتی او را به مدرسه هم گذاشته بودند هنوز عادت داشت نزد دایه‌اش برود و پستانهای او را برهنه کرده آنها را بمکد. تا اینکه یک روز او را نکوهش کردند و او از عمل خود شرمسار شد و دست از آن کشید.^۱ ظاهراً افلوپین داستانهای دیگری نیز از دوران کودکی خود برای شاگردانش نقل کرده است، اما چرا فرفورئوس دقیقاً این یکی را انتخاب کرده است معلوم نیست. پس از ذکر این واقعه، نویسنده تذکره بیست سال را پشت سر گذاشته به شرح زندگانی فیلسوفانه افلوپین پرداخته است. از اینکه در این بیست سال بر افلوپین چه گذشته و علاقه او چه بوده و چگونه به فلسفه روی آورده است اطلاعی در دست نیست.

فرفورئوس در ادامه ذکر سوانح زندگی استاد می‌گوید که افلوپین در بیست و هفت سالگی به فلسفه علاقه‌مند شد و در سال ۲۳۲ میلادی برای فراگرفتن آن به اسکندریه رفت. همین موضوع خود دال بر توانگری خانواده اوست، چه عزیمت به اسکندریه و ادامه زندگی طلبگی در آنجا تا اندازه‌ای مستلزم بی‌نیازی افلوپین جوان از لحاظ مادی بوده است.

اسکندریه در زمانی که افلوپین بدانجا رفت یکی از مهمترین مراکز فرهنگی بود که در آن فلاسفه و متفکران بسیاری گرد آمده و حوزه‌های متعدد علمی تشکیل داده بودند. این شهر نه فقط مرکز فرهنگ یونانی بلکه محل برخورد فرهنگهای مختلف بخصوص فرهنگهای یونانی و شرقی بود.

علاوه بر فلاسفه و علما، پیروان و مبلغان ادیان گوناگون از جمله مسیحیان و یهودیان و مهرپرستان و گنوستیکها^۱ به تبلیغ و اشاعه معتقدات خود می پرداختند. ساحران و کیمیاگران و ستاره شناسان نیز در این شهر فعالیت داشتند. بنابراین اسکندریه برای پاسخ گویی به صاحبان سلیقه های مختلف آمادگی داشت.

چیزی که افلوطین می طلبید فلسفه بود. وی نخست در محضر برخی از معلمان فلسفه حاضر شد، ولی هیچ یک از ایشان را موافق ذوق و پاسخگوی طلب خویش نیافت، تا سرانجام در اواخر سال ۲۳۲ یا اوائل ۲۳۳ به دیدن آمونیوس ساکاس^۲ توفیق حاصل کرد و او را همان کسی یافت که به دنبالش می گشت. آمونیوس یکی از معلمان حقیقی فلسفه بود. وی شاگردانی متعدد تربیت کرد که از آن جمله لونگینوس و هرنیوس و اوریگنس (اوریجانوس)^۳ در تاریخ فلسفه یونان شناخته شده اند. اما از همه شاگردان او مهمتر افلوطین بود. با همه تأثیری که این شخص در پرورش فکر افلوطین و بطور کلی در فلسفه یونانی داشت احوال و آراء وی دقیقاً بر ما معلوم نیست، چه اثری از وی به جا نمانده است. همین قدر می دانیم که از سال ۲۳۲ تا ۲۳۴ در اسکندریه به سر می برده و در آنجا فلسفه تعلیم می داده است. در خصوص نظریات او نیز گفته اند که وی به خلود نفس معتقد بوده و عقاید افلاطون و ارسطو را اساساً موافق یکدیگر می دانسته است. ولیکن در حقیقت علم ما به آراء و نظریات فلسفه این شخص

۱. Gnostics، گنوستیکها معتقد به ثنویت بودند و راه رستگاری از عالم شر و ماده را معرفت باطنی می دانستند. گنوستیسیسم فرقه های مختلفی داشت که پیش از میلاد مسیح و نیز در قرنهای اولیه میلادی در مصر و سوریه و فلسطین و بین النهرین پراکنده بودند و بعدها در میان مانویان و همچنین مسیحیان پیروانی پیدا کردند. افلوطین بعدها از این نحله بشدت انتقاد کرد.

2. Ammonius Saccas

3. Longinus, Hernnius, Origenus

خیلی بیش از اینهاست، چه آنچه از فلسفه افلوطين می‌دانیم خود حاصل تعالیم اوست.

افلوطين یازده سال در محضر درس آمونیوس حاضر شد، تا اینکه برای فراگرفتن فلسفه‌های هندی و ایرانی محضر استاد را ترک گفت و با لشکر گوردیانوس سوم امپراطور جوان رم که خود را برای جنگ با ایرانیان آماده کرده بود عازم ایران شد. افلوطين تا بین‌النهرین آمد، لکن پس از اینکه گوردیانوس را توسط سپاهیان در بین‌النهرین به قتل رساندند و فیلیپ عرب جانشین او شد، از بیم جان، بزحمت به انطاکیه گریخت. ولی در انطاکیه هم نماند، بلکه از آنجا به رم رفت و ساکن شد. هنگامی که در سال ۲۴۴ وارد رم شد چهل سال از عمرش گذشته بود.

در رم ده سال بدون اینکه چیزی بنویسد به تعلیم فلسفه مبادرت ورزید. درسهای او بطور کلی مباحثی بود از آثار افلاطونیان و مشائیان مانند نومنئوس^۱ و اسکندر افرودیسی^۲. در مجالس درس او هر کس که می‌خواست می‌توانست شرکت کند و افلوطين اجازه می‌داد تا حضار آزادانه سؤالهای فلسفی خود را مطرح کنند. به همین دلیل «کلاسهای او غالباً بی‌نظم بود و سخنان بی‌بهره بسیاری در آنها ردوبدل می‌شد».^۳ بطور کلی باید گفت که تدریس افلوطين از طریق مباحثه و گفتگو صورت می‌گرفت و چنانکه فروریوس می‌نویسد: «وی همیشه برای شنیدن اعتراض آمادگی داشت و در رد کردن آنها ماهر بود».^۴

در میان فلاسفه پیشین، افلاطون بیش از هر کس مورد علاقه افلوطين بود،

1. Numenius

2. Alexander Aphrodisias

۳. زندگانی، ۳.

۴. همان، ۱۳.

بطوری که حتی زمانی که در رم به سر می برد نقشه‌ای طرح کرده بود که یک افلاطون شهر^۱ بر ویرانه‌های شهر کامپانیا^۲ واقع در ایتالیا بنا نهد و باقی عمر خویش را با مریدانش در آنجا مطابق قوانین افلاطون سپری کند. این آرزو هرگز جامه عمل به خود نپوشید، ولیکن به هرحال این شکست هیچ چیز از علاقه او به افلاطون نکاست. افلوطین حتی همه علوم را که افلاطون لازم می دانست از قبیل هندسه و حساب و علم الحیل (مکانیک) و علم مناظر و موسیقی فرا گرفته بود. ظاهراً یک موضوع بود که افلوطین برخلاف افلاطون چندان علاقه‌ای بدان نداشت و آن سیاست و فلسفه سیاست بود. تعالیم وی همه در جهت ترک دنیا و علائق دنیوی بود. از این نظر نمی توانست زیاد به دنیا و امور دنیوی بیندیشد.

بی علاقه‌گی افلوطین به دنیا حتی در شاگردانش هم دیده می شد، چنانکه فروریوس در این خصوص می نویسد که عده‌ای از شاگردان او سناتورهای رم بودند و یکی از ایشان به نام روگاتیانوس^۳ به حدی تحت تأثیر تعالیم استاد واقع شد که فعالیت سیاسی خود را کنار گذاشت و همه اموال و دارائی خود را بخشید و بردگانش را آزاد کرد و حتی خانه خود را رها کرد و با دوستان و آشنایان به سر برد و هر کجا که شب می آمد سرای او بود.^۴ در نتیجه این آزادگی و زندگی زاهدانه بود که روگاتیانوس از بیماری نقرسی که سالها از آن رنج برده بود نجات یافت. افلوطین به این شخص فوق العاده علاقه نشان می داد و او را سرمشق کسانی معرفی می کرد که حقیقتاً به فلسفه و زندگی فیلسوفانه علاقه مند بودند.

1. Platonopolis

2. Campania

3. Rogatianus

۴. زندگانی، ۷.

افلوطين باقى عمر خود را در رم گذرانيده. در سالهاى آخر عمر غالباً دچار ناراحتى روده بود. در مواقع بيمارى از خوردن داروهايى كه در آنها از گوشت حيوانات استفاده شده بود خوددارى مى كرد. وي حتى با خوردن گوشت جانوران اهلى هم موافق نبود. «به حمام نمى رفت، اما روز در خانه او را مشتش و مال مى دادند. وقتى در شهر طاعون آمد، شخصى كه او را مشتش و مال مى داد مرد و لذا او از اين كار نيز دست شست و ديرى نگذشت كه مبتلا به ديفترى حاد شد.»^۱ ظاهراً پس از مدتى بهبود يافت. اما در اين هنگام حادثه اى اتفاق افتاد و فرفورىوس مجبور شد تا استاد خود را ترك كند. حادثه از اين قرار بود كه فرفورىوس به علت افسردگى شديد خود را در خانه حبس كرد و تصميم به خودكشى گرفت، اما افلوطين او را از اين عمل نامعقول منع كرد و براى رفع كسالت او را به سيسيل فرستاد. اين درست كمى پيش از مرگ استاد بود و فرفورىوس از قول اثوستوخىوس مى نويسد كه پس از رفتن او علائم بيمارى در استاد ظاهر شد و وضعش بدتر گرديد تا حدى كه صدايش گرفت و چشمانش تار و دست و پايش مجروح شد. در اين زمان دوستان و شاگردانش بجز اثوستوخىوس از ترس واگيرى مرض نزد او نمى آمدند. ظاهراً افلوطين دچار نوعى بيمارى جذام شده بود و پس از اينكه او را به كامپانيا بردند و مدتى در آنجا در تنهائى به سر برد به هيمن مرض مرد. آورده اند كه پيش از مرگ آخرين جمله اى كه بر زبان آورد اين بود كه «من برانم تا آن لطيفه ربانى را كه در وجود من است به آن حقيقت الهى در عالم بازگردانم.»^۲

افلوطين با وجود بى علائقي به امور دنيايى، مردى بود اجتماعى، با مردم مهربان و به دوستان خود وفادار. وي به حدى فروتن و از خودخواهى و

۱. همان، ۲.

۲. اصل عبارت مبهم است و آن را بدین صورت نيز مى توان ترجمه كرد: «لطيفه ربانى در وجود خود را به حقيقت الهى در عالم بازگردان.»

خودبینی به دور بود که حتی اجازه نمی‌داد تصویرش را نقاش بکشد. در مدت بیست و شش سالی که در رم به سر برد هیچ‌کس را از خود نرنجاند و با خود دشمن نکرد. در رفع گرفتاری آشنایان تا جایی که می‌توانست می‌کوشید و حتی بسیاری از مردان و زنانی که صاحب جاه و مقام بودند پیش از مرگ خود او را سرپرست اطفال خویش کردند. به همین جهت در خانه او تنی چند از این اطفال بودند که افلوطین ایشان را تعلیم می‌داد و تربیت می‌کرد و به حساب دارایی و اموالشان رسیدگی می‌کرد. با همه این مشغله‌ها، تا زمانی که بیدار بود لحظه‌ای از مراقبه عقل باز نمی‌ماند و یک اندیشگی و جمعیت خاطر خود را از دست نمی‌داد و اجازه نمی‌داد رشته افکارش از هم گسیخته شود.

کراماتی هم به افلوطین نسبت داده‌اند. مثلاً فروریوس می‌گوید یکی از زنانی که در منزل صاحبخانه افلوطین اقامت داشت گردن‌بند گرانبهایی داشت که روزی دزد آن را ربود. وقتی حکایت را به افلوطین گفتند، وی دزد را معرفی کرد و بدین نحو گردن‌بند را به صاحبش بازگردانیدند. در حکایتی دیگر آمده است که روزی درباره آینده کودکی که در منزل افلوطین سکونت داشت از او سؤال کردند و او از روی فراست آینده وی را پیش‌بینی کرد و گفت که آن کودک عاشق پیشه خواهد کرد و عمرش کوتاه خواهد بود.

حوزه فلسفی‌ای که افلوطین تشکیل داده بود کمی پیش از مرگ او از هم پاشید و لذا آنچه تحت عنوان فلسفه افلوطین (نوافلاطونی) در تاریخ فلسفه قدیم به جا ماند نتیجه مدرسه‌ای نظیر آکادمی افلاطون نبود، بلکه برداشتی بود از آثاری که افلوطین از خود به جا گذاشت.

افلوطین پس از ده سال اقامت در رم بنا به درخواست پیروانش دست به نوشتن زد و این کار را به مدت شانزده سال تا آخر عمر ادامه داد. برخلاف درسهای شفاهی او که هر کس می‌خواست می‌توانست در آنها شرکت جوید این نوشته‌ها برای خواص شاگردان بود. هنگامی که فروریوس به رم آمد

بیست و یک رساله از استاد در دست شاگردان بود، و اگر چه در آن زمان فروریوس اجازه داشت در کلاسهای استاد حاضر شود، تا مدتها از دست یافتن به این رساله‌ها و خواندن آنها محروم بود. به هر حال، سالها بعد افلوطين این رساله‌ها را با رسایل دیگری که به آنها ضمیمه کرده بود برای تصحیح و تنقیح به فروریوس سپرد، زیرا نوشته‌هایش به همان صورت قابل تکثیر نبود. فروریوس در خصوص نحوه نوشتن این رساله‌ها می‌گوید:

افلوطين چون چیزی می‌نوشت هرگز نمی‌توانست در آن مرور کند؛ حتی یک بار مطالعه آن هم برای او زیاد بود، زیرا ضعف بینایی اجازه چنین کاری را به او نمی‌داد. دستخطش طوری بود که اتصال و انفصال حروف بطور صحیح در کلیات رعایت نمی‌شد، و افلوطين توجهی به املای صحیح کلیات نداشت. او فقط به معنی توجه داشت و چیزی که موجب تعجب همه ما بود این بود که می‌توانست همین روش را تا آخر دنبال کند. او قبلاً رشته افکار خود را از ابتدا تا انتها در ذهن مرتب می‌کرد و سپس چون قلم به دست می‌گرفت از آنجا که قبلاً افکار خود را مرتب کرده بود با چنان پیوستگی می‌نوشت که گویی آنها را از روی کتاب دیگر استنساخ می‌کند.^۱

نوشته‌های افلوطين ابتدا فاقد نظم و ترتیب موضوعی و حتی عنوان بود. کسی که آنها را بر حسب موضوع مرتب کرد فروریوس بود. وی ابتدا با تقسیم بعضی از رسائل به دو یا سه یا حتی چهار رساله تعدادشان را به پنجاه و چهار رساله رسانید. به بعضی از رسائل، شاگردان دیگر قبلاً عنوانهایی داده بودند و فروریوس نیز برای مابقی عنوانهایی معلوم کرد. سپس تحت تأثیر عقاید فیثاغوریان این پنجاه و چهار رساله را به شش دسته تقسیم کرد که هر دسته مشتمل بر نه رساله بود و آنها را رساله‌های نه گانه (إنشادها)^۲ نامید.

۱. زندگانی، ۸.

۲. Enneads. در عربی به این کتاب تسوعات یا تساعات یا تسعیات می‌گویند.

هر یک از این نه گانه‌ها درباره موضوعی خاص است: اولی درباره مسائل اخلاقی، دومی درباره طبیعت و طبیعیات، سومی درباره جهان و عنایت الهی، چهارمی درباره نفس، پنجمی درباره عقل، ششمی درباره احد یا خیر مطلق. از خلال همین آثار می‌توان به فلسفه‌ای پی برد که بعدها به نام فلسفه نوافلاطونی معروف گردید.

۲. فلسفه نوافلاطونی

هرچند که فروریوس سعی کرد مجموعه نوشته‌های استاد خود افلوطین را از لحاظ موضوعی منظم و مرتب کند، باز این ترتیب به درک نظام کلی فلسفه افلوطین کمک چندانی نمی‌کند. این امر نه بدین علت است که ترتیبی که فروریوس به این رسائل داده معیوب است، بلکه این ناشی از ماهیت رسائل است. افلوطین دارای جهان‌بینی و نظام مابعدطبیعی خاصی است که تقریباً در همه رساله‌های او بدون اینکه بطور منظم و یکجا شرح شده باشد منظور نظر بوده است. در حقیقت همه رساله‌های نه گانه بیان تفصیلی این نظام فلسفی است. اما برای درک هر یک از رساله‌ها و همچنین بحث درباره هر یک از مسائل فلسفه افلوطین شناخت اجمالی نظام فلسفی او ضروری است.

فلسفه‌ای که افلوطین از استاد خود آمونیوس ساکاس آموخته بود و به شاگردانش تعلیم می‌داد و ما امروز از طریق مطالعه آثارش بدان پی می‌بریم به نام فلسفه نوافلاطونی معروف شده است. این عنوان را نه خود افلوطین اختیار کرده است و نه استاد و نه شاگردانش، بلکه محققان اروپایی در اواسط قرن نوزدهم بودند که برای متمایز نمودن نظام فلسفی افلوطین از فلسفه افلاطون این عنوان را به کار بردند.

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، یکی از چیزهایی که درباره آمونیوس می‌دانیم این است که وی معتقد بود که آراء افلاطون و ارسطو اساساً یکی است. در

این عقیده افلوپین نیز سهیم بود. فلسفه او هم متأثر از فلسفه افلاطون بود و هم ملهم از فلسفه ارسطو. آمونیوس و افلوپین معتقد بودند که جمع این دو ممکن است، زیرا اختلاف ارسطو با استادش در جزئیات بود نه در اصول کلی. به عبارت دقیقتر، علی‌رغم انتقادهایی که ارسطو از استادش افلاطون کرده بود باز اساس مابعدالطبیعه او افلاطونی بود. به همین دلیل بود که این فلسفه را نوافلاطونی و فلاسفه‌ای را که پیرو آن بودند نوافلاطونیان یا افلاطونیان جدید نامیدند.

اطلاق عنوان نوافلاطونی به فلسفه افلوپین چنانکه دیدیم برای این بود که نشان دهند این فلسفه در اصل مبتنی بر نظریات افلاطون و سقراط است. یکی از خصوصیات اصلی فلسفه افلاطونی اعتقاد به دو عالم معقول و محسوس است که افلوپین نیز آن را پذیرفته و نظام فلسفی خود را بر پایه این امتیاز بنا نهاده است. این دو عالم را او به همان نامها و یا گاهی عالم معقولات را آنجا می‌خواند.^۱ آنجا ساحت عقل و عالم ملکوتی است که با حواس ظاهر ادراک نمی‌شود. اینجا است که با این حواس ادراک می‌شود و لذا این را عالم محسوس نامیده‌اند. نسبت اینجا با آنجا نسبت ظل است با ذی‌ظل. ساحت عقل حقیقت است و عالم حس سایه آن. هر چه در اینجا هست از آنجا آمده است. همه صورتهای موجود در این عالم از عالم معقولات صادر شده و در نتیجه این صدور از اصل خود دور مانده‌اند. به همین جهت در ذات آنها اشتیاقی است برای اینکه به آنجا و سرانجام به اصل خود بازگردند.

مبدأ نخستین را که اصل همه موجودات علوی و سفلی است افلوپین واحد یا احد می‌خواند. واحد حقیقی است و رای وجود و بیرون از هرگونه توصیف. کمال مطلق است. پر است و از فرط پری همچون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد و

۱. این کلمه در فارسی نیز کمابیش به همین معنی استعمال شده است. مثلاً رجوع کنید به سوانح، تصنیف احمد غزالی، به تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۹، فصل ۹.

از حرکت این فیضان نشأتی ایجاد می‌شود که عقل کلی یا عقل الهی نام دارد. با این عقل است که وجود و حیات و علم و کثرت معقولات ظاهر می‌شود. این معقولات که عین عقل است همان ایده‌ها یا مُثُل افلاطونی است که طباع اولیه سایر موجودات به‌شمار می‌آید.

همان‌گونه که عقل کلی از واحد صادر می‌شود، خود مصدر یا منشأ نشأتی است که نفس کلی نام دارد. این انتشاء یا فیضان یا صدور نزد افلوپین به‌هیچ‌وجه جنبه زمانی ندارد، بلکه حکایت از ترتیب منطقی موجودات می‌کند. هرچه از واحد دورتر شویم، از وحدت کاسته و به کثرت افزوده می‌شود. کثرت در مرتبه نفس کلی بیش از مرتبه عقل کلی است. در مرتبه نفس کلی است که حرکت به وجود می‌آید. در حقیقت نفس کلی همان عقل است که به جنبش درمی‌آید.

هر یک از این مبادی سه‌گانه در فلسفه افلوپین اقوم^۱ خوانده شده است. این اقانیم از نظر او با هم متحدند. به تعبیر دیگر، واحد که خود مبدأ همه چیز است همه نَشآت را در خود دارد و مانند واحد عددی در همه اعداد سریان دارد. همین‌طور عقل که علت نفس است معلول را در خود دارد و نفس نیز علل خود را به نحوی در خود دارد.

فروتر از مرتبه نفس طبیعت و نیز عالم محسوس است که از نفس ناشی شده است. در عالم محسوس کثرت به نهایت خود می‌رسد. عالم محسوس که عالم مادی است درست نقطه مقابل واحد است. در حالی که عالم عقل وجود محض است، ماده امکان محض است و از این‌رو افلوپین آن را عین شرّ می‌دانند. در چنین عالمی است که انسان گرفتار آمده است.

انسان از نظر افلوپین از ثنویت جان و تن تشکیل شده است. جان یا نفس

۱. Hypostasis، لفظ اقوم (جمع: اقانیم) در اصل آرامی و به معنی اصل هر چیز است.

فردی جزئی است از نفس کلی که در قالب جسم و در غار عالم مادی گرفتار شده است. از آنجا که نفس حقیقی است «آنجایی» و با سایر اقانیم متحد است، شوق آن دارد که به اصل خود یعنی عقل و به اصل اصل خود یعنی احد بازگردد. از اینجاست که جنبه عملی تعالیم افلوطين آغاز می شود. افلوطين مبدأ اول را که به تبع فیثاغورس واحد یا احد خوانده است در اینجا به تبع افلاطون خیر مطلق می خواند، زیرا که او نقطه بازگشت و معاد نفس است و درست نقطه مقابل ماده است. انسان باید روشی اتخاذ کند که او را از شرّ ماده نجات دهد و به خیر مطلق برساند. این روش را افلوطين در آثار خود بتفصیل شرح داده است. در حقیقت غایت فلسفه از نظر او چیزی جز رستگاری از طریق بازگشت جان آدمی به مبدأ نخستین نیست. البته این بازگشت خود یک سیر و سلوک عرفانی است و به همین جهت نیز افلوطين را گاهی عارف خوانده اند.

۳. عرفان و دین

علت اینکه افلوطين را عارف و حتی پدر عرفان غربی خوانده اند این است که او فیلسوف به معنی متداول لفظ نیست، بلکه روش فلسفی او خود مبتنی بر نوعی سیر و سلوک عرفانی است. البته عرفان افلوطين با عرفانی که ما با آن آشنا هستیم تا اندازه ای فرق دارد. عرفان افلوطين عرفانی غیر دینی است، و منظور از دین در اینجا دین آسمانی یعنی دینی است که مبتنی بر وحی باشد. پس آنچه اساساً موجب اختلاف عرفان افلوطين با مثلاً عرفان اسلامی (و یا عرفان مسیحی) می شود این است که یکی ملتزم به وحی نیست و حال آنکه دیگری کاملاً بر وحی مبتنی است. این اختلاف کوچک نیست. از لحاظ عملی کسی که ملتزم به وحی نیست باید متکی بر کوشش خود باشد، در حالی که کسی که ملتزم به وحی است و عرفان او مبتنی بر دین آسمانی است متکی بر

توفیق الهی و عنایت ربانی است. اوست که به لطف خود انسان را به جانب خویش می‌کشد. البته کوشش انسان نیز دخیل است، لکن این کوشش شرط لازم وصول است نه شرط کافی.

اینکه می‌گوییم افلوطین دارای عرفان غیر دینی بوده منظور این نیست که او به کلی فاقد دین بوده است. افلوطین در عصری می‌زیست که مسیحیت در رم روبه رشد بود و علی‌رغم تأثیری که تعالیم او در مسیحیت داشت، او خود ارتباط چندانی با این دین نداشت. مخالفی هم با این دین نداشت. تنها ادیانی که او با آنها سخت مخالف بود نحله‌های گنوسی بود. با همه این احوال افلوطین فیلسوفی دینی بود و به دین جامعه خود احترام می‌گذاشت. البته دین از نظر او امری شخصی و فردی بود. از نظر او انسان باید در وجود خود سیر معنوی داشته باشد. به همین دلیل افلوطین به مراسم مذهبی در اجتماع بی‌اعتنا بود و حتی برخلاف یونانیان دیگر به خدایان متعدد گرایشی نداشت، گرچه نمی‌توان گفت که وی به آنان بی‌اعتقاد بود.

در اینجا برای اینکه معنی اعتقاد و عدم گرایش افلوطین به خدایان روشن شود لازم است نظر او را درباره خدایان تا اندازه‌ای توضیح دهیم. خدایانی که افلوطین به آنها اعتقاد داشت در واقع همان نفوس الهی بودند. وی مانند یونانیان از زمان افلاطون به بعد معتقد بود که اجرام آسمانی مانند خورشید و ماه و سیارات دارای نفوس هستند. 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 برآورند. پس انسان می‌تواند دعا کند و این نفوس الهی یا خدایان نیز به دعا‌های او گوش فرامی‌دهند و احیاناً آنها را اجابت می‌کنند و اوضاع عالم را بر وفق مراد انسان می‌گردانند. از این‌رو دعا کردن مانند سحر و جادو از نظر افلوطین روشی است برای مهارکردن قوای عالم و تصرف در طبیعت، همچنان که امروزه نیز بشر سعی

می‌کند با روشهای دیگر و وسایل تکنولوژی این کار را انجام دهد. هرچند که افلوطين به دعا و سحر اعتقاد دارد، این امور را مربوط به نفس می‌داند. فیلسوف نیز از این حیث که دارای نفس است می‌تواند دعا کند و به سحر هم متوسل شود، اما از این حیث که دارای عقل است دیگر نباید به این قبیل امور بپردازد. دعاکردن و به سحر و جادو متوسل شدن دون شأن فیلسوف است. این است معنای گرایش نداشتن افلوطين به دعا و به سحر و جادو. فیلسوف از نظر او باید به فعالیت عقلی بپردازد. از این رو در یک مورد هست که افلوطين صریحاً از ما می‌خواهد که دست دعا به درگاه خدا برداریم (۵: ۸، ۹)، و البته این خدا هیچ یک از نفوس الهی نیست، بلکه عقل الهی است.

با همه ارزشی که دعای انسان به درگاه عقل دارد، از نظر افلوطين حتی این دعا نیز برای فیلسوف کامل نقص است. کاملترین مراتب برای فیلسوف کامل مرتبه‌ای است که او دست به سوی خداوند جان و خرد دراز می‌کند. این دعا دیگر دعایی نیست که به زبان ادا شود و فیلسوف بخواهد چیزی طلب کند، بلکه در این دعا فیلسوف چهار تکبیر بر هر چه جز اوست می‌زند و با تمام وجود روی به قبله ذات احدیت می‌آورد. این دعا یا غماز نهایت سیر معنوی فیلسوف و کمال معراج عارف است. احدیت نقطه‌ای است که سیر عارف به آن می‌انجامد، اما همین نقطه مبدأ او و مبدأ همه موجودات نیز هست. پس برای اینکه مراتب سیر معنوی فیلسوف را از ابتدا دنبال کنیم، باید ببینیم افلوطين در وصف احد و سپس عقل و نفس چه می‌گوید.

فصل دوم

احد و عقل

۱. احد

سخن گفتن از حقیقتی که در عبارت نمی‌گنجد و به وصف در نمی‌آید نه تنها مشکل بلکه محال است، و این چیزی است که دربارهٔ مبدأ و اصل همهٔ موجودات می‌توان گفت. از این حیث که او گنجی است پنهان و پریروی است مستور که هنوز نخواستۀ است رخ بناید و آشکار شود، اسمی نمی‌توان بر او نهاد. زیرا هر چیز که پذیرندهٔ اسم شود در حد آن اسم مقید می‌گردد، بلکه تا مقید نشود قبول اسم نمی‌کند. پذیرفتن اسم همان و تعین یافتن و محدود شدن همان. اما چون او گنج پنهان است، بیرون از هرگونه حدّ و تعین و صورت است، و لذا نمی‌توان به هیچ اسمی او را نامید. از همین روی است که در برخی مذاهب همچون مذهب ذن در دین بودائی او را «هیچ چیز» یا «لاشیء» گفته‌اند؛ یعنی او چیز نیست؛ شیئیت ندارد. شیئیت داشتن مستلزم حدّ داشتن

است. وقتی حدی نبود دیگر شیء نیست. و باز از همین روی است که برخی از عارفان بزرگ در زبانهای عربی و فارسی^۱ با استعمال ضمیر غایب به وی اشاره کرده‌اند. بعضی از شعرا نیز به زبان عاشقانه گفته‌اند:

هر کسی را نام معشوقی که هست می‌برد، معشوق ما را نام نیست^۲

افلوطین نیز به همین جهت از نامیدن او اکراه دارد، زیرا که نمی‌خواهد با این کار او را به مرتبه اسماء فرود آورد، چنانکه خود تصریح کرده می‌نویسد: «هیچ اسمی به تحقیق شایسته او نیست.» (۵: ۹، ۵)

علت اینکه نمی‌توانیم اسمی شایسته او به او بدهیم این است که در تصور ما نمی‌گنجد. جهان و آنچه در آن است نمی‌تواند بر او محیط باشد. او در هیچ چیز نمی‌گنجد، حتی در ذهن ما. کمال عزّت او اجازه نمی‌دهد که در ذهن آید. آنچه در ذهن آید و عقل بدان برسد ناگزیر صورتی دارد. اما او صورت نیست، بلکه خود عین معنی است. پس ذهن و عقل را یارای نزدیک شدن به حریم عزّت او نیست.

هنگامی که جان ما به سوی آنچه صورت نیست پیش می‌رود، خود را از دریافت آن عاجز می‌یابد - زیرا که حدی ندارد - و چون این حال درباره آن حقیقت ناشناختنی به وی دست داد به عقب می‌لغزد و خوف از روبروشدن با آنچه «هیچ چیز» نیست بر او غلبه می‌کند (۶: ۹، ۳).

پس آدمی را جرأت آن نیست که بدین آسانی از مرز «چیزها» عبور کند. چون به ساحل آن بحر نزدیک شود از ترس لرزه بر اندام او می‌افتد و

۱. مانند خواجه احمد غزالی، رجوع کنید به سلطان طریقت، نصرالله پورجوادی، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۵۸، ص ۸۸.

۲. این بیت هم در دیوان فخرالدین عراقی (در کلیات عراقی، تصحیح سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۸، ص ۱۶۰) آمده است و هم در کلیات سعدی (به اهتمام محمدعلی فروغی، ج ۲، تهران ۱۳۵۶، ص ۷۸۹).

بی‌درنگ به عالمی که پر از چیزها و نامهاست پناه می‌برد تا دردی که در آن لحظه بر دلش نشسته بود تسکین یابد، چه او خو کرده به عالم اشیاء است، عالمی که چیزها هر یک دارای اسمی خاص است.

چون ما با عالم اشیاء خو گرفته‌ایم و بر هر چیز اسمی می‌نهم و از راه این تسمیه علم حاصل می‌کنیم، پس حتی المقدور می‌خواهیم اسمی بر او نیز بنهیم. به قول افلوطین ما «ناگزیریم که بر او اسم نهیم» (۶: ۹، ۵). اما به چه نامی می‌توانیم او را بخوانیم که ما را به گمراهی نبرد؟ افلوطین به چند اسم او را می‌خواند. گاه به او احد یا واحد می‌گوید و گاه الاول و گاه خیر مطلق. اما اینها هر یک اسم از حیث هوهو نیست، بلکه از حیث نسبتهایی است که با نشأت خود دارد. احد است چون به همه چیز وحدت می‌بخشد. اول است چون بر هر چیزی ذاتاً تقدم دارد. و خیر مطلق است چون منشأ همه خیرات و غایت و مآل همه چیز است.

در اسامی‌ای که افلوطین به مبدأ اول داده اسمی از وجود نیامده است. اساساً افلوطین مفهوم وجود را به معنای خاصی استعمال کرده است که با آنچه مشائیان و فلاسفه اسلامی بطور کلی و بخصوص صدرالدین شیرازی از این لفظ اراده کرده‌اند فرق دارد. افلوطین می‌گوید که احد یا مبدأ نخستین و رای هستی است. بدیهی است که منظور او این نیست که احد وجود ندارد، بلکه او می‌خواهد بگوید که احد مانند سایر موجودات موجود نیست. برای اینکه مطلب روشن شود لازم است نظر افلوطین درباره وجود را در جنب نظر افلاطون بررسی کنیم.

همانطور که قبلاً گفته شد، افلاطون به دو عالم قائل بود که یکی عالم معقولات یا عالم مُثُل بود و دیگری عالم محسوسات. در مورد عالم اول افلاطون می‌گفت که نعت وجود فقط برازنده این عالم است. یعنی فقط معقولاتند که می‌توان گفت وجود دارند. اما عالم محسوسات که دون عالم مُثُل است، عالم

وجود نیست بلکه عالم شدن یا ضرورت است.

و اما موجودات عالم مُثُل یعنی ایده‌ها دارای حد و نهایت و تعیین‌اند. در حقیقت این مُثُل عین صورت‌اند. از طرف دیگر، افلاطون به حقیقتی ورای همه مُثُل قائل بود که به آن خیر مطلق می‌گفت. حقیقت مطلق و مبدأ نخستین یا احد در فلسفه افلوطین نیز همین خیر مطلق است که ورای همه مُثُل است. چون خیر مطلق یا احد ورای مُثُل است، پس باید ورای صورت و همه تعینات باشد. بنابراین آنچه را افلاطون درباره خیر مطلق تصریح نکرده است افلوطین به وضوح بیان می‌کند و می‌گوید خیر مطلق ورای حد و نهایت و ورای صورت و بالأخره ورای وجود است. مرتبه وجود مرتبه‌ای است دون مرتبه احدیت. مرتبه‌ای است که در آن حدی و ماهیتی باشد، یعنی موجود باشد. از این لحاظ می‌توان گفت که منظور افلوطین از اینکه می‌گوید احد ورای هستی است این است که او ورای موجود است. موجودات خود همه از احد صادر شده‌اند و احد خالق همه است. این مصدریت و مبدئیت و خالقیت خود اقتضا می‌کند که احد بر وجود تقدم داشته باشد. از اینجا است که افلوطین می‌نویسد که او وجودبخش است و «موجودات همه از فیض احد موجودند» (۶: ۹، ۱).

چون احد مبدأ و مصدر همه چیز است خود هیچ‌یک از آنها نیست. هستی و حیات و عقل و نفس و کم و کیف همه از او صادر شده است و او خود منزّه و متعالی از همه آنهاست. اما در عین حال که هیچ‌یک از آنها نیست، این حقیقت بسیط همه چیز هست، چنانکه حکمای اسلامی بعداً در این باره گفته‌اند «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیء منها»^۱. در این خصوص افلوطین خود می‌نویسد:

۱. رجوع کنید به: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران ۱۳۵۷، قاعده ۲۲.

احد همه چیز است و هیچ یک از اشیاء نیست. منشأ همه چیز هاست ولیکن عین همه نیست. در عین حال که همه چیز در او هست او خود منزّه از همه آنهاست.^۱

گویی مرجع همه اشیاء است. نه، اشیاء هنوز به وجود نیامده است، بلکه خواهد آمد.

(شاید کسی سؤال کند:) چگونه ممکن است همه اشیاء از واحد بسیط که هنوز اثری از کثرت و دویی در آن نیست پدید آید؟ (در پاسخ گوئیم:) همه چیزها می توانند از او پدید آید، درست به دلیل اینکه هیچ چیز در او نیست. برای اینکه موجود از واحد به وجود آید، واحد باید خود موجود آفرین باشد نه موجود. پس در حق او می توان گفت که طالب هیچ چیز نیست؛ احد هیچ چیز نیست، و نیاز به چیزی ندارد. کامل است و پر، و از فرط پُری است که فیضان دست داده است^۲ (۵: ۲، ۱).

همین معنی را افلوطین در جای دیگر بیان می کند و می گوید چون عقل و آنچه از او صادر می شود، یعنی نفس، و احکامی که بدان تعلق دارد، یعنی حرکت و سکون و مکانی بودن، همه از احد پدید آمده است؛ پس احد باید متعالی از آنها باشد.

مبدأ همه چیز نمی تواند خود یکی از آنها باشد، نه شیء و نه کمّ و نه کیف و نه عقل و نه نفس. نه در حرکت است و نه در سکون، نه در مکان است و نه در زمان، عین معنی خود است و عین صورت خود، نه بلکه او را صورتی نیست، چون بر صورت و حرکت و سکون که همه احکام موجود است تقدم دارد (۶: ۹، ۴).

بدین ترتیب افلوطین احد را متعالی و منزّه از همه احکام و صفاتی می داند که به موجودات نسبت داده می شود. و از آنجا که وقتی چیزی را بخواهیم

۱. این معنی را می توان با قول عرفا درباره جمع تزییه و تشبیه مقایسه کرد.

۲. برای ترجمه عربی این فقره در اتولوجیا (میر ۱۰) رجوع کنید به افلوطین عند العرب، به کوشش عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، کویت ۱۹۷۷ م، ص ۱۳۴.

وصف کنیم ناگزیر صفت یا صفاتی از او را بیان می‌کنیم یا حکمی را در حق او جاری می‌سازیم، پس آنچه را مقدم بر طبقات و احکام است نمی‌توانیم وصف کنیم. هر چه در وصف آید احد نیست. بنابراین به هیچ وجه حکایت از او نتوان کرد. بحری است بی‌کران که امواج آن برخورد می‌شکند و برخورد باز می‌گردد. حتی چنین تلاطمی در آن نیست، زیرا امواج هنوز پدید نیامده است. اگر از ساحل آن گام پیش نهند در آن غرق می‌گردند و نقوش لوح ذهن و عقل برآب می‌افتد.

از این روست که افلاطون گوید که از احد «نه می‌توان سخن گفت و نه درباره آن چیزی نوشت.»^۱ و اگر هم درباره او سخن گوئیم یا چیزی بنویسیم این فقط به منزله نشان دادن راه است، راهی که به شهودی منتهی می‌شود که گفتنی نیست؛ و این نشان را به مشتاقان تعلیم دهیم، و حد تعلیم نشان دادن راه و جهت آن است. (۴: ۹، ۶)

نکته‌ای که افلوطین در اینجا بدان اشاره کرده است مورد تأیید همه عارفان است و بر زبان بسیاری از آنان به عبارات مختلف جاری شده است. عموماً با استناد به حدیث نبوی «تفکروا فی آلاء الله و لا تفکروا فی ذاته» اندیشیدن در ذات او را نهی کرده و عقل را به تفکر درباره آلا و صفات او دعوت کرده‌اند، چنانکه شیخ محمود شبستری فرماید:

در آلا فکر کردن شرط راه است	ولی در ذات حق محض گناه است
بود در ذات حق اندیشه باطل	حال محض دان تحصیل حاصل
چو آیات است روشن گشته از ذات	نگردد ذات او روشن ز آیات
همه عالم به نور اوست پیدا	کجا او گردد از عالم هویدا
نگنجد نور ذات اندر مظاهر	که سبحات جلالش هست قاهر
رها کن عقل را با حق همی باش	که تاب‌خور ندارد چشم خفاش ^۲

۱. رساله پارمنیدس، ۱۴۲a، و نیز در مکتوب ۸، c-d ۳۴۱.

۲. شرح گلشن راز (به همراه متن اشعار شبستری)، تألیف محمد لاهیجی، تهران ۱۳۳۷، ص ۷۲۹.

گاهی نیز در ادب عرفانی فارسی برای بیان این نکته مثال ساحل و بحر را به کار برده‌اند و در تأیید قول افلوطین گفته‌اند که آنچه گفتنی است آثار پاست که جهت را نشان می‌دهد و این کار علم است که حدّ آن تا کرانه دریا بیش نیست، چنانکه مولانا جلال‌الدین بلخی در مثنوی می‌گوید:

تا لب بحر این نشان پایهاست پس نشان پا درون بحر لاست^۱

به هر تقدیر، غرض از این همه گفتگو این است که گنج مخفی را تا هنوز تجلی نکرده است و صف نمی‌توان کرد و کسانی که درصدد توصیف آن معنی برآیند سرگردان خواهند شد. در درون بحر جایی برای اشاره به «این» و «آن» نیست. همین که کسی درباره احد لفظ «این» یا «آن» را به کار برد، این کار او حاکی از مقام دویی است، و دویی را در عین وحدت راه نیست. پس هرچه گویند به قدر قابلیت خود ایشان است. و چون بیرون از بحرند محکوم به قرب یا بُعدند - گاه از او دور و گاه به او نزدیک‌اند - و ناچارند به او اشاره کنند. اما این همه حدیث سطح دریاست.

هرگاه بخواهیم به تحقیق درباره او سخن بگوییم، نباید بگوییم «این» است یا «آن» است، چه در حالی که تو گویی در پیرامون او می‌گردیم سعی داریم از تجربه خود سخن بگوییم. گاه نزدیک می‌شویم و گاه در حیرت و سرگردانی غوطه‌ور می‌گردیم و از او دورتر می‌شویم (۶: ۹، ۴).

همه این مشکلات از اینجا ناشی می‌شود که ما درصدد برآیم تا از چیزی سخن بگوییم که در قالب عبارت نمی‌گنجد و به لباس لفظ درغی آید و دست علم به دامن تعزّز آن نمی‌رسد. «سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً»^۲ علم و تعقل از نظر افلوطین دون احد است. علم و عقل صورت دریاست،

۱. مثنوی معنوی، جلال‌الدین بلخی، چاپ علاءالدوله، تهران ۱۳۹۹، ص ۴۴۹.

۲. سورة الاسراء، آیه ۴۳.

ظاهر اوست، یا به قول افلوطین پیکر اوست. از آن مرتبه است که می‌توان سخن گفت. پس هم‌اکنون روی بدان می‌آوریم و نظر افلوطین را در حق او بررسی می‌کنیم.

۲. عقل کلی

احد یا واحد از نظر افلوطین مبدأ و مصدر است. او فوق موجود است و موجود از او صادر می‌شود. اولین نشأتی که از او انتشاء می‌یابد عقل کلی^۱ یا خرد نام دارد. با این نشأت است که هستی و حیات آغاز می‌شود و کثرت به وجود می‌آید. پیش از آنکه عقل پدیدار شود، احد در عین وحدت بود، و چون صدور و انتشاء آغاز شد، دویی و کثرت به وجود آمد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا عقل و به دنبال آن نشأت دیگر به وجود آمد. احد وحدت محض است، در حالی که با عقل کثرت آغاز می‌شود. چرا این کثرت از وحدت پدید آمد؟ از سوی دیگر، اگر احد غنی مطلق است، پس چه نیازی به پدید آوردن عقل بود؟

صدور هر چیز از چیز دیگر مستلزم نوعی حرکت است، و هیچ چیز حرکت نمی‌کند مگر اینکه مرادی از آن حاصل کند. اما احد را که چنین مراد حاصل نشده‌ای نمی‌توانست باشد. لذا افلوطین می‌گوید که در صدور عقل از احد، حرکت و جنبشی در او پیدا نشده است. اگر جنبشی به احد عارض گردد، در آن صورت آنچه هست شده است، یعنی عقل، از حرکت هست شده است نه از احد، و حال آنکه عقل باید از عین وحدت پدید آمده باشد نه از کثرت. به عبارت دیگر، اگر حرکت را به ذات احد نسبت دهیم یگانگی و وحدت را از او سلب کرده‌ایم. بنابراین، چون احد بسیط محض است و هیچ‌گونه تکثری

در او راه ندارد و در حقیقت اوست که به همه چیز وحدت می بخشد، پس در این صدور هم حرکت نمی تواند در او راه یافته باشد. بنابراین مجدداً باز می گردیم به سؤال خود که این انتشاء و صدور چگونه صورت گرفته است؟ افلوطین پس از نفی حرکت، در پاسخ به سؤال فوق می گوید که انتشاء و صدور موجودات از احد به موجب پُری و لبریزی است. احد غنی و سرشار است و همین سرشار بودن است که موجب فیضان می شود. پری رویی است که تاب مستوری ندارد و از هر روزن سر بر می آورد. حُسنی است که روی غوده و جمالی است که آشکار گشته است. برای بیان این معنی، افلوطین از مثال نور و اشراق آن از منبع نور یا خورشید استفاده می کند و عقل را به نوری تشبیه می کند که پیوسته از خورشید احدیت که تغییری در او راه ندارد بیرون می آید و بر گرد آن حلقه می زند (۵: ۱، ۶). تشبیهات دیگری نیز به کار می برد. از جمله آن را به منزله حرارت نسبت به آتش و برودت نسبت به برف و بوی نسبت به مشک می خواند. وی مکرراً تأکید می کند که به ترتیب از این انتشاء و صدور خللی بر مبدأ وارد نمی آید، چنانکه حرارت و برودت و بویی که به ترتیب از آتش و برف و مشک ساطع می شود از آنها هیچ نمی کاهد. افلوطین لفظ فیضان یا فیض را به همین دلیل به کار می برد. او نمی خواهد لفظی به کار برد که استعمال آن منجر بدین توهم شود که احد نیازمند عقل است. او حتی محتاج به این فیضان نیست. به هیچ چیز محتاج نیست.

در اینجا ما طوری از این صدور یا تجلی سخن گفته ایم که گویی در زمان ماضی پیدا شده است. اما در حقیقت چنین نیست. پیدایش عقل از احد را امری زمانی نباید پنداشت. در این مرتبه هنوز زمانی به وجود نیامده است. قبل و بعدی نیست. پس این صدور حقیقی است ازلی و لذا اگر به حکم محدودیتهای زبان ناگزیر این امر را در زمان ماضی تصور کردیم باید به یاد داشته باشیم که هر آینه این پنداری بیش نیست.

اگر چه تشبیه عقل به نور خورشید تا اندازه‌ای به درک ماهیت آن کمک کرد، باز باید دید که افلوطین در این خصوص چه می‌گوید و نسبت عقل را با احد که مبدأ اوست چگونه توصیف می‌کند. به طور کلی افلوطین نسبت هر نشأت را با منشأ آن نسبت پیکر^۱ یا صورت مرآتیک یک چیز با خود آن چیز می‌خواند. عقل هم بنابراین چون از احد ناشی شده است پیکر اوست. در اینجا باز باید دید که منظور افلوطین از پیکر دقیقاً چیست. آیا همان تمثال است یا صورت خیالی یا چیز دیگر. پیکر نزد افلوطین به معنی تمثال نیست، چنانکه مثلاً نقاش یا مجسمه‌سازی تمثال یا مجسمه شخصی را می‌کشد یا می‌سازد. منظور از پیکر همان صورت مرآتیک است؛ صورتی که از چیزی در آینه یا شیء شفاف منعکس می‌شود.

چون عقل پیکر احد است، به بسیاری از صفات او متصف می‌شود. از این رو افلوطین می‌نویسد: «عقل پیکر احد است و این بدین معنی است که بسیاری از صفات احد را دارا می‌باشد و مانند اوست، همچنان که تابش خورشید یا آفتاب مانند خورشید است» (۵: ۱، ۷). پیکر صورت خیالی هم نمی‌تواند باشد. و چون صورت خیالی نیست، پس عقل وابستگی تام به احد دارد و مستقل از او نمی‌تواند باشد. صورت خیالی یک چیز را می‌توان مستقل از آن چیز حفظ کرد، اما عقل صورت خیالی احد نیست، صورت مرآتیک اوست. و همان‌طور که وقتی شخص در محاذات آینه نباشد و از مقابل آن دور شود تصویر او هم ناپدید می‌شود، عقل هم به همین معنی نمی‌تواند مستقل از احد وجود داشته باشد.

ممکن است کسی بگوید که لازم نیست پیکر یک چیز با خود آن چیز ارتباط تام داشته باشد، زیرا که عین یک چیز ممکن است از میان برود در حالی که

۱. *εἰκών*، پیکر به این معنی در زبان فارسی به کار رفته است. رجوع کنید به سلطان طریقت ص ۲۲۲.

پیکر آن ثابت بماند - مثلاً شیء گرم از بین برود و لیکن گرمی باقی بماند.
(در پاسخ گوئیم:) اگر منظور این شخص از پیکر صورتی است که یک صورتگر می‌کشد، باید بگوئیم که در این مورد علت اولیه نبوده که پیکر را جعل کرده است بلکه نقاش آن را کشیده است و آن هم پیکر او نیست، حتی اگر مثال خود را کشیده باشد. زیرا آن تصویر نه بدن نقاش است و نه صورت او. پس باید قائل شد به اینکه مرد نقاش نیست که آن نقش را به وجود می‌آورد، بلکه اختلاط رنگها به ترتیبی خاص است که آن پیکر را جعل می‌کند. اما این جعل جعل پیکر و نمایش آن به معنی حقیقی کلمه چنانکه یک چیز در آب یا در آینه می‌نماید نیست. در این گونه موارد پیکر وابستگی تام به جاعل و نماینده خود دارد. و اگر آن جاعل و نماینده (از برابر آب یا آینه) دور شود آن پیکر نمی‌تواند ثابت بماند (۶: ۴، ۱۰).

تا اینجا فقط گفتیم که عقل به مبدأ خود وابسته است؛ اما از ماهیت این وابستگی هنوز چیزی نگفته‌ایم. قبلاً گفتیم که یکی از نامهایی که افلوطین به مبدأ می‌دهد خیر یا خیر محض است. این نام را از این حیث به کار می‌برد که احد غایت قصوای همه چیز علی‌الخصوص عقل است. مقصود و غایت همه افعال است، و خود او را غایتی نیست. قبله‌گاه همه چیز من جمله عقل است، در حالی که خود او را قبله‌ای نیست. اشتیاق همه از برای اوست و همه بدو نیازمندند، و او را به چیزی نیاز نیست - زیرا که علی‌الدوام خود را دارد. بدین معنی است که عقل روی نیاز به درگاه احد می‌آورد، چرا که او قیوم است و این قائم است به قیام او. اما روی آوردن عقل به واحد چیست؟ چه فعلی است که صورت می‌گیرد؟ در پاسخ به این پرسش افلوطین نظریه‌ای بیان می‌کند که از امتهات فلسفه اوست و لذا باید تا اندازه‌ای بتفصیل درباره آن سخن گفت.

نشأه اول را، چنانکه ملاحظه کردیم، افلوطین عقل می‌خواند و آن را مرتبه موجودیت تلقی می‌کند. بنابراین، حقیقت مزبور هم عقل است و هم وجود. موجود بودن او را کم و بیش بیان کردیم. اما چرا افلوطین آن را عقل

می‌خواند؟ صرف تأمل در این کلمه نشان می‌دهد که ما در این مرتبه با شناسایی روبرو هستیم. کار عقل شناسایی است. موجود بودن دیگر است و عقل بودن دیگر. اگر افلوپین نام نشأه اول را که او اقوم دوم^۱ (۶: ۸، ۱۵) می‌خواند فقط وجود یا موجود نهاده و احکام این اسم را بر او جاری ساخته بود، این قسمت از مابعدالطبیعه او فقط به بحث وجود یا موجود^۲ می‌توانست اختصاص داشته باشد. اما وقتی نام عقل را نیز بر آن می‌نهد و اضافه می‌کند که عقل عین وجود است، بحث وجود و شناسایی را با هم یکی می‌سازد. اقومی به وجود آمده است که در عین هست شدن عالم نیز گشته است. آیا هست شدن و عالم شدن در دو لحظه تحقق یافته است یا در یک لحظه؟ یعنی آیا نخست اقومی به وجود آمده و سپس عالم گشته، یا اینکه در همان لحظه که هست شده عالم نیز شده است؟

پیش از اینکه به سؤال فوق پاسخ دهیم باید ببینیم افلوپین شناسایی عقل را چگونه توصیف می‌کند. کار عقل تعقل است، اما منظور از تعقل چیست؟ افلوپین این شناسایی را نظر و کار عقل را نظر کردن^۳ می‌خواند. بنابراین ذات

۱. عقل اقوم دوم است در حالی که اقوم اول احد است. افلوپین فقط در یک مورد این عنوان را به احد داده است. عنوان یکی از رسائل او (رساله اول از نه گانه پنجم) «در باب اقانیم ثلاثه که ارکانند» نام دارد، و این سه عبارتند از احد و عقل و نفس. اما این عنوان مانند سایر عناوین رسائل او از افلوپین نیست، بلکه از فروریوس است.

2. Ontology

۳. در یونانی برای این معنی لفظ *θεορία* و در انگلیسی لفظ *contemplation* به کار رفته است. درباره معنی اصلی کلمه ثوریا در یونانی و همچنین معادلهای آن در زبانهای فرنگی می‌توان رجوع کرد به:

John N. Deck. *Nature, Contemplation, and the One*. Toronto 1967. p. 127.

فراموش نکنیم که مراد از نظر کردن در مرتبه عقل نظر عقلی است نه نظر حسی. به همین جهت است که کار عقل را فلاسفه اسلامی «تعقل» نامیده‌اند. مثلاً رجوع کنید به: شهاب‌الدین سهروردی،

عقل که تعقل است چیزی جز نظر کردن نیست.

در اینجا باید یادآور شد که صرف داشتن نظر دال بر این است که ناظری هست و منظوری. یعنی نظر کردن مستلزم دویی است. در احد نظر راه ندارد، زیرا در آنجا ناظر و منظور نمی‌گنجد. جایی برای دویی نیست.

وقتی می‌گوییم که در نظر کردن عقل دویی ملحوظ است، این سؤال را ممکن است طرح کرد که آیا دویی مزبور امری ذاتی است یا عرضی؟ هرگاه ناظر و منظور دو چیز مستقل و جدا از هم باشند این دویی ذاتی خواهد بود، ولیکن اگر ناظر و منظور عین یکدیگر باشند عرضی خواهد بود. هنگامی که شخصی با دیده ظاهری بر یک شیء نظر می‌افکند، و مثلاً گلی را می‌بیند، ناظر و منظور در اینجا دو چیز مختلف‌اند. ناظر شخصی است دارای ذهن و قوه بینایی و منظور شیء خارجی است. مطابق مثالی که زدیم یک گل است. این شناسایی را در اینجا می‌توان از نوع علم حصولی به شمار آورد. در برابر این علم، علم حضوری است و آن وقتی است که عالم و معلوم یکی می‌شوند. هنگام رؤیت با دیده ظاهری این امر اتفاق نمی‌افتد، مگر اینکه تصور کنیم که چشمی در آینه نگاه می‌کند و خود را می‌بیند و بس. اما از آنجا که نظر کردن فقط مختص چشم سر نیست، می‌توان در مراتب بالاتر وجود نیز تصور چنین علمی را داشت. این درست چیزی است که افلوطین درباره عقل و کار آن بیان می‌کند. عقل صاحب نظر است، اما به چه چیز نظر می‌کند؟ متعلق نظر او (ابژه) یا منظور او چیست؟ افلوطین می‌گوید که منظور عقل جز عین عقل نیست. در این نظر کردن ناظر و منظور هر دو یکی است. از آنجا که فعل نظاره کردن پیدا شده است، دویی در عقل راه یافته، ولیکن چون این فعل عین

→

ناظر است، یعنی ناظر و منظور یکی هستند، پس این دویی امری ذاتی نیست، بلکه عرضی است. این نکته را افلوطین با این مثال توضیح می‌دهد:

وقتی کسی می‌گوید «من این شیء هستم» (دو حالت پیش می‌آید): یا آن شیء خاص غیر از گوینده است - که در آن صورت گفته آن شخص کاذب است - یا مشمول اوست، و در این صورت نیز بلافاصله کثرت داخل شده است. در غیر این دو حالت گفته او مساوی خواهد بود با این قول که «من همانم که هستم» یا «من من» (۵: ۳، ۱۰).

از اینجا افلوطین نتیجه می‌گیرد که قول گوینده که «من همانم که هستم» اگرچه در حقیقت درباره یک چیز است، باز مستلزم نوعی دویی است و این دویی هم با تصدیق که شخص کرده عارض ذهن او شده است. همین‌طور وقتی عقل نظر می‌کند هرچند که ناظر و منظور یکی است، اما چون نظر هست، یعنی فعلی صورت گرفته است، پس یک نوع دویی حاصل شده است. حال برمی‌گردیم به سؤالی که در بالا مطرح کردیم که آیا هست شدن و ناظر شدن در یک لحظه صورت گرفته است یا در دو لحظه. پاسخ افلوطین در شق دوم نهفته است. وی معتقد است که وجود و شناسایی در یک آن تحقق نیافته است، بلکه ابتدا اقنوم دوم به وجود آمده یا به قول او در برابر احد ایستاده و سپس بر منشأ خود نظر افکنده است، چنانکه می‌نویسد:

این نشأه (یعنی صادر اول) به قبله منشأ و مبدأ خویش روی آورده صدف تهی خود را بر گهر ساخته و ناظر او شده است، پس (از این جهت) عقل (نامیده) شده است.

وجود چیزی جز ایستادن در برابر احد نیست (همین که چیزی در برابر احد می‌ایستد هستی آغاز می‌شود). از فیض نظر بر احد این وجود عقل نامیده می‌شود. روی آوردن بدین منظر تا انجام نظاره، در عین حال هم تعقل است و هم وجود (۵: ۲، ۱).

بنابراین در لحظه صدور گویی عقل هنوز عقل نیست. همین که از احد

صادر شد به اصل خود بازمی‌گردد و روی به حق می‌آورد. آنگاه بار دیگر باز می‌گردد. پس از این بازگشت ثانی است که عقل می‌شود. به مجرد انتشاء تا وقتی که روی به مبدأ خود نیاورده دیده‌ای است نابینا. اما همین که بدو رسید دیده‌ای او بینا می‌گردد و بر او نظر می‌کند و نقد گنجینه خود را درمی‌یابد. سپس در بازگشت ثانی کثرت ناظری و منظوری را با خود همراه می‌آورد و عقل می‌گردد. پس در صدور ازلی اقنوم دوم گویی دو لحظه هست و دو نزول صورت گرفته است. البته در روی آوردن به قبله احد، هرچند که اقنوم دوم دیده‌ای نابینا دارد، اثری از مبدأ در او هست، چه اگر این اثر نبود هرگز نمی‌توانست بدان روی آورد و دیده‌اش به حسن و جمال او بینا گردد.

پس عقل در فعل شناسایی خود نسبت به حق دچار تکثر می‌شود. در روی آوردن به معلوم هنوز کاملاً عقل نیست، بلکه چشمی است که مبتلا به کثرت شده است - کثرتی که خود ایجاد کرده است. چیزی را طلبید که به اجمال در خود داشت. چون برگشت چیز دیگری همراه آورد. و این تکثری بود که بر اثر فعل او در برابر آن حقیقت بسیط پدید آمده بود. اگر عقل آن اثر اجمالی قبلی را از حق در خود نمی‌داشت هرگز نمی‌توانست باز بدان رجوع کند. اما این تأثیر که در اصل وحدت است (در بازگشت عقل به حق) به کثرت بدل می‌شود و عقل در شناخت آن کثرت حق را می‌شناسد و لذا چشم او بینا می‌گردد. هم‌اکنون عقل شده است زیرا معلوم را (یا منظور را) در آغوش گرفته است و این هم آغوشی از پرتو تعقل (یا نظر) حاصل شده است^۱ (۵: ۳، ۱۱).

افلوطین باز تأکید می‌کند که هرچند که در تعقل و نظر عقل کثرت پدید آمده است، این کثرت نیز در وحدت است از این حیث که معلوم یا منظور عین عالم یا ناظر است. «اگر چنین نبود حقیقتی نمی‌بود» (۵: ۳، ۵). بنابراین

۱. مقایسه کنید با اتولوجیا، میردهم (افلوطین عند العرب، ص ۱۳۵): «ان الواحد الحق الذی هوفوق التمام لما ابدع الشیء التام التفات ذلک التام الی مبدعه وألّی بصره علیه و امتلأ منه نوراً و بهاء فصار عقلاً».

کثرت مزبور امری است عرضی. به عبارت دیگر امتیازی است که ما از لحاظ منطقی و عقلی میان عالم و معلوم یا ناظر و منظور قائل می‌شویم، و الاّ در نفس الامر هیچ‌گونه کثرت یا دویی نیست.

اتحاد ناظر و منظور یا عاقل و معقول در این مرتبه از این روست که در عقل فعلیت محض است. علم و شناسایی عقل علم استدلالی نیست. «قوة استدلال دیگر است و عقل دیگر» (۵: ۹، ۵). آن یکی قوه و استعداد است، اما این یکی همه فعل است. دویی عالم و معلوم در مرتبه‌ای است که علم هنوز بالقوه است و لذا محکوم به شدن و صیوروت است، ولیکن در علمی که فعلیت محض است عالم و معلوم و علم همه یکی است. فاعل شناسایی (سوژه) از متعلق آن (اثره) متمایز نیست. و این عالم و معلوم خود عین فعل شناسایی است، زیرا که این فعل عین هستی عقل است.

اتحاد فوق را می‌توان از طریق امتیاز میان معلوم در مرتبه عقل و معلوم در مرتبه علم نفسانی نیز توضیح داد. هنگامی که عقل به تعقل می‌پردازد معقول یا معقولات چیزهای مادی با رنگها و اشکال مختلف نیست.^۱ این چیزها متعلق علم حصولی یا علم استدلالی و نفسانی است که بالقوه علم است. در مرتبه عقل الهی علم عین فعل تعقل است.

عقل الهی چیزی نیست که متعلقات خود را همان‌گونه که حواس محسوسات را ادراک می‌کند بشناسد. در آنجا محسوس از حاسه جداست. اما در اینجا عقل عین معقول است. نه چنین است که عقل صور خیالی یا تصورات را ادراک کند. عقل چنین تصوراتی را از کجا می‌تواند آورده باشد؟ حقیقت این است که عقل با معقول یکی است. در علم به مجردات عالم و معلوم یکی است (۵: ۴، ۲).

۱. مقایسه شود با عبارت ذیل در ائولوجیا: «ان المعقول هناک لیس مثل المعقولات الّتی فی البدن کاللون والشکل، فان تلك المعقولات کانت قبل أن تكون هذه البدنیة». (افلوطین عند العرب، ص ۱۷۳).

بنابراین عقل با آنچه در خود دارد یکی است. نقد گنجینه او عین گنجینه اوست. پس علم او نیز که فعلیت محض است علم حضوری و بی واسطه است. علم با واسطه را افلوطین از آن نفس می داند که در پرتو نوری که خود از عقل تابیده است اشیاء را نظاره می کند. اما نور عقل در خود عقل و از خود عقل است. «عقل مشعل خود را از نور خود برافروخته است. پس بخشنده نور و پذیرنده آن نور یکی است» (۵: ۳، ۸). عقل از این لحاظ در کمال استغناست و به نوربخش دیگری محتاج نیست. آنچه را هم که نظاره می کند بیرون از او نیست بلکه همه یک چیز است. پس در مرتبه عقل کثرت در وحدت است.

۳. علم احد

تا اینجا آنچه گفته شد مشعر بر این بود که عقل و علم در مرتبه ای مادون مرتبه احد است. سؤالی که در اینجا پیش می آید این است که در مورد احد چه می توان گفت. آیا در ذات احد علم هست یا نه؟ اگر علم و تعقل معلول ذات احد باشد پس در علت اولیه یعنی در احد هم باید علم باشد. و هرگاه چنین باشد، در آن صورت این گفته منافات دارد با این قول که علم و تعقل با مرتبه مادون احد یعنی عقل آغاز می شود. از سوی دیگر، اگر بگوییم که علم در مرتبه عقل آغاز می شود، در آن صورت منکر علم در مرتبه احد شده ایم و علت را خالی از چیزی دانسته ایم که در معلول پیدا شده است. پاسخ افلوطین به این شبهه یکی از نکات دقیق فلسفه اوست. اما پیش از بیان آن لازم است به نکته ای اشاره کنیم.

ما معمولاً تصور می کنیم که علم و جهل یا وجود و عدم نقیض یکدیگرند، چنانکه مثلاً هرگاه بگوییم «هر الف یا موجود است یا معدوم» یک قضیه منفصله حقیقه خواهیم داشت. ولیکن از نظر افلوطین وجود و عدم نقیض یکدیگر نیستند، و قضیه فوق هم منفصله حقیقه نیست، بلکه مانعة الجمع

است. اجتماع آن دو ممکن نیست، ولیکن ارتفاع آنها ممکن است. در مورد احد چنین حالتی پیش می‌آید. او نه موجود است و نه معدوم، بلکه فوق وجود است. در هنگام انتساب علم و جهل به یک موضوع نیز می‌توان انتظار پیش‌آمدن همین حالت را داشت. علم و جهل نقیض یکدیگر نیستند و قضیه «هر الف یا عالم است یا جاهل» قضیه منفصله مانعه‌الجمع است. هرگاه الف عقل باشد مسلماً باید بگوییم که او عالم است و جاهل نیست. اما در قضیه فوق به طور کلی رفع مقدم یعنی عالم نبودن الف مستلزم وضع تالی یعنی جاهل بودن الف نیست. این وضع دقیقاً برای احد پیش می‌آید. احد می‌تواند خالی از هر دو باشد، و حقیقتاً هم چنین است. او نه عالم است و نه جاهل، بلکه از هر دو منزّه است. این قول برخلاف قول ارسطوست که بنابراین خدا دارای علم است و علم او یا اندیشه او به خود او تعلق می‌گیرد. اما اکنون باید دید که منظور افلوطین دقیقاً چیست.

از آنجا که عقل پیکر احد است، چنانکه قبلاً ذکر شد، بسیاری از صفات او را داراست. ظاهر و سطح دریا با باطن و قعر آن بیگانه نیست. اما این ظاهر عین باطن نیست. ظاهر ظهور باطن است. و چون حکم ظهور بر آن جاری شده است با باطن فرق دارد. علم و وجود از احکام ظهور است. بنابراین، اگرچه در عقل علم هست در احد علم و تعقل نیست. تعقل مستلزم دویی است، هرچند که این دویی در وحدت باشد و عارضی باشد. اما احد از هرگونه شائبه دویی مبرا است. وحدت محض است و لذا فاقد تعقل.

استدلال دیگری که افلوطین در تحکیم مدعای خود می‌کند این است که علم نوعی جنبش است و هر جنبشی معلول احتیاج است. عقل علم دارد چون به مبدأ خود نیازمند است. اما نمی‌توان گفت که احد دارای علم است، چون نتیجه‌ای از آن عاید او نمی‌شود. چیزی فرا نمی‌گیرد. هرچه هست در اوست. پیش از اینکه عقل از او نشأت گیرد در دریای بی‌کران او مستغرق بود.

عقل اگرچه به مادون خود محتاج نیست، باز به مافوق خود محتاج است و شناسایی او نیز حکایت از همین نیاز به مافوق دارد. چون تعقل کند به جنبش درمی‌آید و بساطت از او سلب می‌شود. هیچ عالمی بسیط محض نیست. اما احد بساطت محض است. پس نمی‌توان گفت که علم دارد.

چون احد ورای عقل است برتر از علم است، زیرا که احتیاج را در حریم عزت او راه نیست. او منزله است از اینکه به علم محتاج باشد، علمی که به اقنوم دوم تعلق می‌گیرد. علم امری است متحد (یعنی عالم و معلوم متحد می‌شوند) اما همین حقیقت متحد باز تحدید شده است، و حال آنکه احد را حدی نیست؛ وحدتی که تحدید و مقید شده باشد نمی‌تواند با احد یکی باشد، چرا که مطلق بر مقید تقدم دارد (۵: ۳، ۱۲).

در عین حال که افلوطین منکر علم در مرتبه احد است، معتقد است که این عدم تعقل و علم به معنی جهل نیست. احد جاهل نیست چون جهل هم مانند علم مستلزم دویی است: جاهلی باید باشد و مجهولی (۶: ۳، ۱). پس چون در یکی هیچگونه دویی نمی‌تواند راه داشته باشد، نه علم و نه جهل هیچ کدام نمی‌تواند در احد که عین یکی است باشد.

حال که به این نتیجه رسیدیم که احد ورای علم و جهل است، این سؤال پیش می‌آید که پس در احد چه حالتی هست. پاسخ بدین پرسش آسان نیست، زیرا چون بخواهیم به آن معنی نزدیک شویم و در اسرار ناگفتنی غور کنیم باز با اشکال روبرو می‌شویم. افلوطین می‌گوید حالتی که ورای علم است نوعی تماس بی واسطه با خویشستن است. افلوطین این معنی را چنین بیان می‌کند:

مختصراً باید گفت که عالم با چیزهای مختلف روبروست: معلوم او در حین شناسایی دیگر است و او دیگر. اگر غیر از این باشد معلوم شناخته نمی‌شود. در ورای این نوعی تماس مستقیم و بی واسطه است که از آن خبر نمی‌توان داد و دست علم به دامن آن نمی‌رسد؛ مافوق علم است زیرا که عقل هنوز به حد وجود نرسیده است و لذا یابنده را خبر نیست (۵: ۳، ۱).

افلوطین در جای دیگر از کتاب خود این حالت را یک نوع بیداری می‌خواند. البته این بیداری با بیدار شدن فرق دارد. در بیدار شدن بیدارکننده‌ای هست و بیدارشونده‌ای. بیدارکننده با فعل خود خفته را بیدار می‌کند. اما در بیداری احد بیدار کننده و بیدار شونده یکی است. جهت فعل در اینجا به خود برمی‌گردد نه به غیر. در این مرتبه غیری نیست. و باز باید متذکر شد که این «فعل» در زمان گذشته حادث نشده است. در این مرتبه زمان به وجود نیامده است. این فعل ازلی است و لذا احکام حدوث در حریم آن راه ندارد. بنابراین، این بیداری مسبوق به خواب نیست و لذا بهتر است آن را بیدار بودن خواند. افلوطین در اینجا به حکم محدودیتهای کلمات و الفاظ و عبارات بیداری را به عنوان فعل به کار می‌برد، ولیکن مدام تأکید می‌کند که این فعل در واقع بودن است نه شدن. فعلی است که به خود برمی‌گردد.

این فعلی که به خود برمی‌گردد... با او یکی است... اگر این فعل هرگز زاده نشده و همیشگی است بیدارشدنی است بدون بیدارکننده‌ای دیگر، بیداری است و فوق عقل و جاودان. هست چنانکه هست، چنانکه خود را بیدار کرد. پس این بیداری بر وجود و عقل و حیات تقدم دارد. و خود همه اینها نیز هست. پس این فعل بر عقل و تعقل و حیات تقدم دارد. اینها همه از او ناشی می‌شود نه از غیر (۶: ۸، ۱).

بحث درباره عقل و علم ما را به یافتن یا بیداری مبدأ هدایت کرد. در اینجا باید بار دیگر از عقل تنزل کنیم و ببینیم که از این اکتوم چه چیزهایی صادر می‌شود.

نفس و طبیعت

معمولاً وقتی در فلسفه یونان لفظ نفس به کار می‌رود معنی ارسطویی آن به ذهن متبادر می‌شود. ارسطو نفس را کمال بدن یا صورت آن می‌دانست و آن را به موجودات تحت القمر نسبت می‌داد. در مورد موجودات فوق القمر، وی به وجود نفس قائل نبود، بلکه معتقد بود که تدبیر آنها به عهده عقول است. افلاطون و همچنین رواقیون به نفس عالم معتقد بودند، نفسی که مدبر عالم محسوس یا عالم شهادت است. در ضمن برای افراد نیز نفوس جزئی یا فردی قائل می‌شدند. نظر افلوپین درباره نفس به نظر افلاطون و رواقیون نزدیک است. وی هم به نفس کلی قائل است و هم به نفوس فردی. علاوه بر نفس کلی و نفوس فردی، افلوپین به نفس عالم نیز قائل است. نفس عالم و نفوس فردی همه کثرتی است که مجموعاً در نفس کلی است. پس نفس کلی از این حیث که نفس عالم یا جان جهان و همچنین همه نفوس فردی یا جزئی را دربردارد کثیر است. اما در عین حال نفس کلی بذاته واحد است.

همان‌طور که جنس یک مفهوم واحد است و در عین حال انواع متعدد در تحت آن قرار می‌گیرد، نفس کلی نیز حقیقتی است واحد که نفوس کثیر در آن جمع است. در این مورد افلوپین خود می‌نویسد: «قول به وجود نفس کلی با قول ما درباره وجود نفوس فردی تناقضی ندارد... از نفس واحد کثرت نفوس ناشی می‌شود، چنانکه از یک جنس واحد انواع گوناگون به وجود می‌آید» (۴: ۸، ۳). بنابراین همه نفوس فردی و نفس عالم در یک نفس واحدند. حال باید دید این نفس واحد که افلوپین کلی می‌خواند چگونه صادر می‌شود.

۱. صدور نفس

همچنانکه احد مبدع عقل است، عقل نیز به نوبه خود نفس کلی را به وجود می‌آورد، و در نظام فلسفی افلوپین این نفس کلی اقوم سوم است. و باز همچنانکه عقل پیکر احداست، نفس هم با منشأ خود که عقل است همین نسبت را دارد، یعنی نفس پیکر عقل یا صورت مرآتی اوست. و چون پیکر یا صورت مرآتی هرچیز با عین آن چیز شباهت دارد، نفس نیز با عقل شباهت دارد.

در مورد کیفیت پیدایش عقل از احد گفته شد که این اقوم بر اثر فیضان مبدأ صادر می‌شود و بلافاصله به مبدأ خود نظر می‌افکند. چون عقل بدین منظر روی آورد، همانند او می‌شود و از پرتو این همانندی فعل او را که همان فیضان و آفریدن است تکرار می‌کند و نفس را به وجود می‌آورد.

چون عقل از فیض آن نظر همانند احد شود (یعنی صورت مرآتی او گردد) فعل احد را که فیضان نیروی بی‌کران است تکرار می‌کند. (پس عقل از برکت آن نظر مانند احد آفریننده می‌شود.) نشأت ثانی پیکر و نمایش عقل الهی است، همچنانکه عقل نیز نمایش احد است. این نیروی فعال که از ذات عقل نشأت گرفته است نفس است (۵: ۲، ۱).

در مورد نسبت عقل با احد، چنانکه ملاحظه شد، افلوپین نه تنها عقل را

به منزله صورت و نمایش احد در آینه یا آب دانست، بلکه آن را همچون بویی که از مشک خارج می شود یا گرمی و حرارتی که از آتش برمی خیزد به شمار آورد. در اینجا نیز افلوطین نسبت نفس را با عقل همچون حرارتی می داند که از دل آتش بر می خیزد یا همچون معنایی می داند که به لباس لفظ درمی آید. ... نفس پیکر عقل است (بدین معنی که) فکر ابراز شده صورت معنایی است که در ضمیر شخص نهفته است، همین طور نفس بروز و ظهور عقل است. نفس حتی تمامیت فعل عقل است، تمامی حیاتی است که از آن چشمه حیات جریان یافته ... حرارتی است که از آتش برخاسته، و این حرارت در نهاد آتش بوده است^۱ (۵: ۱، ۳).

هنگام توضیح ارتباط عقل با احد گفته شد که عقل بر احد نظر می افکند و در این نظر کردن صدف تهی عقل از گوهر نظر پر می شود. این فعل به عقیده افلوطین اساس انتشاء و صدور نفس از عقل است. نفس حاصل نظر عقل و نمایش اوست. چون نفس نمایش عقل است پیوسته با آن پیوند دارد و از فیض او مدام بهره مند می گردد. در اینجا باید باز تمثیل مرآت را در نظر گرفت. هرگاه شخص از محاذات آینه دور شود پیکر او نیز همزمان با دور شدن او محو می شود. نفس نیز بدون عقل نمی تواند به قیام خود ادامه دهد. این پیوستگی را افلوطین وجه حقیقی نفس می خواند. عقل هم یک چنین پیوستگی با احد دارد. وجه حقیقی او وجهی است که در احد دارد. اما عقل روی دیگری نیز دارد و این همان ارتباطی است که با مادون خود یعنی نفس دارد. به همین نحو نفس نیز در مقابل وجه حقیقی خود وجه دیگری دارد. نفس مانند عقل نظر دارد. او نیز به منظر عقل نظر می افکند و صدف تهی خود را پر می سازد و حاصل این نظر طبیعت است.

۱. مقایسه کنید با عبارت عربی ذیل از اتولوجیا: «اما العقل الکلی فکالتار، و النفس کاحرارة المنبئة من النار علی شیء آخر...» (افلوطین عند العرب، ص ۱۰۹).

۲. طبیعت و نفس

طبیعت (فوسیس) قسمت زیرین نفس کلی است و قوه عامله و حیات بیرونی آن است. فعالیتی است از نفس در نباتات و زمین که از نظر افلوطین زنده است. در مورد پیدایش طبیعت افلوطین می نویسد:

نفس از عقل که بی جنبش است برمی خیزد - همچنانکه عقل خود از حقیقت بی جنبش سابق (یعنی احد) برخاست. ولیکن کار نفس مانند آن دو بی جنبش نیست. پیکر نفس از حرکت و جنبش آن پدید می آید. (چون نفس به عقل رو کند) از برکت نظر بر اصل خویش صدف تهی او پر می شود؛ ولیکن بر اثر حرکتی دیگر که این بار نزولی است پیکر خود را می آفریند. پیکر نفس این بار عالم حس است و طبیعت که مولود نباتی است. اما پیوند هیچ مرتبه ای با مرتبه مافوق آن منقطع نمی شود. سریان نفس از خود حتی به مرتبه گیاهان نیز کشیده می شود. به یک معنی نفس تا بدانجا سریان می یابد، زیرا که حیات نباتات ملک اوست. اما کاملاً هم از خود بیرون نمی رود و به مرتبه نباتات کشیده نمی شود؛ فقط به این معنی در نباتات هست که در این تنزل و رغبت به امور اسفل مولد آنان می گردد و آنها را به وجود می آورد. (علی رغم این تنزل) وجه علوی نفس فارغ از این جنبش همچنان باقی می ماند و حقیقت خودی خود را حفظ می کند (۵: ۲، ۱).

پس نفس واسطه ای است میان عقل و طبیعت. به عبارت دیگر، نفس دارای دو وجه یا دوروی است: یک روی آن به جانب عقل است و روی دیگر آن به جانب طبیعت. درخصوص وجوه دوگانه نفس باز افلوطین در جای دیگر می نویسد:

وجه نخستین نفس یعنی آنکه روی به عالم علوی دارد و همواره از آن حقیقت سرشار و منور است در هماخا می ماند. اما وجه دیگر نفس به طفیل بهره مندی وجه نخست بهره مند می شود و سریان می یابد، چه نفس همیشه در سریان است. حیات از حیات می جوشد، زیرا که فعلیت همه جا سرایت می کند و جایی نیست که از فیض آن محروم ماند (۳: ۸، ۵).

بدین ترتیب نفس از عقل که عین حیات است قوت می خورد و طبیعت هم از نفس قوت می خورد. و چون نفس در این میان واسطه است، پس طبیعت به وساطت نفس از عقل کلی قوت می خورد. در حقیقت طبیعت سریان حیات از نفس است. نفس چشمه‌ای است جوشان. اما جوشش او و سریانی که از او ناشی می شود موجب قطع پیوند او با عالم بالاتر یعنی عقل نمی شود، چه اگر این پیوند منقطع گردد، چشمه حیات نفس خشک می شود. به همین جهت است که افلوطین می نویسد: «هرچند که نفس از خود روان می شود (و طبیعت را به وجود می آورد) باز آن روی او که در عقل است همچنان ثابت می ماند، زیرا اگر نفس بکلی روی از عقل بازگیرد، دیگر همه جاگیر نخواهد بود، بلکه فقط در آخرین نقطه‌ای خواهد بود که بدان رسیده است» (۳: ۸، ۵). به عبارت دیگر، اگر نفس پیوند خویش با عقل را از دست بدهد، دیگر نفس نخواهد بود بلکه همان طبیعت مخلوق خواهد بود، زیرا که آخرین نقطه‌ای که در این جریان بدان رسیده است همان طبیعت است.

۳. گستاخی نفس

به دلیل پیوند نفس با عقل و سرانجام پیوند عقل با احد است که پیوستگی کاملی در تمام مراتب وجود ایجاد می شود و از پرتو این پیوستگی نفس فردی که جزئی از نفس کلی است می تواند در سیر صعودی خود به مبدأ و اصل خود بازگردد و به عین وحدت برسد. این پیوند را نفس در نهاد خویش همواره حفظ می کند. احد و عقل همیشه در ذات نفس حضور دارند و علت اصلی افعال اویند. در حقیقت سرّ و باطن نفس همان عقل است، چنانکه سرّ و باطن عقل نیز احد است. اما نفس روی دیگر خود را چگونه حاصل می کند؟ چرا نفس از خود بیرون آمد و چشمه او جوشید و نشأت دیگری انتشاء یافت؟ این سؤال را درباره عقل هم می توان کرد. چرا عقل همیشه در خود و با خود غماند؟ چرا نفس از او نشأت گرفت؟

از سویی پاسخ این سؤالات قبلاً داده شده است. انتشاء هر نشأت از منشأ آن نتیجه نظر است. چون عقل صاحب نظر است، ناظر باید تجلّی کند و به غمایش درآید. نفس نیز صاحب نظر است و باید تجلّی کند. اما از آنجا که افلوطین اقنوم دوم را نه تنها عقل بلکه حیات نیز می‌خواند برای پیدایش اقنوم سوم باید تبیین دیگری نیز داشته باشد. اقنوم دوم از این حیث که عقل است کارش نظرکردن است. کار عقل شناسایی است و این شناسایی هم از طریق نظاره و دیدن صورت می‌گیرد. به اعتبار عاقل‌بودن اقنوم دوم و نظرکردن آن، پیدایش نفس از آن را می‌توان تجلّی و غمایش خواند. اما از این حیث که اقنوم دوم حیات است باید پیدایش نفس را نشأت خواند و فعل حیات را جوشش و سریان دانست. این جوشش و انتشاء وجود یافتن اقنوم سوم است. پس در سؤالی که در فوق مطرح شد، خواستار تبیین پیدایش نفس از عقل و طبیعت از نفس شده‌ایم، نه از این حیث که عقل و نفس دارای شناسایی و نظرند، بلکه از این حیث که هر یک از آنها چشمه حیات است.

پاسخ افلوطین به سؤال فوق این است که نفس بر اثر گستاخی و سرکشی^۱ از عقل ناشی شده و طبیعت هم باز به دلیل گستاخی از نفس به وجود آمده است. و سرانجام در نتیجه این گستاخی و اثبات خویشتن است که نفوس فردی از نفس کلی جدا شده و از سر وجود خویش غافل مانده و دچار فراموشی و غربت شده‌اند. پس بلایی که دامنگیر نفوس شده است ناشی از گستاخی و اثبات خویشتن، و بالتجیه متولدشدن و جداشدن است. نفس و طبیعت و نفوس فردی همه تقاضای استقلال داشته‌اند^۲ و خواستار آن بوده‌اند

۱. τόλμα که در انگلیسی به audacity ترجمه شده است. در این گستاخی و جسارت دعوی انانیت و خودبینی و اثبات خویشتن (self-assertion) نهفته است. فریدالدین عطار همین معنی را با لفظ «سرکشی» بیان کرده است (بنگرید به: نصرالله پورجوادی، شعر و شرع، پیشگفته، ص ۷۶-۷۷).

۲. بنگرید به: آتاد ۵: ۱، ۱.

که هر یک خودی مستقل داشته باشند. همین تقاضا و رغبت بوده است که موجب پیدایش و موجودیت آنان شده است.

۴. زمان و ابدیت

یکی از موضوعهای مهمی که در ضمن بحث دربارهٔ نفس و طبیعت در فلسفه افلوطین مطرح می‌شود موضوع زمان و کیفیت پدیدآمدن آن است. مراتبی که از نفس آغاز می‌شود و به بالا می‌رود مربوط به عالم حادث نمی‌شود. هرچه در عالم علوی و ساحت ماوراءالطبیعه رخ می‌دهد خارج از زمان است و ازلی و ابدی است. همین که از نفس به مرتبهٔ پایین‌تر تنزل کنیم همه چیز در حکم زمان درمی‌آید. اما این زمان خود چگونه پدید آمده است و اصل آن چیست؟

زمان از نظر افلوطین مقدار حرکت نیست. چنانکه می‌دانیم انتشاء نفس از عقل نوعی جنبش و حرکت است، اما زمان در این مرتبه دخالتی ندارد و نمی‌توان گفت که چون جنبش است پس زمان هم هست. این حرکت و جنبش از زمان بیرون است. اما اگر زمان مقدار حرکت نیست، پس چیست؟ در این مورد افلوطین با افلاطون^۱ هم عقیده است و می‌گوید که زمان پیکر ابدیت است. ابدیت در عقل است و زمان در نفس کلی حادث می‌شود. چون عقل در لازمان است پس حیات عقلانی در سکون ابدی است و همه چیز در برابر دیدهٔ عقل حضور دارد. به همین دلیل است که افلوطین می‌گوید در عقل فعلیت محض است.

فعلیتی که در عقل است در نفس نیست. نفس محکوم به شدن است و حیات او در زمان است. بر اثر پیوندی که نفس با عقل دارد او نیز شناسایی و نظر

دارد، اما این نظر با نظر عقل فرق دارد. در برابر دیده عقل همه چیز از ازل تا به ابد حضور دارد یا به عبارت دیگر همه حقایق معیّت دارند. اما متعلقات شناسایی نفس معیّت ندارند، بلکه متعلقی پس از متعلق دیگر از برابر دیده او عبور می‌کنند. این بدین علت است که حیات نفس زمانی است. برای اینکه به حقیقت زمان پی بریم، افلوطین می‌نویسد:

ما باید برگردیم به وضعی که در لازمان داشتیم، بدان حیات آرام که در آن جمعیتی بود فارغ از پریشانی، که هیچ اثر تنزل در آن نبود. در آن آرامیده بودیم و روی به قبله ابد داشتیم. زمان هنوز نبود - لاقلاً برای آن موجودات علوی نبود. ما بودیم که می‌بایست زمان را به وسیله اندیشه (لوگوس) و طبیعت که پس از آن می‌آید به وجود آوریم (۳: ۷، ۱۱).

اما چطور شد که زمان از لازمان پدید آمد؟ از جایی که قبل و بعد نبود، قبل و بعد چگونه پیدا شد؟ اگر درباره پیدایش زمان از خود زمان سؤال کنیم، به زبان حال پاسخ می‌دهد که:

قبلاً، هنگامی که در واقع این «قبل» نبود و نیازی به «بعد» نبود، زمان در آرامش و سکون ازلی بود. در ساحت وجود حقیقی، هنوز او زمان نبود، بلکه فارغ از هویت خود بود. اما چون طبع ناآرام و فعالی آنجا بود که می‌خواست مدبر خویش گردد و خودی پیدا کند، پس حرکت کرد و زمان نیز با آن به حرکت درآمد. و بدین نحو مدام حرکت می‌کند و «دیگر» و «سپس» می‌شود، یعنی چیزی است که عین خود نمی‌ماند، بلکه اکنون چیزی است و سپس چیزی دیگر. و این چنین بود که ما راهی دراز را طی کردیم و زمان را به منزله پیکر ابدیت به وجود آوردیم (۳: ۷، ۱۱).

بنابراین نفس در زمان است، اما این از وجهی است که با طبیعت پیوند دارد و الا از آن روی که نفس با عقل پیوند دارد از حکم زمان فارغ است. از آنجا که طبیعت و هر چه در عالم محسوس است زمانی است، نفس هم تا آنگاه که در قید طبیعت و عالم محسوس است اسیر زمان است، اما چون از طبیعت

گذشت و به مرتبه عقل رسید به ابدیت روی می آورد. در اینجا باید ماهیت عالم محسوس یا عالم مادی را از نظر افلوطین اجمالاً بیان کنیم تا رابطه نفس با آن و نفس فردی با بدن معلوم شود.

۵. عالم مادی و مسأله شرّ

طبیعت، همان طور که گفته شد، حاصل گستاخی نفس و سرکشی و دعوی او برای استقلال و اثبات خویشتن است، و مادون نفس است. در اینجا باید توجه داشت که طبیعت در فلسفه افلوطین با عالم محسوس یا عالم مادی یکی نیست. طبیعت متمایز از ماده و جسم است. ماده مقوم ذات طبیعت نیست. افلوطین طبیعت را نفس زیرین و نتیجه نفس کلی معرفی می کند. و چون طبیعت در نباتات منزل می کند در حقیقت نفس است که از وجهی تنزل کرده است. از سوی دیگر، ماده یا هیولی نیز به قول افلوطین به وساطت نفس از عقل تولید می شود. اما برخلاف وجود عقل، وجود ماده یا هیولی بالفعل نیست بلکه بالقوه است و محکوم به شدن و صیرورت است. همواره می خواهد که بشود و هیچ گاه نیست. چون ماده بدین معنی که گفته شد موجود نیست، پس عدم خیر یا شرّ است. مدام در پی آن است که به خیر رسد و هرگز به مراد خویش نمی رسد.

کلمه ماده امروزه برای ما معنایی دارد غیر از آنچه افلوطین از آن اراده می کرد. برای این که منظور او روشنتر شود و آنچه او ماده می خواند با معنایی که این لفظ امروزه پیدا کرده است خلط نشود باید توضیح بیشتری بدهیم. همانطور که گفته شد، افلوطین به دو عالم معقول و محسوس، یا روحانی و جسمانی، معتقد است. بطور کلی اگر عالم وجود را از نظر افلوطین به هرمی تشبیه کنیم، قسمت فوقانی این هرم عالم روحانی و قسمت تحتانی آن عالم جسمانی است. در بالای این هرم عالم معقول و در رأس آن احد است، و قاعده آن هرم ماده است. این ماده از نظر افلوطین چیزی «غیرمادی» و

غیرقابل لمس است. توصیفی که او از ماده می‌کند، مانند توصیف او از احد، جنبه سلبی دارد.

پس ماده غیرجسمانی است، زیرا جسم مسبوق به ماده است و مرکب است، در حالی که ماده خود [در ترکیب] با چیزی دیگر جسم را پدید می‌آورد... [علاوه بر این،] ماده نفس یا عقل یا حیات یا اصل معقول یا صورت عقلی (لوگوس) هم نیست. حدّ و مرز هم نیست، چه نامحدود و نامتعیّن است. نیرو هم نمی‌تواند باشد؛ چه چیزی را ایجاد می‌کند؟ بلکه خارج از همه اینهاست، و لذا عنوان وجود را نمی‌توان بر آن اطلاق کرد. در حقیقت سزاوار آن است که نام «لاوجود» بدان اطلاق شود، البته نه بدان معنی که می‌گوییم مثلاً حرکت وجود ندارد یا سکون وجود ندارد، بلکه حقیقتاً لاوجود است. پس ماده چیزی جز یک شبیح خیالی از جرم، یا تمایلی در جهت وجود جوهری نیست. ساکن است، اما نه بدان معنی که جایی داشته باشد. بخودی خود غیر مرئی است، و هر کوششی برای دیدن آن بیهوده است؛ در همانجایی که ما نگاه نمی‌کنیم هست، ولی همین‌که نگاه کنیم و بخواهیم او را ببینیم دیده نمی‌شود. بوقلمونی است که مدام به رنگهای متضاد درمی‌آید. گاه بزرگ است و گاه کوچک. گاه زیاد است و گاه کم. گاه در افزایش است و گاه در نقصان. شبیحی است که به چنگ در نمی‌آید، و در عین حال از ما کناره نمی‌گیرد (۳: ۶، ۷).

یکی از خصوصیات ماده این است که در معرض تغییر و تحول قرار نمی‌گیرد. تغییر مستلزم دگرگون‌شدن است، و اگر ماده قرار بود تغییر کند در آن صورت از گونه‌ای به گونه‌ای دیگر درمی‌آید و متّصف به صفتی می‌شد. ولی ماده، همانطور که گفته شد، اساساً لاوجود است و فاقد هرگونه صفت. گفته شد که ماده قاعدهٔ هرمی است که در رأس آن احد است. پس ماده درست مقابل احد است. چنانکه احد خیر محض است، ماده نیز شرّ محض و شرّ مطلق است. برای پی‌بردن به ماهیت ماده به عنوان شرّ مطلق لازم است از طریق خیر مطلق وارد شویم. خیر محض یا خیر مطلق حقیقی است که منشأ و مآل همه موجودات است. از این رو هر چیزی روی به او دارد و محتاج به

اوست، در حالی که او خود غنی مطلق است و از همه چیز بی‌نیاز. عقل و نفس و وجود و حیات همه از او ناشی شده است و او به هیچ یک از آنها نیازمند نیست. در خیر محض اثری از شرّ نیست. ساحت او مبرا از شرّ است. اصولاً در ساحت عقل که ساحت وجود است هیچ اثری از شرّ نیست. ساحت شرّ ساحت لاوجود است، و آن همان ماده است.

خیر مطلق و شرّ مطلق، یا احد و ماده، رأس و قاعده هرم هستی را تشکیل می‌دهند. در این رأس و قاعده هیچ‌گونه تغییر و تحولی صورت نمی‌گیرد. تغییر و تحول به عالمی تعلق می‌گیرد که میان این دو قرار گرفته است، و این همانا عالم محسوس است و ساحت اخلاق و اعمال اخلاقی نیز همین عالم است. ساحت اخلاق ساحتی است که در آن تغییر و تحول صورت می‌گیرد. اگر چیزی قابل تغییر و تبدل نباشد و اصلاح‌شدن و فاسدشدن به آن تعلق نگیرد، جنبه اخلاقی هم نمی‌تواند داشته باشد. پس ساحت اخلاق و رای ساحت ماده و امور مادی و مادون احد است. به عبارت دیگر، اخلاقی بودن و غیراخلاقی بودن فقط به عالم محسوس تعلق می‌گیرد. ماده و احد هیچ یک نه اخلاقی‌اند و نه غیراخلاقی. همچنانکه احد و رای اخلاقی بودن است، ماده مادون آن است. صفت شرّ نیز در حقیقت به ماده تعلق نمی‌گیرد، چنانکه خیر نیز به احد تعلق نمی‌گیرد. خداوند عین خیر است، چنانکه ماده عین شرّ. خیربودن و با فضیلت‌بودن و همچنین شرّ بودن و رذل‌بودن مربوط به موجودات عالم محسوس است. این موجودات از پرتو پیوندی که با خدا دارند خیر و بافضیلت به‌شمار می‌آیند و از لحاظ نسبی که با ماده پیدا می‌کنند به شرّ و رذالت متصف می‌گردند.

تدبیر عالم مادی به عهده نفس کلی است، زیرا که نفس حیات است و تدبیر عالم نیز باید به‌وسیله یک موجود زنده انجام گیرد. البته مدبّر عالم مادی وجه سافل نفس است که همان طبیعت باشد. بدن انسان نیز که جزئی از عالم مادی

است به نوبه خود به مدبری زنده محتاج است و این مدبر نفس فردی یا جان اوست که خود جزئی از جان کل یا نفس کلی است. حال باید دید که این نفس چگونه عالم مادی را تدبیر می‌کند و نیز جان انسان چگونه تدبیر تن می‌کند. افلوطین در پاسخ بدین سؤال می‌نویسد که بطور کلی تدبیر یک چیز می‌تواند به دو طریق انجام گیرد: یا مدبر خارج از آن چیز است یا داخل در آن. مثلاً پزشکی که بیماری را مداوا می‌کند خارج از مریض است، اما طبیعت که تدبیر ماده می‌کند خارج از ماده نیست بلکه داخل در آن است. تدبیر عالم بدین ترتیب است که مدبر عالم در خود عالم است نه در خارج آن. در مورد نسبت نفس فردی با بدن نیز همین وضع موجود است. جان آدمی در تن است و با بودن او در داخل بدن است که آن را اداره می‌کند (۴: ۴، ۱).

آنچه در خصوص رابطه بدن و نفس گفتیم دال بر این بود که نفس در تن است. اگر چه افلوطین گاهی عباراتی به کار می‌برد که این معنی از آنها مستفاد می‌شود.^۱ بطور کلی باید گفت که به عقیده او حقیقت امر خلاف این است. بدن است که در نفس است نه بالعکس. «نفس کلی هیچ‌گاه به وجود نیامد، هرگز فرا نرسید، زیرا مکانی برای خود نمی‌شناخت. آنچه رخ داد این بود که جسم همسایه دیوار به دیوار او شد و در وی شرکت کرد» (۳: ۹، ۳). در جای دیگر دخول جسم در نفس را افلوطین به دخول تور در دریا تشبیه کرده می‌نویسد:

جهان همچون توری است که در دریا فرو رفته است و دیگر قادر نیست خود را آن‌چنان که هست حفظ کند. و دریا گسترده است و تور نیز تا آنجا که بتواند در آن گسترده شده است، چه هیچ‌یک از رشته‌های آن نمی‌تواند در جایی جز آنجا که هست باشد. و چون این دریا بی‌کران است و بیرون از اندازه، پس تمامی عالم جسمانی را دربر می‌گیرد. پس هر کجا که جسم باشد، نفس هم هست (۴: ۳، ۹).

۱. مثلاً در ۵: ۹، ۴.

بنابراین نفس در همه اشیاء سریان یافته و با همه آنها هست، اما در آنها محصور نشده است. پس به یک معنی نفس در اشیاء است و به یک معنی خارج از اشیاء.^۱ در اشیاء است از این حیث که جان و حیات اشیاء است، ولیکن در آنها نیست از این حیث که به وسیله اشیاء محاط نشده است بلکه محیط بر آنهاست. همین حکم در مورد نسبت نفس فردی با بدن صادق است. نفس فردی در بدن فرد است زیرا که حیات بدن بسته بدان است. این از جهت وجه اسفل نفس است. اما از جهت وجه اعلای نفس یعنی سر وجود نفس باید گفت که نفس خارج از بدن است، چه این وجه در عقل است و نقطه پیوند آن با عقل است.

سؤال دیگری که در اینجا می‌توان مطرح کرد این است که تدبیر جسم توسط نفس چگونه انجام می‌گیرد و به چه ترتیبی نفس فردی تدبیر بدن خویش می‌کند. برای پاسخ به این سؤال باید رأی افلوطین را درباره طبیعت و فعل آن بررسی کرد.

۶. نظر طبیعت

در جهان بطور کلی قوانینی طبیعی وجود دارد که حرکت اجسام تابع آنهاست. اما چنین نیست که قوانین طبیعت از قبل در نفس موجود باشد، بلکه این قوانین نتیجه نظاره نفس است.^۲ چون نفس به نظر بیردازد، از پرتو نظر او طبیعت به وجود می‌آید. خود این طبیعت هم دارای نظر است و این نظر طبیعت قانون آن است. چون طبیعت که خود نظر است وارد نباتات شود، از

۱. مقایسه کنید با عبارت ائولوگیا: «فاذا صارت النفس في الاشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها، اعني انها لاتكون في الجسم كانهما محصورة فيه، بل تكون فيه و خارجة عنه. وربما كانت النفس في جسم وربما كانت خارجة من جسم». (افلوطین عند العرب، ص ۱۹).

۲. بنگرید به نه گانه ها، ۴: ۳، ۹.

پرتو وجود خود نباتات را هم صاحب نظر می‌کند. بنابراین هر حرکت و جنبشی که در عالم باشد ناشی از نظر است و لذا تدبیر عالم جسمانی به وسیله نظر انجام می‌گیرد.

قبول این مطلب که نفس دارای نظر است برای ما دشوار نیست، اما اینکه همه چیز، حتی درختان، دازای نظرنند در بدایت امر به ذهن ما غریب می‌آید. این نکته از دیده خود افلوطین پوشیده نیست، چنانکه در ابتدای رساله خود درباره نظر می‌نویسد:

هرگاه پیش از اینکه موضوع را به جد بررسی کنیم بر سبیل مزاح بگویم که همه چیز طالب نظر است و نظاره کردن غایت آمال آنهاست - نه تنها موجودات صاحب عقل بلکه همچنین موجوداتی که فاقد عقل‌اند، حتی گیاهان و زمینی که آنها را پرورش می‌دهد - جمله برحسب قابلیت خود صاحب نظر می‌شوند، اگر چه موجودات مختلف به طرق گوناگون نظاره می‌کنند، برخی حقیقت و برخی شبح و سایه‌ای از آن را نظاره می‌کنند. آیا کسی هست که به این عبارات به ظاهر نامعقول گوش فرا دهد؟ (۳: ۸)

اما خواه ذهن به آسانی این رأی را بپذیرد و خواه به دشواری، حقیقت امر این است که همه افعال در عالم برای رسیدن به نظر است. نظرکردن غایت همه افعال و اعمال است. چه مزاح کنیم و چه جدی باشیم، غرض ما جز نظرکردن نیست. انسان و نبات، خرد و کلان همه را در افعال خود غرضی جز رسیدن به منظور و نظاره آن در منظر کل که عقل است نیست.

اما مگر نه این است که ناظر را باید آلتی برای نظاره باشد، عقلی و ذهنی و احساسی باشد، پس چطور طبیعت که فاقد عقل و احساس و حتی اعضای چون دست و پا یا آلاتی دیگر است می‌تواند نظاره کند؟ در پاسخ بدین سؤال است که افلوطین منظور حقیقی خود را از نظر بیان می‌کند. منظور او از نظرکردن فعلی است که موجب زایش و تولید می‌گردد. طبیعت تولیدکننده است و همین فعل است که نظاره کردن او محسوب می‌شود. آنچه طبیعت تولید

می‌کند متعلّق نظر اوست. منظور نظر طبیعت چیزی است که با فعل خود تولید می‌کند. آنچه موجب این فعل می‌شود همانا پیوند طبیعت با نفس است. نفس خود نتیجه و مولود نظر است. البته نظر کردن طبیعت مانند نظر کردن نفس نیست. چون نفس به حقیقت حیات نزدیکتر است نظر او نیز قوی‌تر است. نظر نفس در مقام مقایسه با نظر طبیعت همچون شعور و آگاهی شخص بیدار است با شعور و آگاهی شخصی که در خواب فرو رفته است. هر دوی آنها شعور دارند، نهایت آنکه آگاهی شخص بیدار به مراتب بیش از شعور شخص خفته است. همین‌طور نظر طبیعت ضعیف‌تر از نظر نفس است. به همین دلیل است که مولود طبیعت نیز ضعیف‌تر از مولود نفس است. «ضعف نظر فقط می‌تواند موجب حصول منظور ضعیف باشد» (۳: ۸، ۴).

نظر طبیعت، چنانکه گفته شد، ناشی از نظر نفس است. چون نفس صاحب نظر است و منظور او نیز طبیعت است، پس طبیعت نیز باید خود ناظر باشد. از پرتو این نظر در نظر است که تمامی عالم را نظر فرا می‌گیرد و چون نظر حیات است پس کل عالم زنده است. به عبارت دیگر حقیقت طبیعت در آستن‌شدن و زایش است. و این زایش مدام زایش صور علمی است و از پیدایش همین صورتهاست که منظور طبیعت حاصل می‌شود و همه موجودات صاحب نظر و حیات می‌شوند.

گفته شد که منظور ناظر چیزی است که تولید می‌کند، اما این دلیل بر آن نیست که طبیعت یا نفس پیش از فعل خود متعلّق برای نظر داشته باشد و آنگاه به نظاره آن بپردازد. طبیعت با نفس پیوند دارد و نفس با عقل. آنچه پیش از نظر هر یک موجود است و بر آن تقدم دارد حقیقتی است که ورای هر یک از آنهاست. نفس است که بر طبیعت تقدم دارد و باز عقل است که بر نفس مقدم است. پس چون طبیعت بخواهد نظاره کند، منظر او نفس است، یعنی روی به قبله نفس می‌آورد و نتیجه این نظاره کردن یا چیزی که می‌بیند

صوری است که از آن پدید می‌آید. همین‌طور نفس باید نظر به عقل افکند و بر اثر این نظاره صورتی در عقل منظور او واقع می‌شود که این جهان طبیعت است. به عبارت دیگر عقل منظر نفس است و طبیعت منظور اوست، و باز نفس منظر طبیعت است و صور موجود در عالم محسوس منظور او، و هنگامی که نظر طبیعت مبهم است موجودات مادی زاییده می‌شود. چنانکه در این خصوص می‌نویسد:

نظر از طبیعت بر می‌خیزد و به نفس افکنده می‌شود و از نفس بر می‌خیزد و بر عقل افکنده می‌شود. در هر مرتبه که بالاتر می‌رود ناظر به حقیقت خودی خود نزدیک‌تر می‌گردد (۳: ۸، ۸).

فعل نظر کردن را افلوطین تا نفس و سرانجام به عقل می‌رساند ولیکن احد را منزّه و مبرا از این فعل می‌داند. همچنانکه نفس فردی از نظر پدید آمد، باز از پرتو نظر به حقیقت خود که نقطه پیوند آن با عقل است به عقل می‌پیوندد و سرانجام عقل هم با نظر افکندن در منظر احد به اصل خویش مراجعت می‌کند. کیفیت این رجعت ما را به سفر نفس و صعود آن می‌برد و این موضوعی است که در فصل آینده درباره آن سخن خواهیم گفت.

فصل چهارم

بازگشت نفس

۱. هبوط نفس

هنگامی که به حرکت و سفر یک مسافر عنوان بازگشت می‌دهیم، این عنوان خود دلالت دارد بر اینکه مسافر مزبور قبلاً در منزلگاه و وطن اصلی خویش بوده و به دلائلی آن را ترک گفته و به دیار غربت آمده است و حال می‌خواهد باز رخت سفر بربندد و از همان راهی که آمده است به وطن خویش مراجعت کند. حکایت بازگشت نفس هم جز این نیست. او در این عالم غریب است و از وطن خویش دور مانده و مشتاق است که بار دیگر بدانجا برگردد. این دیار غربت را افلوطین همین عالم محسوس و مادی می‌داند که از مراتب پایین وجود است و ما آن را دنیا می‌خوانیم. نفس در دنیا غریب است و نمی‌تواند در آن بیارامد. اقامتش در آن موقتی است. از این رو عرفا دنیا را به منزلهٔ رباط یا کاروان‌سرای دانسته‌اند که در میان راه قرار دارد و مسافران را یک شب پذیرایی می‌کند. اما

این رِباط دو در دارد که از یک در آن جان انسان وارد می‌شود و از در دیگر باید بیرون رود. در ورودی آن جهت نزول جان را نشان می‌دهد و در دیگر جهت خروج و صعود او را. پس چون دنیا رِباط است، منزل کردن و مقیم گشتن در آن ممکن نیست. فطرت انسان امتناع می‌ورزد از اینکه این کاروانسرا را آرامگاه حقیقی جان خویش بداند. آشیان مرغ بلندپرواز روح یا جان در آسمان است نه در این خاکدان. دلارام انسان جای دیگر است نه در اینجا. دل او در جایی آرامش پیدا می‌کند که سایه عرش امنیت بر آن گسترده باشد، و حال آنکه دنیا در حکم سایه درختی است در بیابان که مسافر فقط لحظه‌ای چند در پناه آن درنگ می‌کند و باز بار سفر می‌بندد.

گرچه برای توصیف وضع فعلی جان یا نفس تعبیر و اصطلاحات مسلمین را به کار بردیم، عقیده افلوطین نیز در این مورد جز این نیست. نفس انسان به عقیده حکیم یونانی از مبدأ خویش جدا شده و به عالم مادی سفر کرده و در پست‌ترین مراتب هستی گرفتار شده است، و حال باید درصدد برآید که این راه را مجدداً طی کند. طی مجدد این طریق را افلوطین بازگشت نفس می‌خواند. پس علت اینکه این سیر بازگشت خوانده شده این است که نفس یک‌بار همین راه را آمده است. او از ازل در اسارت ماده و امور محسوس نبوده، بلکه در عالم علوی بوده و بعد تنزل کرده است.

کیفیت نزول نفس را افلوطین مانند سایر فلاسفه و حکما دقیقاً بیان نمی‌کند. این خود یکی از اسرار است. شاید هم نیازی به دانستن آن نیست. آنچه انسان باید بداند برنامه سفری است که در پیش دارد. اما باز از آنجا که مراتب نزول عکس مراتب صعود است، با مطالعه سیر بازگشت نفس می‌توان تا حدی از سیر نخستین با اطلاع شد. در واقع آنچه در دو فصل دوم و سوم بیان کردیم شرح اجمالی و نظری همین سیر بود. که چگونه موجودات از احد صادر شدند و سرانجام به عالم مادی رسیدند.

اگر چه کیفیت نزول نفس و گرفتار شدن او در عالم دنیا برای ما معلوم نیست، وضع فعلی او را در عالم جسمانی و در بدن می‌توان مطالعه کرد. وجود نفس در بدن باعث می‌شود که او در معرض تأثیرات ماده قرار گیرد. همانطور که گفته شد ماده شرّ محض و منشأ همه شرور است. او لا وجود است و فاقد صفات الهی. فقیر است. امکان است نه کمال.

تأثیر ماده در نفس نیز ناظر به همین خصوصیات است. ارتباط نفس با بدن موجب می‌شود که این خصوصیات به نحوی در او پدید آید. از لحاظ شناخت، تعقل و فعالیت عقلی به استدلال مبدل می‌شود. استدلال و حجت‌آوردن نتیجه بودن نفس در بدن و تحت تأثیر ماده است. نفس به لحاظ نسبتی که ذاتاً با عقل دارد قادر است که حقایق را از طریق تعقل دریابد. ولی حضور او در بدن مانع از این نوع شناخت می‌شود. استدلال و احتجاج ناشی از فقر است. نفسی که استدلال می‌کند و از طریق احتجاج درصدد شناسایی برمی‌آید فاقد علم است. در عالم معقولات نفس بی‌واسطه ناظر حقایق می‌شود. او در آنجا حضور دارد و علم او حضوری است. ولی در بدن تلاش او برای حصول علم است. به همین نحو، بر اثر گرفتاری او در تن، حوائج گوناگون در او به وجود می‌آید. در عالم معقولات نفس از استغنا بهره‌مند است، ولی در تن به فقر و نیازمندی مبتلا می‌شود. علاوه بر همه اینها، بزرگترین بلایی که دامنگیر نفس می‌شود گناه است.

تأثیری که ماده در نفس دارد به دو دلیل صورت می‌گیرد. از یک جهت نفس خواهی نخواهی اسیر تن و جهان مادی است، و ماده او را مبتلا به فقر می‌سازد و فعالیت او را به استدلال و شهود و حضور او را به فعل شدن مبدل می‌کند. این تأثرات اختیاری نیست، بلکه اضطراری است. اما دامنه تأثیرات ماده در نفس به اینجا پایان نمی‌پذیرد. بدبختی اینجاست که نفس از روی اختیار نیز با ماده درگیر می‌شود و این گناه بزرگی است که او از لحاظ اخلاقی

مرتکب می‌شود. نفس بی‌آنکه مجبور باشد، به اختیار خود تسلیم احکام ماده می‌شود. بنابراین، نفس هم از روی اضطرار و هم به اختیار خود به اسارت ماده تن درمی‌دهد.

اگرچه نفس در عالم جسمانی اسیر تن و تحت تأثیر ماده قرار گرفته و به شرّ و گناه آلوده شده است، از نظر افلوطین ذاتاً آلوده به گناه نیست. در مسیحیت نیز اعتقاد بر این است که نفس آدمی گناهکار است، ولی افلوطین برخلاف مسیحیان که گناه را ذاتی نفس می‌پنداشتند معتقد است که گناه و شرّ از برای نفس امری عرضی است نه ذاتی. نظر او در این باب مانند عقیده مسلمانان است. نفس آدمی در اصل با خداوند معیت داشته است، ولی بر اثر روی آوردن به جهان مادی آلوده شده است. از آنجا که فطرت او پاک است مایل است که این آلودگی عرضی را از خود بزدايد و از این جهان مادی خارج شود.

نفس از روی فطرت پاک خود خواهان اجتناب از گناه و شرّ و بیرون رفتن از عالم مادی است، ولی نمی‌داند به کجا می‌خواهد برود. به قول افلوطین او همچون طفلی است که از بدو تولد از دامن پدر و مادر خویش جدا شده و در بزرگی قادر نیست اصل و نسب خویش را به یاد آورد. اما شرف این طفل بسته به شرف و بزرگی پدر اوست و چون آن را به یاد نمی‌آورد به امور پست که دون‌شان اوست می‌پردازد.

چه می‌شود که نفوس پدر الهی خویش را فراموش می‌کنند؟ با اینکه اصل ایشان الهی است و فطرتشان خدایی، پس چرا از اصل الهی و فطرت خدایی خویش غافل می‌مانند؟ بلایی که دامنگیر ایشان شده است نتیجه گستاخی و دخول ایشان به جایگاه زایش و شدن و خواستار غیر گشتن و تمایلشان به خودمختاری است.

همین‌که نفوس حلاوت استقلال را یافتند، خودمختاری خویش را در راهی به کار بردند که آنان را از اصلشان دور می‌ساخت. چون مسافتی بعید پیمودند، حتی فراموش کردند که از کجا آمده‌اند، و هم‌اکنون چون کودکانی

هستند که از بدو حیات از حریم خانواده خویش دور مانده و در دیار غربت بزرگ شده‌اند و دیگر والدین خود را نمی‌شناسند و نسبت خانوادگی خود را نمی‌دانند.

نفوس ما نیز همین حال را دارند. چون دیگر نمی‌توانند نه اصل خویش را دریابند و نه خودی خود را، قدر خویش را نمی‌دانند - چون از خودی خویش بیگانه گشته‌اند - و در عوض به چیزهایی غیر از خود ارج می‌نهند و دل به غیر می‌بندند و سر تواضع در برابر مادون خود فروود می‌آورند؛ بالتیجه تعلق خویش را از امور علوی قطع می‌کنند و شرف خویش را از یاد می‌برند. غفلت ایشان از اصلشان نتیجه ارزش بیش از حدی است که برای اشیاء محسوس قائل می‌شوند و به دیده تحقیر به خود می‌نگرند. هنگامی که کسی چیزی را طلب می‌کند و به دیده تحسین در آن می‌نگرد، طلب او نشانه این است که او خود را در برابر مطلوب خوار و حقیر می‌بیند. همین که نفس پنداشت که قدر او کمتر از اشیائی است که محکوم به زوال‌اند و خود را بدین نحو ذلیل‌تر و پست‌تر و زوال‌پذیرتر از آن اشیاء شمرد، دیگر نمی‌تواند فطرت خود را دریابد و نیروی الهی را (که در نهاد اوست) درک کند (۵: ۱، ۱).

بدین گونه نفس در عالم محسوسات که به منزله غاری است تاریک گرفتار شده و اسیر تن گشته است. تن او زنجیرهایی است که بر پای او بسته و گوری است که نفس در آن مدفون گشته، و تا زمانی که نفس در این اسارت به سر می‌برد به انواع مصیبت و بلا و رنج و غم و اندوه و شهوت و لذت جسمانی دچار است.^۱

در عبارات اخیری که از افلوطین نقل شد به دو وجه یا دو جنبه نفس اشاره شده است: یکی جنبه علوی آن که روی به مبدأ و اصل خود دارد و دیگر جنبه سفلی آن که روی به عالم محسوس دارد. این نکته را ما نیز در فصل گذشته بیشتر در مورد نفس کلی توضیح دادیم و در اینجا افلوطین آن را در

۱. در اینجا (۴: ۸، ۳) افلوطین به تمثیل مفاره که افلاطون در جمهوریت بیان کرده است نظر دارد.

حق نفوس جزئی بیان کرد. این نظریه در فلسفه افلوطین فوق‌العاده اهمیت دارد و از ارکان فلسفه او به شمار است. جنبه سفلی نفس وضع فعلی او را نشان می‌دهد و جنبه علوی او که سرّ وجود اوست به استعداد ذاتی او برای گسیختن بندها و رهایی از زندان اشاره می‌کند. این معنی را افلوطین در جای دیگر در ضمن حکایت هبوط نفس و زندانی شدن وی در غار عالم محسوس تصریح می‌کند و می‌نویسد:

نفوس فردی را طلب عقلانی موجب می‌شود که به قبله مبدأ خویش روی آورند، اما ایشان را نیز قوه‌ای است در جهت عالم محسوس - درست مانند نور- که هرچند با خورشید پیوند دارد، این پیوند مانع از این نمی‌شود که اشیائی را که در پایین هستند نورانی کند.

نفوسی که نشیمن در نفس کل در ساحت عقل دارند فارغ از زحمت و رنج‌اند. ایشان در عالم ملکوت به سر می‌زنند و با نفس عالم تدبیر جهان می‌کنند. شاهانی هستند که دست در دست شاه شاهان حکومت می‌کنند و از بارگاه جلال خویش فرود نمی‌آیند. در این جایگاه رفیع همه نفوس جمع‌اند. اما در فرصتی دیگر این حالت کلی را رها می‌کنند و جزئی می‌شوند. آرزوی استقلال می‌کنند. گویی از هم‌نشینی با دیگری به تنگ می‌آیند. پس هر یک از ایشان شخصیت انحصاری خود را می‌یابد.

چون نفس فردی مدتی در این حال باقی بماند، از نفس کل کناره می‌گیرد و از او جدا می‌شود و نظر از عالم عقل برمی‌گیرد و آنگاه مجزا و تنها و ناتوان می‌گردد. همینکه از دیگران کناره گرفت، نفس به شیئی توجه می‌کند که خود از کل جداگشته و در میان اشیاء محکوم به زوال و نیستی است. بدین ترتیب نفس جزئی و فردی از نفس کل دور می‌شود و با مشقت آن شیء جزئی را اداره می‌کند و علاقه‌اش بدان موجب می‌شود که با اشیاء خارجی خود را مشغول کند و در میان آنها باشد و در اعماق تن جای گیرد. در چنین حالتی است که می‌گویند مرغ جان بالهای خود را از دست داده و یا نفس در زندان تن گرفتار شده است. اینجاست که نفس عصمتی را که قبلاً هنگام هم‌نشینی با نفس کل و تدبیر سراسر عالم داشت از دست می‌دهد. هنگامی که در عالم علوی به سر

می‌برد از حیات بهتری بهره‌مند بود. اما نفسی که هبوط کند در زندان گرفتار می‌شود و او را به زنجیر می‌کشند و مجبور می‌شود که به حواس روی آورد، زیرا که از فیض عقل کلی محروم گشته است. نفس در این حالت در گور تن مدفون شده و در غار گرفتار آمده است. اما باز همینکه فعالیت عقلانی را از سر گیرد بندها را پاره می‌کند و به بالا پرواز می‌نماید. این هنگامی دست می‌دهد که ابتدا نفس به یاد گذشته خویش افتد و ناظر وجود حقیقی خود گردد، زیرا هرچند که نفس هبوط کرده است، وجه علوی خود را با خود دارد. نفوس هرآینه از نعمت حیات دوگانه برخوردارند (زیرا که دو وجه دارند) از جهتی با عالم معقول پیوند دارند و از جهتی دیگر در عالم محسوس به سر می‌برند. هرگاه با عالم معقول انس گیرند حیات عقلانی آنان غنی تر می‌شود و هرگاه از بخت بد خلاف این دست دهد، در منجلاط عالم محسوس فرو می‌روند (۴: ۸، ۴).

۲. هدایت نفس

با وضعی که نفس در غار عالم محسوس دارد چگونه می‌تواند روی برگرداند و از زنجیرهایی که بر پای او بسته است نجات یابد و از غار بیرون آید و به آفتاب حقیقت نظر افکند؟ در پاسخ به این پرسش افلوطین می‌نویسد دو کار باید کرد: «یکی اینکه بی‌قدری اشیائی را که نفس بدانها ارج می‌نهد به وی نشان دهیم و دیگر اینکه حقیقت خودی او را به وی تعلیم دهیم و او را ذاکر آن حقیقت گردانیم» (۵: ۱، ۱). به عبارت دیگر، نفس ابتدا باید از تعلقات جسمانی و شهوات و لذائذ مادی بیزار شود و دل از آنها برکند و روی بگرداند و سپس به شرف اصل خویش دل بندد و روی به حقیقت خودی خود و سر وجود خویش آورد. اما نفس به‌خودی خود قادر نیست این دو کار را انجام دهد، اگر چه استعداد آن را دارد. برای اینکه بتواند کار اول را انجام دهد باید او را موعظه کرد و به وی فہاند که چیزهایی که به آنها روی آورده است دون‌شان اوست و او را از حقیقت دور می‌کند و آنچه موجب سعادت اوست بیرون از این غار است.

پس از اینکه نفس آماده پشت کردن به امور محسوس و لذائذ پست مادی شد باید جهت و راه خروج را به وی نشان داد. نفس باید ذاکر اصل خویش و حقیقت خودی خود گردد. باید بداند که از کجا آمده است و به کجا باید برود. و نیز باید بداند راهی که در پیش دارد همان است که یکبار آن را طی کرده است. اما این راهنمایی از عهده چه کسی ساخته است؟ بدون شک کسی می‌تواند راهنما باشد که خود راه دیده و راه‌دان باشد؛ یعنی خودش این راه را طی کرده و از مراتب صعود بخوبی آگاه باشد. افلوطین نیز خود صریحاً مدعی این آگاهی شده و در این خصوص می‌نویسد که بارها این راه را رفته است.

بارها اتفاق افتاده است^۱ که بدن خود را ترک کرده و به خود آمده‌ام، از همه چیز خارج شده و در خود فرو رفته‌ام، و آنگاه جمالی خیره‌کننده در برابر چشم خود دیده‌ام. پس بیش از پیش یقین حاصل کرده‌ام که جزئی از اجزاء عالم علوی هستم و حیات من شریفترین زندگانی است که به کمال خود رسیده است و با عالم الهی یکی شده‌ام. پس چون در آنجا به تمکین رسیدم و از هر تلوینی که در ساحت عقل دون آن مقام الهی بود گذشتم، کمال کمال را در خود دیدم.

اما باز لحظه تنزل و هبوط از مرتبه عقل کلی به عقل جزئی استدلالی فرا می‌رسد. آنگاه مبهوت شده از خود می‌پرسم چه شد که هم‌اکنون این تنزل روی داد؟ به راستی چرا باید نفس وارد بدن شود، نفسی که حتی هنگامی که در اسارت تن است آن شرف و عزت اصلی و پیشین خود را حفظ می‌کند؟^۲

(۸:۴، ۱).

این عبارات از قلم کسی تراوش کرده که به هیچ‌وجه تمایلی برای خودستایی و عرض وجود نداشته است. نه تنها چنین تمایلی در او نبود، بلکه حتی سعی داشت از هرگونه عملی که به نحوی از انحاء حاکی از خودنمایی باشد

۱. فرفورئوس در زندگانی (بند ۲۳) می‌نویسد که در طول مدتی که افلوطین را می‌شناختم چهار بار این حالت به وی دست داد.

۲. مقایسه کنید با عبارت اتولوجیا در افلوطین عندالعرب، ص ۲۲.

پرهیز کند. در تذکراهی که فروریوس شاگرد بلافصل افلوپین دربارهٔ استاد خود نوشته است می‌گوید: «افلوپین حکیمی بود در زمان ما که حتی از بودن در بدن خود عار داشت و این احساس به اندازه‌ای در او شدت داشت که هیچ‌گاه نمی‌گذاشت او دربارهٔ اجداد خود و والدین و محل ولادت خود سخن گوید».^۱ حتی بنا به قول فروریوس وقتی نقاشی را برای کشیدن تمثال او به نزدیک او آوردند، استاد اجازه نداد تصویری از صورت او بکشد، چرا که نمی‌خواست تمثال بدنی را که از آن عار داشت از خود به جا بگذارد. با توجه به این احساس، عباراتی که افلوپین دربارهٔ تجربه‌های معنوی خویش نقل کرده است اهمیت خاصی خواهد داشت. ذکر این وقایع در فلسفه او امری عرضی نیست، بلکه مقتضی ذات فلسفه اوست. فلسفه او طوری است که تا کسی شخصاً به این حالات و مقامات نرسیده باشد و این وقایع به او دست نداده باشد نمی‌تواند آنها را بیان کند. تا نفس به عالم علوی سفر نکند نمی‌تواند از ترقی نفس سخن بگوید. و چون خواست از آن سخن بگوید، در حقیقت کلام او از واقعها و تجربه‌های معنوی او حکایت می‌کند. پس سفر نفس جزئی معرفت اوست و آنچه شناخته است عین فلسفه اوست و بیان آن نیز باید در ضمن بیان فلسفه او باشد.

ذکر اینکه فلسفه افلوپین مبتنی بر تجربه‌های معنوی اوست، دلیل بر این نیست که این حالات فقط و فقط به خود او دست داده و لذا فلسفه او جنبه شخصی دارد. افلوپین فلسفه خود را، مانند هر فیلسوف و حکیم دیگر، بیان حقیقت و نفس الامر می‌داند، و اگرچه آن را مبنی بر حالات و ترقیات نفسانی خود می‌داند، منکر این نیست که دیگران نیز بتوانند چنین حالاتی را داشته باشند و به این حقایق پی ببرند. نفوس فردی از نظر او همه قطرات یک بحرند.

یک نفس کلی بیش نیست و این نفوس همه در او و از اویند. هر نفس جزئی با حقیقت خود در عالم معقول پیوندی ناگسستنی دارد و این جدایی و فردیت که ما در نظر می‌گیریم توهمی بیش نیست. خودی مستقل ما، در حقیقت، پندار خودی است نه حقیقت آن. از پرتو همین پیوند است که نفس، هر نفس، می‌تواند تحت شرایط مساعد و هدایت راهنمایی آگاه و راه دیده به اصل خود رجعت کند. این مراجعت چیزی جز غرض و غایت فلسفه نیست و فیلسوف کسی است که این راه را رفته باشد. از این روست که افلوطین در بستر مرگ به دوستان خود توصیه کرد که سعی کنند بارقه الهی را که در نهادشان هست به اصل آن بازگردانند. این کاری بود که افلوطین خود در طول زندگی خویش انجام داده بود و در اواخر عمر به عنوان یک معلم و استاد سعی داشت دیگران را هدایت کند و رموز راه را به آنان بیاموزد. این آموزش و راهنمایی خود مراحلی دارد و پیش از اینکه به بررسی آنها بپردازیم، باید ببینیم که آیا از نظر افلوطین همه نفوس بلااستثناء قادر به طی این طریق هستند یا نه.

۳. طبقات نفوس

هرچند که افلوطین تجربه‌های معنوی و وقایع روحانی را به خود اختصاص نمی‌دهد، معتقد است که همگان را توانایی وصول بدین حالات و مقامات نیست. همه نمی‌توانند فیلسوف و طالب حکمت و معرفت باشند. عامه مردم در پست‌ترین مرتبه وجود یعنی در عالم محسوس و مادی در بند لذائذ مادی و شهوات و هوای نفس گرفتارند و قادر نیستند آن لطیفه ربانی و بارقه الهی را که در نهادشان هست به اصل آن بازگردانند. تلاش عامه در زندگی منحصر است به اینکه آنچه موافق خواسته‌ها و تمایلات و شهوات جسمانی ایشان است طلب کنند و از درد و رنج اموری که مخالف نفس سفلی است گریزان باشند. در میان این عده نیز هستند کسانی که به تفکر و استدلال مبادرت می‌ورزند،

ولیکن از حد اشتهای نفس سفلی و برآوردن مرادات آن نمی‌گذرند. اینان با تفکر و استدلال تدبیر حیات دنیوی خویش می‌کنند. تا زمانی که با این نوع تفکر فقط به امور دنیوی بپردازند و غایت آنان برآوردن نیازهای مادی باشد، کار آنان از نظر افلوطین حقیقت فلسفه نیست، بلکه تظاهر بدان است، و این خود به منزله بار سنگین تری است که بر دوش جان سوار کرده‌اند. افلوطین در این باب از تمثیل مرغان و پرواز آنان به آسمان حقیقت استفاده می‌کند و می‌گوید که این چنین مردم چون مرغانی هستند که حوصله خود را از قوت زمینی که همان استدلال است پر کرده و لذا خود را سنگین‌تر ساخته‌اند و پروازکردن را برای خود دشوارتر کرده‌اند. عقل در اینجا به منزله عقل جان است و لذا این دسته از «عقلا» را افلوطین از زمره عوام ناس به شمار می‌آورد. از آنجا که زندگی آدمی به حکم ضرورت از بدو حیات بیشتر مبتنی بر امور محسوس است تا بر تفکر، لذا همه مردم ناگزیرند که به محسوسات توجه کنند.

برخی از مردم در سراسر عمر خویش در مرتبه محسوسات می‌مانند. از نظر ایشان بدایت و نهایت هر چیز امور حسی است و خیر و شر چیزی جز حلاوت و تلخی محسوسات نیست. پندارند که اگر از بعضی لذائذ حواس گریزان باشند و به بعضی دیگر روی آورند به مراد خویش رسیده‌اند. و آن عده از ایشان^۱ که متعاطی فلسفه می‌شوند گویند که حکمت در آن (یعنی در امور محسوس) نهفته است. این عده همچون پرندگان جسم زمینی هستند که بر اثر سنگینی زمین‌گیر شده‌اند و با وجود اینکه دارای بال هستند (یعنی از قوه تعقل و استدلال یا قوه عالمه بهره‌مندند) یارای پرواز ندارند^۲ (۵: ۹، ۱).

گروه دیگر کسانی‌اند که زمین تن و شهوات جسمانی را مقام آزادگی

۱. اشاره است به اپیکوریان.

۲. مقایسه شود با فدون، افلاطون، c-b ۸۱.

نپنداشته‌اند، بلکه واقف شده‌اند که این جهان زندانی بیش نیست که مرغ جان در آن محبوس شده است. پس با این وقوف سعی دارند که از قفس تن بگریزند و به آسمان حرّیت پرواز کنند. از قوه استدلال خویش برای حرکت در پهنه زمین استفاده نمی‌کنند، بلکه به بال همت پرواز شوق می‌کنند. اما چه سود که همت آنان بیش از این نیست که اندکی در این آسمان پرواز کنند و چون قادر نیستند به مقام تمکین برسند باز به زمین سرنگون می‌شوند. در وصف این عده افلوطین می‌گوید:

عده‌ای نیز هستند که از زمین برمی‌خیزند و اندکی به هوا می‌پرند.^۱ همت ایشان و ادارشان می‌کند که به جای آنکه طالب چیزی آیند که در مذاق نفس دون لذیذتر است به آنچه شریف‌تر است روی آورند. اما چون ایشان را قوت آن نیست که به مدارج اعلی ترقی کنند و حقایق را که در مراتب اعلی است ببینند و به مقام تمکین نمی‌رسند باز به زمین مذلت سرنگون می‌گردند و گرفتار فعالیتها و کارهایی می‌شوند که قصد داشتند از آنها بگریزند (۵، ۹، ۱).

چنانکه ملاحظه می‌شود، این عده نیز هنوز کاملاً فیلسوف و دوستدار معرفت نیستند. فیلسوفان کامل از نظر افلوطین کسانی هستند که به مقصود توانند رسید و گوهر حقیقت را سرانجام به کف توانند آورد. عاشقان حقیقت‌اند و خلق و خوی الهی دارند. اینان خاص‌الخاص‌اند که از ساحت دنیا پاک می‌گریزند و به بال همت و شوق در آسمان حقیقت اوج می‌گیرند و به مشاهده اصل خود توفیق می‌یابند، چنانکه در وصف ایشان می‌نویسد:

سومین گروه کسانی هستند که در عظمت قدرت و حدّت بصر همچون خدایان گشته‌اند و دیده بصیرت ایشان جمال الهی را به وضوح مشاهد می‌کند. پس از میان ابرها و مهی که زمین را فرا گرفته است اوج می‌گیرند و در آنجا متمکن می‌شوند و از بالا به زیر می‌نگرند، و با اقامت در کوی حقیقت که آشیان اصلی

۱. اشاره است به رواقیون.

ایشان است غرق در سرور و شادی می‌شوند، همچون کسانی که پس از مدتها سرگردانی در دیار غربت به وطن خویش بازگشته‌اند (۵: ۹، ۱).

مابعدالطبیعه افلوطین شرح عالمی است که فیلسوف در آن سیر می‌کند. عوام در طبیعت و در قید حواس محبوس‌اند و خواص نیز چندانی از این طبیعت دور نمی‌شوند. کسی که به‌راستی از همه مراحل معرفت عبور می‌کند و به مقام تمکین می‌رسد فیلسوف است. راهی که فیلسوف در پیش دارد راهی است که به خیر مطلق یا به احد می‌انجامد. دیگران مقلد او می‌توانند بود، لکن او خود مقلد هیچ کس نیست. سعی او این نیست که اسوه‌ای از میان مردم برای خویش برگزیند، بلکه کوشش او همه این است که به خدایان تشبه کند، زیرا کسانی که نیک کردار و بافضیلت‌اند خود به منزله شبه حقیقت‌اند. اگر فیلسوف از این عده تقلید کند، خود دو گام از حقیقت دور افتاده است و به شبه حقیقت تشبه جسته است. پس فیلسوف و حکیم، که از نظر افلوطین یک افلاطونی است، بر آن است تا به عقل الهی که اسوه حسنه است تشبه کند و از مقام و نشأتی که در آن است به نشأت عالی‌تر ترقی کند (۱: ۲، ۷).

اما کدام طریقه است که فیلسوف را به این مقام عالی سوق می‌دهد، یا چگونه او می‌تواند به عین حقیقت و خیر مطلق نزدیک شود؟ در پاسخ بدین سؤال دو موضوع را در فلسفه افلوطین باید شرح دهیم: یکی نظر او درباره دیالکتیک و دیگری درباره فضیلت و تزکیه نفس. درباره دیالکتیک کیفیت و نحوه سفر نفس را، که سفری است عقلانی، شرح خواهیم داد و درباره فضیلت و تزکیه نفس بطور کلی اهمیت فضائل اخلاقی را در سیر معنوی فیلسوف و کیفیت اتحاد او با اصل فضیلت و تخلق او به اخلاق الهی را بررسی خواهیم کرد.

۴. دیالکتیک

مبدأ نفس احد است و معاد او هم احد است. برای بازگشت به احد نفس باید

مراحل را طی کند و طریقه (متد) و تکنیک یا صنعت این بازگشت را افلوطین دیالکتیک می‌خواند. پیش از اینکه منظور افلوطین را از سیر دیالکتیکی نفس مورد بررسی قرار دهیم، اجمالاً باید ببینیم افلوطین چه کسانی را لایق این هنر می‌داند.

افلوطین صعود نفس را به سمت احد به دو مرحله تقسیم می‌کند. مرحله نخست آن است که نفس در نازلترین مراتب وجود است، یعنی در «اینجا» است و می‌خواهد این عالم را که در آن کثرت محسوسات است ترک کند و به مراتب عالیه ترقی کند. مرحله دوم از نهایت مرحله اول آغاز می‌شود. چون نفس عالم محسوسات را ترک گفت به ساحت معقول راه می‌یابد ولیکن از آنجا نیز باید بالاتر رود تا به اعلی درجه سیر عقلی خود برسد.

ترقی نفس را نیز می‌توان از طریق رأی افلوطین درباره نظر توضیح داد. چنانکه قبلاً ذکر شد، هر فعلی از برای حصول نظر است. پس حرکت نفس در جهت بالا نیز چیزی جز پیدا کردن نظر نیست. در مرتبه محسوسات هم نفس دارای نظر است، گرچه نظر او ضعیف است. نفوسی که نظری ضعیف دارند فقط به سایه حقیقت یا منظور حقیقی می‌رسند (۳: ۸، ۴). کسانی که بخواهند این سایه‌ها را ترک گویند باید نظر خود را تقویت کنند و لازمه این کار نیز داشتن عشق و شوق است. افلوطین کسانی را که می‌خواهند اولین مرحله را طی کنند فقط منحصر به فیلسوفان نمی‌داند. هنرمندان و موسیقی‌دانان نیز در زمره این افراد می‌توانند باشند. تقویت نظر در بدایت کار پی‌بردن به حسن و جمالی است که اصل آن از عالم بالاست. به عقیده افلوطین حسن در این عالم تجلی کرده است، ولیکن هنرمند عاشق در سیر صعودی خود درحد این تجلیات توقف نمی‌کند بلکه آن قدر می‌کوشد تا به اصل و منشأ حسن برسد. بنابراین راه کسانی که شیفته جمال‌اند این است که از تجلی جمال در خلق به حقیقت آن راه یابند و تجلی آن را در مجردات و در هنرها و علوم و فضائل

اخلاقی مشاهده کنند تا سرانجام به نظاره اصل حسن در صورت عقل کلی نائل آیند. این نهایت مرحله اول است که هنرمندان و فیلسوفان هردو قادرند آن را طی کنند. از اینجا به بعد مرحله دوم آغاز می شود.

مرحله دوم را فقط فیلسوف می تواند طی کند، زیرا اوست که عاشق حقیقت به دنیا آمده است. بر لوح جان او حسن ازل نقش بسته است و اگرچه آن را هم اکنون به یاد نمی آورد (۱: ۳، ۲)، سعی می کند تا از فیض نظر باز به آن حسن ازلی برسد. نفس فیلسوف یا حکیم نظاره عقل می کند و از پرتو این نظر است که از پندار خودی یعنی سایه حقیقت خودی خود رها می شود و به سر وجود خویش که همان پیوند او با عقل است می رسد. بنابراین ترقی معنوی فیلسوف عین ترقی او از حیث معرفت و آگاهی است و این معرفت هم شناسایی حقیقت خودی است.

در وجود حکیم عقل نفوذ می کند و آنچه او به دیگران می نماید در خود دارد. او بر خود نظر می افکند. وصول او به وحدت و سکون نه فقط در حق اشیاء خارجی است بلکه نیز در حق چیزهایی است که در وجود اوست. او همه چیز را در خود می یابد (۳: ۸، ۶).

برای اینکه فیلسوف بتواند این مقامات را طی کند ابتدا باید ریاضیات بیاموزد و سپس به فراگرفتن دیالکتیک قیام کند. معنی دیالکتیک نزد افلوپین با آنچه ما معمولاً از این کلمه مراد می کنیم فرق دارد. دیالکتیک از نظر او صناعتی است که همه کسانی که می خواهند از ترقیات معنوی بهره مند شوند باید فراگیرند. در تعریف این صناعت افلوپین می نویسد:

دیالکتیک علمی است که به وسیله آن در مورد هر چیز بطور معقول و منضبط حکم می شود و با استفاده از آن ماهیت اشیاء معلوم می شود و وجه افتراق و تشابه هر چیز با سایر چیزها بیان می شود و معلوم می شود که هر چیز تحت چه جنسی قرار می گیرد و وضع آن در آن جنس چیست و نیز نشان داده می شود که آیا آن چیز حقیقی است یا نه، و چه تعداد موجودات حقیقی وجود دارد و چه

تعداد از امور معدوم را می‌توان از موجودات حقیق تمیز داد. و همچنین دیالکتیک در مورد خیر و عدم خیر و افرادی که تحت خیر و ضد آن هستند رسیدگی می‌کند و امور حادث را از قدیم تمیز می‌دهد. و این همه را از روی یقین معلوم می‌کند نه از روی ظن و گمان. نفس در دیالکتیک بدین ترتیب از سرگردانی عالم حس رها می‌شود و در عالم عقل سکنی می‌گزیند (۱: ۳، ۴).

با این تعریف معلوم می‌شود که دیالکتیک فعالیت قوه عالمه نفس ناطقه و حقیقت استدلال است. با دیالکتیک است که عقل انسان به فعلیت می‌رسد و غبار شک و گمان از برابر دیده عقل زدوده می‌شود.

در فصل قبل گفته شد که در میان عوام کسانی هستند که از قوه استدلال استفاده می‌کنند. این قبیل اشخاص را افلوپین در میان عوام جای داد، زیرا که قوه استدلال آنان صرف برآوردن حوائج جسمانی و لذات عالم محسوس می‌گردد، چون هنوز نفس ایشان به بدن تعلق دارد. قوه‌ای که ایشان از آن استفاده می‌کنند همان است که هرگاه به طور صحیح و کامل مورد استفاده قرار گیرد دیالکتیک نام دارد. اما سوء استفاده از آن قوه را افلوپین استدلال قشری یا تظاهر به استدلال و دیالکتیک می‌نامد. نفس فیلسوف است که از قوه عالمه خویش استفاده صحیح می‌کند. در بدایت سفر معنوی نفس باید از طریق استدلال صحیح به پرواز درآید، زیرا حقیقتی که در جهت آن پرواز می‌کند حاضر او نیست. پس نفس ناطقه فیلسوف با حرکت خاص خود که همان صنعت دیالکتیک است به حقیقت عقل نزدیک می‌شود. این حرکت او خالی از استدلال نیست، گرچه عین استدلال هم نیست. زمانی نفس از استدلال فارغ می‌شود که در مرتبه عقل متمکن شود، چرا که عقل را نیازی به استدلال نیست.

اگرچه دیالکتیک با استدلال بی‌ارتباط نیست، با آن یکی هم نیست. قوه استدلال خود از نقد گنجینه دیالکتیک سهم می‌برد و آن را از آن خود

می‌سازد. در استدلال کار ذهن با مفاهیم و عبارات و قضایاست، اما دیالکتیک اسیر مفاهیم و صور ذهنی نیست، بلکه کار آن استخراج مطالب نظری و رسیدن به صور محض عقلی است. از اعمال و وظایف نفس آگاه است و از پرتو همین آگاهی است که از تصدیقات و تکذیبات و رد و قبول آن آگاه است. دیالکتیک شریفترین بخش فلسفه است و فلسفه خود اشرف همه کارهاست. فیلسوف نه تنها برای سیر معنوی خویش از دیالکتیک استفاده می‌کند، بلکه حتی در مطالعه قوانین عالم هم از آن مدد می‌گیرد. پس دیالکتیک وسیله‌ای است در اختیار فیلسوف که با آن می‌تواند به ساحت عقل عروج کند.

همینکه نفس ناطقه در نتیجه استفاده از دیالکتیک عالم محسوسات را ترک گفت و به ساحت عقل راه یافت، در آنجا از فریب و نیرنگ و ظن و گمان رهایی پیدا می‌کند و در عالم بی‌رنگی رحل اقامت می‌افکند و آهوی جان در «مرغزار حقیقت»^۱ (۱: ۳، ۴) به چرا مشغول می‌شود. اما این هنوز پایان کار نیست. جان به ساحت عقل راه یافته و به قول افلوطین به خانه او رفته است و محرم آن خانه شده، اما او هنوز باید که خداوند خانه را زیارت کند و در مشاهده جمال او محو شود.

چون جان بدان کوی رفت ابتدا به مشاهده آنجا می‌پردازد، ولیکن همینکه عزیزترین چیزها را دید، روی از اغیار برمی‌گرداند، چنانکه چون کسی به خانه‌ای مجلل و زیبا وارد شود، بسا که به دیدن زیباییهای خانه بپردازد و از حسن و جمال آن محظوظ شود. اما این حال تا زمانی دوام دارد که خداوند خانه هنوز ظاهر نشده است. چون آن میزبان عالیقدر بیاید و رویاروی میهمان بایستد، هوش از سر او به‌در رود و از یاد هر چه غیر اوست فارغ شود و دیده از همه چیز برگردد و مبهوت روی او شود. در این نظرکردن، دیگر اشیاء خانه را راه نیست. این نظرکردن بر دوام است و فعل دیدن عین

۱. این تمثیل را افلاطون در رساله فدروس (۲۴۸b۶) به کار برده و افلوطین آن را در اینجا از قول او نقل کرده است.

دیدار یار است. ناظر و نظریکی شده و لوح دل از نقش غیر پاک و مصفا گشته است (۶: ۷، ۳۵).

در جای دیگر افلوطین در ضمن پاسخ بدین پرسش که «آن کوی کجاست و چگونه می‌توان بدانجا رسید؟» سفر دیالکتیکی نفس و عروج او را به عالی‌ترین مرتبه سیر معنوی که مقام امن و تمکین است خلاصه می‌کند و می‌نویسد:

کسانی بدانجا رسند که فطره عاشق آمده‌اند و به صرافت طبع و به حقیقت طالب معرفت‌اند. عاشق دردمند حسن‌اند و زیباییهای مادی حجاب آنها نمی‌شود، بلکه از این زیباییها به اموری پناه می‌برند که از جمال جان برخوردار است - چیزهایی چون فضیلت و علم و اصول سازمانها و قانون و سنن عالییه - و پس از آن نیز گامی فراتر می‌روند تا به اعلی مرتبه این سیر یعنی به مبداءالمبادی یا «الاول» که حسنش ذائق است برسند. چون رونده بدین پایگاه رسد، دردی که بی‌درمان بود درمان پذیرد (۵: ۹، ۲).

در این فقره افلوطین به هر دو مرحله از سفر نفس ناطقه اشاره کرده و آخرین گام و کمال سفر را وصول به احد ذکر کرده است. در اینجا باید به مبحث دیگری که مربوط به سفر نفس است بپردازیم و آن بحث افلوطین درباره حکمت علمی یا اخلاق است. اما پیش از آن لازم است که نظریه این فیلسوف را درباره زیبایی بیان کنیم.

۵. زیبایی

در ضمن بیان روش دیالکتیک چندین بار اشاره شد که ترقی معنوی فیلسوف یا رونده مستلزم گذشت از زیباییهای مادی و وصول به اصل جمال است. بحث جمال یکی از مباحث مهم مابعدالطبیعه افلوطین است، چرا که اصل حسن و جمال از عین عقل الهی و حتی از ذات احد است و تجلیات آن تا به عالم ترکیب

یا عالم مادی می‌رسد. چون حسن دارای مراتب است، پس روندهٔ راه حقیقت باید در بازگشت معنوی خود از مراتب تجلیات حسن بگذرد تا به مشاهدهٔ اصل آن توفیق یابد. بنابراین، سیر صعودی جان را می‌توان از حیث علم او به مراتب مختلف این تجلیات و نظر او بر حسن مورد بررسی قرار داد.

در آغاز سفر خود مسافر باید دلیلی داشته باشد، فکری داشته باشد تا او را راهنمایی کند. نیرویی باید باشد تا به مدد آن مرغ جان پر و بال گیرد و در پرتو آن راه خود را باز یابد. اما این فکر چیست؟ کدام اندیشه است که دلیل راه تواند بود؟ در پاسخ افلوطین می‌نویسد: «فکر هدایت‌کننده این است که حسن و جمالی که در چیزهای مادی مشاهده می‌شود عاریت است» (۵: ۹، ۲).

در همین عبارت کوتاه به دو نکته اشاره شده است: اولاً اینکه در اشیاء مادی، در طبیعت، یا به قول حکمای اسلامی در عالم خلق یا در صنع، زیبایی و حسن هست. این مطلب چندان مهم جلوه نمی‌کند، چه شناسایی عامهٔ مردم از زیبایی و نیکویی در همین حد است، و عموماً زیبایی را فقط در مبصرات و مسموعات می‌دانند. اما افلوطین در این حد توقف نمی‌کند. زیبایی و حسن در همهٔ اشیاء محسوس هست. زیبایی از نظر او فقط زیبایی یک گل و یا یک مجسمه، یا آوازی خوش نیست، و وسیلهٔ ادراک جمال هم منحصر به چشم و گوش نیست، بلکه بطور کلی هر چیزی که در عالم محسوس مورد ادراک انسان قرار گیرد می‌تواند زیبا باشد، خواه این ادراک از طریق چشم باشد، خواه گوش یا قوای دیگر، تا جایی که افلوطین حتی زیبایی را در قوانین و علوم و فضائل اخلاقی نیز متجلی می‌داند.

نکتهٔ دیگری که در عبارت فوق بدان اشاره شده است این است که افلوطین زیبایی اشیاء مادی و محسوس را حقیقی و اصلی نمی‌داند، بلکه آن را عاریتی می‌خواند. حقیقت زیبایی در اشیاء زیبا نیست، بلکه زیبایی آنها خود

عکس جمال الهی است، پرتوی است از تجلّی حسن که در ذات احد است. به همین دلیل است که نفس یا جان که خود موجودی است آنجایی^۱ وقتی زیبایی را که اصل آن نیز آنجایی است در اینجا مشاهده می‌کند سرور و شاد می‌شود.

(زیبایی در اجسام) چیزی است که نفس در اولین نگاه از آن باخبر می‌شود و آن را درک می‌کند و تشخیص می‌دهد و با آغوش باز می‌پذیرد. اما همینکه با چیزی قبیح روبه‌رو شد از آن دوری می‌جوید و آن را طرد می‌کند و روی از آن برمی‌گرداند و خود را با آن بیگانه احساس می‌کند. علت این امر این است که نفس، آنچنانکه هست، طبیعتاً به موجودات علوی در مراتب بالا تعلق دارد و چون چیزی هم سنخ خود مشاهده کند یا نشانی از سنخیت در آن ببیند غرق در سرور و شادی می‌شود و روی بدن می‌آورد و متذکر حقیقت وجود خویش و آنچه بدو تعلق دارد می‌شود (۱: ۶، ۲).

بدین ترتیب زیبایی اینجایی مشابهتی با حسن آنجایی دارد و این مشابهت و نسبت را افلوطین با اصطلاح افلاطونی بیان می‌کند و می‌گوید که زیبایی اشیاء زیبا در هماهنگی اجزاء آنها نیست، بلکه از پرتو بهره‌مندی آنها از مثال است. در این باره وی می‌نویسد:

چه تشابهی میان زیبایی اینجایی و حسن آنجایی هست؟ اگر چنین تشابهی در امور جزئی باشد، خواهیم گفت که با هم شبیه‌اند. و اما چگونه می‌شود که اشیاء در آن عالم و در این عالم هر دو زیبا می‌شوند؟ (در پاسخ) گوییم که زیبایی اینجایی ناشی از بهره‌مندی از مثال است (۱: ۶، ۲).

از آنجا که مرتبه حواس یا عالم شهادت نازلترین مراتب هستی است، زیبایی و جمالی که در اشیاء مشاهده می‌شود شبحی است از حقیقت زیبایی. افلوطین پس از بحث درباره کیفیت جمال در این مرتبه از کون به بررسی

۱. برای شرح دو اصطلاح آنجا و اینجا رجوع کنید به صفحه ۱۱.

زیباییهای معنوی مبادرت می‌ورزد. زیباییهایی که نفس بی‌واسطه حواس ادراک می‌کند. اما همچنانکه در عالم محسوسات برای درک زیبایی قوه‌ای درک‌کننده لازم است و شخص به مدد هر یک از حواس خود می‌تواند زیباییهای مربوط بدان حاسه را درک کند، در عالم فوق حس نیز نفس به قوه دیگری محتاج است. این قوه را افلوطین چشم نفس یا دیده‌جان می‌خواند و می‌گوید که با این دیده می‌توان زیبایی و حسن آنجایی را نظاره کرد.

همچنانکه پیشتر اشاره شد، بحث وجود و بحث شناسایی در فلسفه افلوطین از یکدیگر جدا نیست. از نظر افلوطین شناسایی و علم عین وجود است، یعنی در هر مرتبه از شناسایی انسان باید در همان مرتبه از وجود قرار گیرد، چرا که هر چه موجود است معقول است و هر چه معقول است موجود. بنابراین برای اینکه انسان حقیقتاً معرفت به حقایق آنجایی پیدا کند باید تحولی در وجود او صورت گیرد و از حیث وجودی از مرتبه‌ای که در آن است بگذرد. پس نفس قادر نیست حقیقتی را که ورای عالم محسوس است درک کند مگر اینکه خود بدان مرتبه از وجود ارتقاء یابد و خود عین آن مرتبه گردد. این انقلاب و تحول و ارتقاء نفس را افلوطین در ضمن بحث از جمال بدین شرح بیان می‌کند:

محال است کسی که مثلاً کور مادرزاد است یا کسی که هرگز زیبایی را در عالم جسمانی ندیده و آن را نشناخته است بتواند از آن سخن گوید. همین‌طور محال است کسی که هرگز توجهی به کردار و رفتار نیک و تحصیل معرفت و این قبیل امور نداشته است بتواند درباره حسن این اعمال سخن گوید. و همچنین کسی که هرگز جمال عدالت را ندیده است و حکمت عملی را نشناخته و آنها را فوق زیبایی غروب آفتاب یا ستاره صبحگاهی ندانسته است نمی‌تواند درباره حسن فضیلت داد سخن دهد. این بینایی از آن کسی تواند بود که دیده‌جانش بینا شده باشد. در این بینش شخص را سروری دست می‌دهد و در جلال و عظمت آن حیران می‌شود و هیچانی در او پدید می‌آید، چه اینجاست که حقیقت جمال را درمی‌یابد (۱: ۶، ۴).

چون نفس به مرتبه بالاتر ارتقاء یابد، حالات و کیفیات او نیز تغییر می‌کند و متناسب با آن مرتبه می‌گردد. پس همان‌طور که شناسایی نفس تغییر می‌کند، حالات و کیفیات نفسانی نیز به موازات آن دگرگون می‌شود. اینجاست که بحث معرفت و روانشناسی با یکدیگر متحد می‌شود و معیارهای آن برحسب مرتبه وجودی که نفس در آن است تعریف می‌شود. همراه با بینش چشم دل لذتی معنوی و اشتیاق و دردی بر وجود شخص عارض می‌شود که به مراتب شدیدتر و عمیق‌تر از حالات نفس در شرایط عادی است. در این مقام است که فیلسوف یا حکیم مبتلای درد عشق می‌شود و هر چه معرفت او عمیق‌تر باشد درد او افزون‌تر می‌شود. به کسانی که شدت این درد را چشیده‌اند نام عاشق اطلاق می‌شود.

از عشاقی که دل به زیبایی ماوراء عالم حس سپرده‌اند می‌پرسیم: شما را چه حالی دست می‌دهد هنگامی که حسن افعال و رفتار و کردار نیکو و همه اعمال و اغراض فضیلت را ملاحظه می‌کنید، وقتی که جمال جان خود را می‌بینید؟ چه حالی دارید وقتی می‌بینید که در باطن خویش از جمال بهره‌مندید؟ این چه شور و مستی است و این چه شوقی است در درون شما که می‌خواهید از قید تن برهید و در لجه دریای جان مستغرق شوید؟ همه عاشقان شوریده حال چنین‌اند. اما چیست که آتش این شور و حال را روشن می‌کند؟ شکل نیست، رنگ نیست، قدر و اندازه جسم نیست. (پس چیست؟) این همان جان است که جمال آن در بی‌رنگی است، و همان علم به رموز حکمت عملی است و نورانیت فضایل اخلاقی است (۱: ۶، ۵).

در اینجا افلوطین تصریح کرده است که جان یا نفس در مرتبه محسوسات به متعلقاتی روی می‌آورد که جدا از اوست و به همین دلیل است که شناسایی او خواه از طریق نظر و خواه از طریق استدلال باشد حصولی است، یعنی ثنویت ناظر و منظور و موضوع و متعلق شناسایی در بین است. تا زمانی که انسان به عالم محسوس نظر دارد، ناظر و منظور از هم جدا هستند. این

جدایی معلول اختلاف مرتبه وجودی ناظر و منظور نیست، چه هر دو آنها متعلق به یک عالم‌اند. علت این جدایی این است که ناظر در مرتبه محسوسات یا در عالم مادی از سنخ این عالم است و در حکم آن است و حکم این عالم هم کثرت و تفرقه است. این کثرت به علم سرایت می‌کند، زیرا علم وجود یکی است. چون نفس از این ساحت عبور کند، در حکم آن ساحتی درمی‌آید که بدان رسیده است. هر چه نفس به مراتب بالاتر عروج کند از پیریشانی او کاسته می‌شود و به جمعیت او افزوده می‌گردد. پس ناظر و منظور همواره از یک سنخ خواهند بود. در مرتبه معقولات نفس عین عقل خواهد شد و ناظر زیبایی حقیقی خواهد گشت. اینجاست که ناظر و منظور متحد می‌شوند.

عبور نفس از عالمی به عالم دیگر به معنی انتقال از مکانی به مکان دیگر نیست، زیرا که عالم معقول در مکان نیست. سفر معنوی نفس عبور از مکان به لامکان است، چرا که عالم معقول لامکان است. نفس در این سفر از صورت بیرونی خود به عالم معنی و باطن می‌رود و لباس جسمانیت را از خود دور می‌کند. نفس از جهتی با بدن پیوند دارد و همین پیوند است که موجب می‌شود تحت تأثیر ادراکات حسی و تأثرات و امیال و شهوات جسمانی واقع شود. اما تعقل درباره این ادراکات و درک صور مثالی به عهده نفس مجرد است. خودی شخص را تا زمانی که نفس اسیر بدن است همین آمیزش و پیوند تشکیل می‌دهد. این خودی از نظر افلوپین حیوانی است (۱: ۱، ۱۰). خودی حقیقی هنگامی تحقق می‌یابد که نفس از علایق مادی منقطع شود و از تعقل محض بهره‌مند گردد. در اینجاست که نفس به تجرد می‌رسد. برای توضیح این مطلب افلوپین گفتار هومر را درباره هرکول شاهد می‌آورد.

شاعر (هومر) نیز در داستان هرکول به نظر می‌آید که برای این پیکر (شبح نفس مجرد در بدن) حیثیت وجودی قائل است، چنانکه سایه هرکول را به عالم سفلی

می‌برد در حالی که خود هرکول را در میان خدایان جای می‌دهد و بدین ترتیب اشاره می‌کند که این پهلوان در عین حال در دو ساحت مختلف وجود دارد. پس برای هرکول دو خودی قائل می‌شود.

به ظن قوی تبیین این حکایت چنین است: هرکول پهلوانی بود با فضائل عملی، و لذا چون شخصی شریف و بزرگوار بود سزاوار مقام خدایی بود. اما از سوی دیگر فضیلت او فقط در عمل بود و اهل نظر نبود. اگر این فضیلت را نیز می‌داشت (یعنی صاحب نظر نیز می‌بود) هر آینه جایگاه او منحصرراً در عالم علوی می‌بود. پس هرکول (در وضعی که بود) از وجهی روی در عالم بالا داشت و از وجهی روی به عالم سفلی (۱: ۱، ۱۲).

برای تقریب این مطلب به ذهن می‌توان مثالی را که در ادبیات عرفانی آورده‌اند ذکر کرد و نفس را به آینه مانند کرد. آینه ذاتاً صاف است، و تا زمانی که این صفا و پاکی در صفحه آن باشد هر چیزی که در برابر آن قرار گیرد بخوبی منعکس می‌شود. اما همینکه زنگار گرفت، دیگر اشیاء را چنانکه هست نمایان نمی‌سازد، بلکه برحسب درجه صافی آن تصویری از اشیاء را می‌نماید. نفس هم حکم آینه را دارد که ذاتاً مصفاست، ولیکن در این عالم زنگار و غبار جسمانیت آن را پوشانده و خاصیت اصلی آن از دست رفته است. اما آینه یک چیز است، نهایت آنکه گاه صاف است و گاه صاف نیست. نفس هم یک چیز است که گاه حقیقت اشیاء را همان‌گونه که هستند ادراک می‌کند و گاه در نتیجه پیوند آن با بدن و آلودگی آن با غبار تعلقات جسمانی صفای خود را از دست می‌دهد و فقط سایه‌ای از اشیاء در آن می‌تابد. اما هنگامی که آینه جلا یافت و پاک شد، باز خاصیت اصلی و اولیه خود را پیدا می‌کند. نفس هم پس از اینکه پیوند خویش را با عالم محسوسات قطع کرد و غبار تعلقات و تعینات مادی را از چهره خویش زدود مجدداً نمایانگر حقایق عالم علوی می‌گردد.

تا اینجا ما فقط دو مرحله را در نظر گرفته‌ایم، یعنی در دوحده آینه نفس مانده‌ایم: یکی حد کدورت آن و یکی حد کمال صفا و پاکی آن. اما نفس فقط

در یکی از این دو حالت نیست. چنین نیست که آینه یا تماماً پاک باشد یا تماماً کدر. مابین این دو حد نیز درجات متعدد پاکی و کدورت وجود دارد. مراتب نفس نیز از نظر افلوطین ثابت نیست. درست است که از یک جهت نفس با بدن آمیزش دارد و از طرف دیگر کاملاً از قید جسم آزاد می‌شود و مجرد می‌گردد و به تعقل محض می‌پردازد. اما میان این دو مرتبه نیز حالاتی وجود دارد. برزخی است میان عالم علوی و عالم سفلی. سیر نفس از عالم سفلی به عالم علوی مستلزم عبور از این برزخ است. افلوطین نفس را در این برزخ، نفس میانه می‌خواند، چنانکه می‌نویسد:

... بخشی از نفس ما هواره به حقایق معقول می‌پردازد و بخشی دیگر به امور دنیوی و بخشی هم در حالت برزخ به سر می‌برد؛ زیرا از آنجا که نفس یک حقیقت است که قوای متعدد دارد، گاهی تمامی آن با عالی‌ترین وجه خود پیوند می‌یابد و به موجودات حقیقی می‌پردازد، گاه پست‌ترین وجه آن به زیر کشیده می‌شود و نفس میانه را با خود فرود می‌آورد - گرچه قانونی بر آن حکمفرماست که به حکم آن نمی‌تواند تمامی ذات خود را (یعنی قسمت عالی خود را) نیز فرود آورد (۲: ۹، ۲).

در جای دیگر افلوطین این نفس میانه را خود ما یا «مای» ما خوانده می‌نویسد:

واردات عقلی از مرتبه فوقانی در ما نفوذ می‌کند و واردات محسوس از مرتبه تحتانی. خودی ما «آنچه «مای» ما به شمار است) همان نفس ماست که در اعلی درجه خویش است و آن قوه‌ای است میان دو قوه دیگر، یعنی میان اصل محسوس که پست‌تر از ماست و اصل معقول که برتر از ماست (۵: ۳، ۳).

این نفس میانه ظاهراً همان حرکت و فعالیت نفس است و چنانکه قبلاً گفته شد این حرکت را افلوطین سیر دیالکتیکی نفس می‌خواند که بر اثر آن نفس تدریجاً به استخراج مطالب نظری و درک صور عقلی نائل می‌شود و سرانجام در عالم علوی به اصل حسن نظر می‌افکند.

با توجه به مطالبی که دربارهٔ سیر دیالکتیکی نفس و مراتب شناخت جمال گفته شد، باز می‌گردیم به کیفیت گذشت نفس از مرتبهٔ پست به مرتبهٔ عالی آن، و نحوهٔ صیقل دادن مرآت نفس را از حیث کسب فضائل اخلاقی و صفات الهی از نظر افلوطین بررسی می‌کنیم. این بحث ما را به یکی از مسائل عمدهٔ فلسفهٔ افلوطین یعنی مسألهٔ «تکلیف انسان» و «فضیلت» یا «تزکیهٔ نفس» می‌برد.

۶. تکلیف انسان: تزکیهٔ نفس

در پایین‌ترین مرتبهٔ وجود یعنی در عالم مادی نفس اسیر شهوات و مقهور ظلم و کینه و عداوت است. این حالت را افلوطین زندانی بودن نفس در بدن می‌خواند. همین اسارت و گرفتاری است که موجب زشتی و قبح نفس می‌گردد. در این حالت نفس به امور پست دنیوی و زودگذر مشغول می‌شود و بندهٔ حرص و طمع و شهوت می‌گردد. همهٔ این بلاها و گرفتاریها به منزلهٔ حجابی است که در برابر دیدهٔ نفس قرار می‌گیرد و مانع از نظر می‌شود. سایهٔ زیبایی را نفس در اشیاء مادی مشاهده می‌کند و بدانها دل می‌بندد، غافل از اینکه اصل حسن را می‌باید با دیدهٔ جان بنگرد. اما این قبح متعلق به ذات نفس نیست. عین نفس و حقیقت او زیباست. قبح امری است عرضی. غباری است که بر آینه نشسته و آن را کدر کرده است.

هرگاه کسی در گل‌ولای فرو رفته باشد، آراستگی و جمال خود را از دست می‌دهد و آنچه در او دیده می‌شود گل‌ولایی است که ظاهر او را پوشانده است. قبح او در این حالت معلول چیزهای بیگانه‌ای است که او را پوشانده است. هرگاه بخواهد بار دیگر همان آراستگی و جمال پیشین را پیدا کند باید خود را بشوید و پاک کند و باز مانند سابق شود. پس بدرستی می‌توان گفت که زشتی و قبح نفس نیز معلول آلودگی او با چیزهای خارجی و فرو رفتن در منجلاّب جسم و ماده است. نفس هنگامی به زشتی می‌گراید که دیگر پاک نیست - درست مانند طلایی که با ذرات خاک آمیخته باشد. هرگاه این ذرات خاک از

طلا جدا شود، آنچه باقی می ماند طلای خالص است، در کمال زیبایی و مبری از هر شیء خارجی. نفس نیز همین حال را دارد. وقتی از شهوات بدنی که با آن آمیخته است جدا شود و از سایر تعلقات جسمانی خلاص گردد و از همه کدورات پاک گردد و باز به تجرد اصلی خود برسد، قبحی که با او بیگانه است او را ترک می گوید (۱: ۶، ۵).

رها شدن از تعلقات جسمانی و پاک شدن از کدورات مادی وظیفه ای است که به حکم فطرتِ نفس به عهده او گذاشته شده است و این خود اساس فلسفه اخلاق در نظام نوافلاطونی را تشکیل می دهد و این با تعالیم دینی و فلسفه هایی که مبتنی بر کلام الهی و وحی هستند تفاوت دارد. در یک نظام فلسفی برای اینکه ما بتوانیم حکم اخلاقی صادر کنیم و فعلی را خوب و فعلی دیگر را بد بخوانیم، و برای انسان تکلیف اخلاقی معین کنیم باید ملاکی در دست داشته باشیم، و بر اساس یک مبنای مابعدطبیعی به صدور احکام اخلاقی مبادرت ورزیم. در دین یا فلسفه هایی که مبتنی بر ادیان آسمانی هستند، این ملاک کلام الهی یا وحی است. خداوند تبارک و تعالی از طریق وحی از زبان پیامبر خود به انسان گفته است چه باید بکند و چه نباید بکند. آنچه او فرمان داده است خیر است و آنچه نهی کرده است شر. ولی در یک نظام فلسفی، اعم از اینکه این نظام دینی باشد یا غیردینی، فیلسوف ناگزیر است که از این فراتر رود و در صدد تحکیم اساسی برای فلسفه اخلاقی خود باشد. نظام فلسفی افلوطین نیز نظامی غیردینی و غیرمبتنی بر وحی است. از این رو، او ناگزیر است که اساس دیگری برای فلسفه اخلاق ارائه دهد. این اساس همان نسبتی است که نفس ناطقه آدمی با مبدأ خود دارد.

همانطور که گفته شد، از نظر افلوطین همه چیز در دار وجود از خداست و در خداست. نفس آدمی نیز یکی از موجودات عالم است و او نیز در خداست. او در ذات خود با احد وحدت دارد. و چون احد عین خیر و منشأ و اصل هر

فضیلت است، پس انسان ذاتاً و فطرتاً با منشأ خیر و فضیلت پیوند دارد. به حکم این پیوند ذاتی و فطری است که نفس آدمی مکلف است که از احکام اخلاقی که او را به طرف خیر هدایت می‌کند پیروی نماید. اگر انسان به طرف شر و بدی برود به ذات خود خیانت ورزیده است. بنابراین، از پرتو وحدتی که در عالم هست، و بارقه الهی که در نهاد انسان نهفته است و ذات او را به احد پیوند می‌دهد، او مکلف است که از دستورات اخلاقی تبعیت کند. این اساس و منشأ مابعدالطبیعه اخلاق در نظام نوافلاطونی است. این اساس و منشأ مابعدطبیعی برای اخلاق، چنانکه ملاحظه می‌شود، در خود انسان است، و چیزی جز این، خارج از فطرت انسان، به عنوان واضع احکام و دستورات اخلاقی نیست.

اگر چه تغییر و تبدیل از احکام همه موجودات عالم محسوس است، تنها نفس آدمی است که موضوع عمل اخلاقی واقع می‌شود. انسان از یک سو به دلیل پیوند فطری خود با منشأ خیر قادر به انجام اعمال خیر می‌شود، و از سوی دیگر به دلیل تعلق او به بدن و عالم جسمانی و مادی دستخوش شر واقع می‌شود. پس از میان همه موجودات فقط انسان است که از یک سو با ساحت فوق اخلاق (احد) پیوند دارد و از سوی دیگر با ساحت مادون اخلاق. از پرتو همین وجوه دوگانه است که انسان مختار می‌شود، یعنی می‌تواند به یکی از این دو جهت میل کند - یا به سوی خیر محض یا به سوی شر محض. انسان مختار است که یا از فرمان ذات الهی (فطرت) خود پیروی کند، و این منجر به عمل خیر می‌شود، یا تسلیم ماده و امور مادی شود، و این منتهی به عمل شر می‌گردد. البته از آنجا که نفس ناطقه ذاتاً و در فطرت سلیم خود پاک و متایل به خیر است، کاری که باید انجام دهد این است که پیوند خود را با ماده که منشأ شر است قطع کند و از این طریق به فطرت اصلی خود بازگردد. بنابراین عمل اخلاقی عبارت است از تطهیر و ترکیه نفس. با ترکیه است که نفس به

طرف خیر حرکت می‌کند. اکنون ببینیم مراحل این حرکت چیست. نخستین گام در راه پاک‌کردن یا تزکیهٔ نفس از نظر افلوطین دورکردن خلق و خوی زشت است. البته سیر معنوی نفس به اینجا ختم نمی‌شود. فضیلت صرفاً جنبهٔ سلبی ندارد. چنین نیست که نفس صرفاً با قطع پیوند خود با ماده و امور مادی به خیر برسد. خیر عدم شر نیست، بلکه جنبهٔ ایجابی دارد. پس از تخلیه، نفس باید به خلق نیکو و سایر فضائل اخلاقی آراسته گردد. به قول حافظ، «شستشویی کن و آنگه به خرابات خرام». خرامیدن به خرابات حرکت به سوی خیر است. خیر وقتی است که نفس پس از تزکیهٔ خود موفق به مشاهدهٔ عالم مُثُل یا عالم معقولات شود. در این نظر و مشاهده است که عالم و معلوم و ناظر و منظور وحدت پیدا می‌کنند و عالم واجد صفات معلوم می‌گردد، و چون معلوم (یعنی عالم مُثُل) خیر است، پس عالم نیز واجد همین خصوصیت می‌شود. بنابراین، نفس ناطقه پس از شستشو و تزکیه، «به خرابات می‌خرامد» و موفق به دیدار حقایق عالم معقول می‌شود.

چنانکه ملاحظه می‌شود، رسیدن به عالم معقول از نظر افلوطین مستلزم یک حرکت معنوی است. به عبارت دیگر، حکمت نظری و حکمت عملی، در نظام فلسفی نوافلاطونی، دست در دست یکدیگر دارند. این مطلب اگرچه در فلسفهٔ جدید کم‌وبیش فراموش شده است، در فلسفه‌های قدیم و بخصوص مکاتبی که رنگ عرفانی دارد، مانند مذهب افلوطین، از ارکان تعالیم آنهاست. چنانکه مراتب وجود با مراتب شناسایی هماهنگی و بستگی تام دارد، و تا شخص از حیث وجودی ارتقاء حاصل نکند شناسایی او به درجهٔ بالاتر نمی‌رود، حکمت نظری نیز جدا و مستقل از حکمت عملی نیست. برای اینکه شناسایی و معرفت حاصل شود، نفس باید ارتقای وجودی یابد، و برای اینکه نفس ارتقاء یابد و به کمال رسد باید خود را تزکیه و سپس به فضائل اخلاقی آراسته کند. با این تخلیه و تحلیه است که نفس صفت الهی پیدا می‌کند.

ترکیه نفس و تشبه جستن او به خدا، از نظر افلوطین، دارای دو مرحله است: یکی مرحله کسب فضائل شهری یا اجتماعی و دیگر مرحله کسب فضائل عالی تر که به تجرد نفس می انجامد. از این لحاظ، فضائل اخلاقی به دو دسته تقسیم می شود. فضائل شهری و اجتماعی آدمی را اصلاح می کند و هوسهای او را تحت قیود و ضوابطی درمی آورد و امیال او را متعادل می سازد و اعتقادات باطل را از بین می برد. این گونه فضائل عبارت است از حکمت و شجاعت و عفت و غیره.

اگرچه فضائل شهری یا اجتماعی برای ترکیه نفس ضروری است، به تنهایی موجب تشبه نفس به خدا نمی شود. تحصیل این فضائل در حقیقت مقدمه کار است. پس از کسب این فضائل، نفس باید درصدد کسب فضائل عالی برآید. فضائل عالی آنهایی است که نفس انسان را مجرد می کند. تا زمانی که نفس با بدن آمیزش دارد گرفتار شر است. هرگاه رشته پیوند او با بدن و خواستهای جسمانی بریده شود، آنگاه بدون دخالت بدن و تعلقات مادی به تعقل محض و نظرکردن در عوالم علوی می پردازد و دیگر ترسی در او راه نخواهد یافت. این بی باکی و بی ترسی همان شجاعت است، منتهی حقیقت شجاعت، نه ظاهر آن که جنبه اجتماعی آن باشد. فضائل عالی نفس باطن و حقیقت آن فضائل شهری و اجتماعی است. نفس بدون تعلقات جسمانی است که به شجاعت و خویشتن داری می رسد و پاک می گردد.^۱ در این خصوص افلوطین می نویسد:

خویشتن داری حقیق چیست جز عدم همنشینی با شهوات جسمانی و بلکه پرهیز از آنها به عنوان امور ناپاک و اموری که به ناپاکی تعلق دارد؟ شجاعت نیز نترسیدن از مرگ است، و مرگ جدایی نفس از بدن است؛ و هر کس آرزو

۱. لفظ پاک در اینجا و در اغلب موارد دیگر به معنی مجرد بودن به کار برده شده و این معنی نزد پیشینیان معمول بوده است، چنانکه شیخ شبستری می گوید: «چه نسبت خاک را با عالم پاک؟»

کند که نفس او مجرد شود، از این جدایی نخواهد ترسید. عزت نفس هم چیزی جز خوارشمردن امور دنیوی نیست. حکمت نیز چیزی جز نوعی فعالیت عقلانی نیست که نفس را از امور دنیوی دور کرده به عالم علوی نزدیک می‌کند (۱: ۶، ۶).

در اینجا باید متذکر شد که گذشت از فضائل اجتماعی و شهری به مدد فضائل عالی به معنی ترک فضائل نخستین و پشت کردن به آنها نیست. همینکه نفس به ساحت معقولات رسید با اصول عقلی حاکم بر افعال متحد می‌شود و در این حالت دیگر فعل نیست، بلکه عین حقایق معقول است. در اینجا فضیلت نیست، بلکه اصل فضیلت است. بنابراین، گذشت نفس از فضائل اجتماعی به معنی غفلت از آنها یا انکار آنها در طبیعت نیست، بلکه برعکس، چون فیلسوف به حقیقت و اصل فضیلت رسیده است رعایت هر مرتبه را خواهد کرد. و در عین حال که باطن او غرق در دریای عقل و علم الهی شده است، ظاهرش در این عالم است و همه افعال او عین صواب است. از این رو افلوطین در ادامه کلام سابق خود می‌نویسد:

بنابراین، چون نفس تزکیه شد عین مثال^۱ و ناطقیت^۲ می‌شود و بکلی مجرد و معقول می‌گردد و فی الجمله در دریای الهی که منشأ جمال و چیزهای زیباست مستغرق می‌گردد. پس هرچه نفس به مرتبه عقل نزدیکتر شود، زیبایی و جمال او بیشتر می‌گردد. عقل و هرچه به عقل تعلق دارد زیبایی آن است، زیبایی خود نفس نه زیبایی چیز دیگر، زیرا فقط آنگاه [که کاملاً مانند عقل گردد] حقیقتاً نفس است. به همین دلیل است که برآستی می‌توان گفت که نیکو شدن و زیبا شدن نفس تشبه آن به اله است، زیرا جمال و هرچه واقعیت داشته باشد از حق است. نه، بلکه حسن و جمال عین واقعیت است، و باقی همه قبح است... (۱: ۶، ۶).

1. eidos

2. logos

بدین شرح ملاحظه می‌شود که نفس پس از ترکیه خود شایسته نظاره کردن جمال می‌شود و این جمال و نیکویی از آن خود نفس است. دیده نفس در این مرتبه خود از عالم معقول است. نفس قادر نیست حقیقت جمال را درک کند مگر اینکه خودش از حیث وجودی همانند آن حقیقت شده باشد، زیرا ناظر باید با منظور سنخیت داشته و صفت آن را دارا باشد. «هیچ دیده‌ای که صفت آفتاب ندارد قادر نیست آفتاب را ببیند. همین‌طور نفسی که خود زیبا نشده باشد نمی‌تواند زیبایی را ببیند.» (۱: ۶، ۹) این زیبایی نتیجه ترکیه نفس و دورکردن خوی زشت و تخلیه آن به صفات و خلق و خوی زیباست. ترکیه نفس و تخلیه او از طریق حکمت عملی و کسب فضائل، نفس را تا ساحت عقل پیش می‌برد و در اینجا است که ناظر حقایق معقول می‌شود. اما این هنوز مرتبه ناظری است و کمال وصال و نهایت سفر نفس نیست. آنچه ورای عقل است خیر مطلق و ذات احد است و نفس باید تا بدانجا پیش رود که سفر بازگشت او به نهایت رسد و در دریای وحدت مستغرق گردد.

۷. کمال وصال

پیش از این گفته شد که افلوطین به سه اقسام قائل است که اولین آنها احد است که مبدأ موجودات است. اقسام دوم که نشأت اول است عقل و وجود است و اقسام سوم یا نشأت دوم نفس کلی. نفس انسان نیز که جزئی از نفس کلی است و در طبیعت و عالم جسمانی محبوس شده است در سیر صعودی خود باید همه مراحل را که قبلاً طی کرده است بار دیگر پشت سر گذارد و سرانجام به مبدأ بازگردد. تا اینجا ما سفر نفس را از عالم طبیعت به مرتبه عقل بررسی کردیم. حال باید دید که نظر افلوطین در مورد کیفیت ادامه این سفر و گذشت از عقل کلی و استغراق او در احد چیست.

مرتبه عقل مرتبه علم است و نفس در آن ناظر نیکویی معقولات و عین

عقل می‌گردد. اما این نظر کردن مستلزم دویی است. هنوز در این مرتبه ناظری هست و منظوری. بطور کلی مرتبه علم مرتبه دویی است. هرچند که عالم و معلوم از یک سنخ باشند و متحد باشند، اما چون حکم علم بر آنها جاری است لازم می‌آید که نوعی ثنویت وجود داشته باشد. علاوه بر این، در علم هنوز نیاز هست. عالم چون نیازمند معلوم است بدان روی آورده است. بنابراین نفس باید به مرتبه‌ای ترقی کند که اثری از دویی و نیاز در آن نباشد، یعنی باید از علم و عقل و وجود فراتر رود و در بحر احدیت مستغرق شود. شرح این استغراق دشوار و بلکه محال است، اما با توضیح امتیازی که با مرتبه علم دارد می‌توان به فهم آن تا حدی کمک کرد.

دیده جان در مرتبه عقل ناظر جمال می‌شود، اما جمال هنوز صورت است. اصل جمال که عین حسن باشد در ذات احد و ورای صورت است، چنانکه افلوطین خود تصریح می‌کند که «اصل جمال فاقد صورت است» (۶: ۷، ۳۳). بنابراین حسن در ذات احد معنای جمال و جمال صورت حسن است. حسن هنگامی قبول صورت می‌کند که از قعر دریای ذات به سطح دریا یعنی به مرتبه عقل آید و نمایان شود. چون حسن در قعر دریا و همه عین معنی است، نفس یا جان هم اگر بخواهد در حسن مستغرق شود باید ترک صورت گوید، حتی صورتی که از پرتو عقل یافته است.

اما جان چگونه می‌تواند به آنجا برسد؟ پاسخ افلوطین به این سؤال کاملاً عرفانی است و در این عبارت خلاصه می‌شود: «قطع همه پیوندها» (۵: ۳، ۱۷). حتی پیوندی که جان با عقل و تجلی حسن در این مرتبه دارد باید قطع شود و جان از عقل یعنی از وجود و حیات و علم بگذرد. یکی از زیباترین تشبیهایی که برای بیان این مطلب در عرفان اسلامی آورده‌اند حکایت پروانه و شمع است. تا زمانی که پروانه به دور شعله شمع طواف می‌کند صورت حسن را مشاهده می‌کند. چون خود را به آتش زد و از وجود خود نیست شد، آنچه باقی

می ماند آتش است و بس. این کمال وصال است. در اینجا پروانه جان را از هیچ چیز خبر نیست. نفس یا پروانه جان تا زمانی علم داشت که به دور شمع می گشت. چون نیست شد علم او هم نیست می شود.^۱ به تعبیر دیگر، حد علم تا ساحل دریاست. در قعر بحر دیگر علم نیست. همه یافت است؛ هم آغوشی است.^۲ در اینجا دیگر نیازی نیست، بلکه همه ناز است و استغنا. اینجا طالب و مطلوب یکی است. عاشق و معشوق و عشق یکی است (۶: ۸، ۱۵).

افلوطین در اینجا احد را عشق (اُرس) می خواند و این به اعتبار رفتن پروانه وجود عاشق در سینه آتش و سوختن او در آن است، و الا همان طور که گفته شد او منزله است از اینکه نام عشق یا هر نام دیگری بر او نهیم. نشأت اول است که قبول نام می کند و افلوطین آن را عقل می خواند. عشق ورزی هم در چنین مرتبه ای است. چون نفس یا جان بدین مرتبه ترقی کند به صفت عقل درمی آید و عاشق می شود. عقل خود دارای دو قوه یا دوروی است. رویی به خود دارد و رویی به اصل خود. هم نقد خویش در آستین دارد و هوشیار است و هم روی نیاز به قبله اصل خویش می آورد و از باده مشاهده او مست و لالایی می گردد. پس در این مرتبه جان نیز قبول هر دو حالت می کند. صحو و سکر در او جمع می شود. هوشیار وجود خویش می شود و مست از عشق دلبر خود «و این چنین مستی او را از هوشیاری خوشتر آید» (۶: ۷، ۳۵). از پرتو غلبه این مستی است که عاشق دیوانه وار از وجود می گذرد و آن را فدای معشوق و عین عشق می کند. در این هنگام است که کمال وصال تحقق می یابد. در عقل هنوز دویی هست. چون از آن گذشت همه عین یکی است.

۱. برای توضیح بیشتر درباره تمثیل پروانه و شمع در عرفان اسلامی، بنگرید به مقاله نگارنده با عنوان «پروانه و آتش»، نشر دانش، سال ۱۶، ش ۲، ص ۱۵-۳.

۲. این حالت را یکی از فلاسفه معاصر چنین بیان کرده است:

«Knowledge is a salute, not an embrace.» in J. Katz, *The Philosophy of Plotinus*, p. xxiv.

پس از افلوطین

تدریس فلسفه یونانی در مراکز فلسفه تا زمان افلوطین به تعالیم افلاطون و ارسطو اختصاص داشت. اما از زمان افلوطین به بعد فلسفه نوافلاطونی بتدریج شیوع پیدا کرد و روزه‌روز بر نفوذ و تأثیر آن در مدرسه‌های آتن و اسکندریه و قسطنطنیه که مهمترین مراکز فلسفه یونانی بودند افزوده شد. از قرن سوم میلادی به بعد آثار افلوطین بتدریج جای آثار فلاسفه متقدم یعنی افلاطون و ارسطو را گرفت به طوری که یکصد سال پس از مرگ افلوطین شخصی به نام اوناپیوس گفته است که طلاب فلسفه یونانی آثار این فیلسوف را حتی بیش از آثار افلاطون مطالعه می‌کنند.^۱ سرّ موفقیت این فلسفه این بود که لبّ تعالیم فلاسفه یونان و همچنین حکمت و عرفان شرقی را در خود جمع کرده بود، و چنانکه در باب اول اشاره کردیم فلسفه افلوطین مجمع البحرینی بود

1. W. R. Inge. «Neoplatonism», *Encyclopedia of Religion and Ethics*. IX (New York: 1913) p. 317.

که مشتاقان فلسفه ارسطویی و افلاطونی هردو می‌توانستند از آن استفاده کنند، هرچند که جنبه اصلی آن بیشتر افلاطونی بود.

سنت فلسفی افلوطین و نحله نوافلاطونی بلافاصله پس از او توسط شاگردانش دنبال شد و بعدها دامنه نفوذ آن وسیع‌تر گردید و حوزه‌های فلسفی و کلامی مسیحیان و مسلمانان را دربر می‌گرفت. حتی در دوره جدید تاریخ فلسفه غرب نیز تأثیر فلسفه افلوطین دیده می‌شود. بدون شک کسانی که در اشاعه تعالیم این فیلسوف بیش از هرکس سهم داشتند شاگردان اولیه مکتب او بودند.

۱. شاگردان و پیروان افلوطین

در میان شاگردان و پیروان افلوطین از همه مهم‌تر و مشهورتر فرفورئوس یا پورفورئوس است. وی در سال ۲۳۳ میلادی در شهر صور^۱ متولد شد، و این زمانی بود که افلوطین در اسکندریه شروع به تحصیل فلسفه کرد. فرفورئوس در سی‌سالگی به رم رفت و مدت شش سال تقریباً تا پایان عمر افلوطین در محضر او به سر برد. همان‌طور که در فصل اول گفتیم، فرفورئوس کسی بود که افلوطین رساله‌هایش را برای تصحیح و تنقیح به وی سپرد و سرانجام نیز سی سال پس از فوت افلوطین همه آثار او را به صورتی که به دست ما رسیده است مدون نمود و مقدمه‌ای هم در شرح احوال استاد نوشت و بر آنها افزود. فرفورئوس خود فیلسوفی مبتکر همانند افلاطون و ارسطو و افلوطین نبود، بلکه او بیشتر مفسر و شارح و مورخ بود. به عبارت دیگر، او اهل فضل بود نه فیلسوف. به همین دلیل باید او را جزو معلمان فلسفه به‌شمار آورد. کتابهایی هم که نوشته است برای اشاعه تعالیم فیلسوفان پیشین خصوصاً ارسطو و افلوطین بوده است. معروفترین اثر او نزد مسلمانان ایساغوجی^۲ یا مدخل است

۱. صور (Tyre) یکی از مشهورترین شهرهای باستانی فنیقیه است.

که وی به عنوان مقدمه بر فاطیغوریاس ارسطو تألیف کرده است. این شخص به منزله یک مورخ در فلسفه، علاوه بر افلوپین درباره فیثاغورس نیز رساله‌ای نوشت و تاریخی هم از فلاسفه یونان از طالس تا افلاطون تهیه کرد که قسمتی از آن به عربی ترجمه شده است.^۱

فروریوس اصولاً شخصی با دیانت بود و خدا را همواره شاهد و ناظر کردار و گفتار خود می‌دانست. اما دین او مسیحیت نبود. نه تنها او مسیحی نبود، بلکه حتی کتابی هم در «رد مسیحیان» نوشت. با همه این احوال فروریوس مردی اخلاقی بود و به عنوان معلم فلسفه نوافلاطونی هدف فلسفه را رستگاری نفس یا روح انسان می‌دانست و معتقد بود بلایی که نفس بدان مبتلاست ناشی از خود نفس است نه بدن. بالتیجه سعی او همه این بود که نفس خود را از آلودگیها و پلیدیها پاک کند. برای رسیدن به این مقصود فروریوس راه زهد و ورع و ریاضت‌کشیدن را برگزید و کتابی هم در دفاع از گیاه‌خواری و کتابی دیگر در زهد و پرهیز و کم‌خواری^۲ تألیف کرد. وی به قدری به زهد و کف نفس متمایل بود که حتی یک بار قصد خودکشی کرد، ولیکن استاد او افلوپین او را از این عمل منع کرد. سرانجام وی در سال ۳۰۴ میلادی به مرگ طبیعی از دنیا رفت.

پس از فروریوس یک نفر سربانی دیگر به نام یامبلیخس^۳ نماینده تعالیم نوافلاطونی شد. یامبلیخس در حدود سال ۲۵۰ میلادی متولد شد و در جوانی با فلسفه نوافلاطونی از طریق آثار فروریوس یا خود او آشنا شد و خود به تدریس این فلسفه پرداخت و مکتب نوافلاطونی سربانی را تأسیس

۱. ابن ندیم، الفهرست. ترجمه م. رضا تجدد، تهران ۱۳۴۶، ص ۴۴۷. امیل بریه، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه علیم‌راد داودی، ج ۲، تهران ۱۳۵۵، ص ۲۷۱.

2. *de Abstinencia*

3. *Iamblichos*

کرد. بعداً حوزه نوافلاطونیان آتن هم توسط شاگردان یامبلیخس به وجود آمد و حتی اهمیت آن بعدها بمراتب بیش از حوزه سریانی گردید.

یامبلیخس علاوه بر اشتغال به فلسفه با اهل اسرار و کرامات نیز در ارتباط بود و در مراسم مذهبی شرکت می‌کرد. شرکت یامبلیخس در مراسم مذهبی بخصوص در مراسم ثئورگی^۱ نشانه توجه فلاسفه نوافلاطونی به جنبه‌های عملی دین یونانیان است. قبل از آن فلاسفه به خدانشناسی دینی و جنبه‌های نظری دین به طور کلی توجه داشتند. اما از زمان یامبلیخس به بعد جنبه عملی دین نیز مورد توجه قرار گرفت. حتی یامبلیخس برخلاف افلوطن و فرفوریوس این مراسم را مقدم بر فلسفه می‌دانست و معتقد بود که آنچه انسان را به وصال خدایان می‌رساند علم نیست، هرچند که علم خود مقدمه راه است.

یامبلیخس به فلاسفه قدیم و آثار ایشان نیز توجه خاصی مبذول می‌داشت. تفاسیری بر آثار افلاطون و ارسطو نوشت و برای تعلیم فلسفه افلاطون نیز معتقد بود که رسائل این فیلسوف را باید به ترتیب خاصی مطالعه کرد. درباره فلسفه فیثاغوریان جدید هم کتابی نوشت که در آن حساب و هندسه و فیزیک و نجوم فیثاغوری را بحث کرد و هم‌اکنون یک قسمت از این کتاب درباره «زندگانی فیثاغورس» به دست ما رسیده است.

این حکیم نوافلاطونی که خود شاگرد مکتب افلوطن بود تغییراتی هم در فلسفه استاد پدید آورد. افلوطن عالمی را که ورای عالم محسوس بود دارای سه مرتبه احد و عقل و نفس می‌دانست، اما یامبلیخس به مراتب بیشتری قائل شد. وی معتقد بود که صدور و انتشا و فیضان نه فقط در مورد اقانیم سه‌گانه است بلکه در هر یک از آن اقنومها نیز هست و این صدور و فیضان هم به

۱. Theurgy. فن یا تکنیکی است معنوی و مذهبی برای دعوت خدایان به انجام یک عمل یا ممانعت از تحقق یک عمل.

صورت تثلیث است. بنابراین وی به «سیستمهای» سه گانه‌ای در هر مرتبه از این مراتب قائل بود.

پس از فوت یامبلیخس در حدود سال ۳۳۰ میلادی نخله نوافلاطونی به توسط شاگردان و پیروان این فیلسوف دوام یافت. از جمله پیروان بانفوذ او امپراطور یولیانیوس جانشین قسطنطین بود. یکی دیگر از شاگردان این مکتب پلوتارک آتنی (حدود ۴۳۳-۳۵۰ م.) بود که در حدود سال ۴۰۰ میلادی رئیس آکادمی افلاطون (دیادوخس)^۱ در آتن گردید. آکادمی افلاطونی در آتن تا قبل از پلوتارک مدتها از داشتن استادی مهم محروم مانده بود، لکن پس از پلوتارک این آکادمی توسط فلاسفه نوافلاطونی اهمیت فراوانی پیدا کرد. جانشین پلوتارک نوافلاطونی دیگری بود به نام سوریانیوس^۲ و پس از سوریانیوس شاگرد او پروکلِس که بعد از افلوطین مهمترین فیلسوف نوافلاطونی بود به این مقام رسید.

پروکلِس^۳ به سال ۴۱۰ میلادی در قسطنطنیه متولد شد. پدرش قاضی بود و او را برای تحصیل به اسکندریه فرستاد. پروکلِس خود به فلسفه علاقه‌مند شد و در نوزده سالگی به آتن رفت و در آنجا کتاب نفس ارسطو و فدون افلاطون را نزد پلوتارک خواند و پس از فوت پلوتارک تحصیل فلسفه را نزد سوریانیوس که به عقیده او تعالیم باطنی افلاطون را می‌دانست ادامه داد و آثار افلاطون و ارسطو را به طور منظم نزد او خواند. پروکلِس پس از فوت سوریانیوس در سال ۴۳۸ رئیس آکادمی (دیادوخس) شد و تا سال ۴۸۵، یعنی تا آخر عمر، در این مقام ماند.

پروکلِس هرگز ازدواج نکرد. معلمی بود فعال که روزی پنج نوبت تدریس

1. Diadochus

2. Syrianos

۳. Proclus (به عربی: برقلس یا ابرقلس).

می‌کرد. آدمی بود متدین (غیر مسیحی) و گیاه‌خوار. روزی سه بار در برابر خورشید نیایش می‌کرد و شبها به دعا و نماز مشغول می‌شد، و در مراسم مذهبی اهل اسرار نیز شرکت می‌کرد. به عقیده او مراسم ثئورگی برای رهایی نفس حتی از فلسفه هم مؤثرتر و مهم‌تر بود.

پروکلِس تئلیث یا مبلِیخس را قبول داشت. از نظر او هر مرتبه از مراتب وجود چیزهایی همانند خود صادر می‌کند، یا به وجود می‌آورد، و آنچه بدین نحو صادر می‌شود در صدد برمی‌آید که به اصل خود بازگردد و بدین ترتیب حرکتی دورانی پدید می‌آید. این حرکت دورانی از مصدر به صادر و از صادر به مصدر را پروکلِس در همه مراتب حتی در طبیعت نیز صادق می‌دانست.

همان‌طور که گفته شد، پروکلِس فیلسوفی بود پرتوان. وی علاوه بر تدریس، در نوشتن هم پرکار بود و آثار متعددی از خود به جا گذاشت. بیشتر این آثار تفاسیری است که بر رسائل افلاطون نوشته است، مانند تفسیر تیمائوس، پارمیدس، الکیادس، سیاست‌نامه (جمهوریت)، و کراتیلَس. این تفاسیر خود نشان می‌دهد که نویسنده آنها تا چه اندازه نسبت به افلاطون ارادت می‌ورزیده است. وی حتی مدعی بود که مابعدالطبیعه او همان معنای باطنی تعالیم افلاطون است. این مابعدالطبیعه را بخصوص در دو اثر او تحت عنوان الهیات افلاطونی و اصول الهیات^۱ (یا اصول ربوبیت) می‌توان ملاحظه کرد. کتاب اخیر مشتمل بر ۲۱۱ قضیه است و نویسنده سعی کرده است تا از طریق این قضایا وحدت احد و صفات او و صفات وجود و عقل و نفس را مورد بحث قرار دهد. قسمتهایی از این کتاب به عربی ترجمه شده است که بعداً درباره آن سخن خواهیم گفت.^۲

1. *Elements of Theology*

۲. برای اطلاع بیشتر درباره پروکلِس به زبان فارسی، بنگرید به مقاله «برقلِس»، به قلم رضا سلیمان حشمت، در دانشنامه جهان اسلام، ج ۳، (۱۳۷۶).

پس از پروکلس آکادمی آتن دیگر استادان بنامی به خود ندید و تقریباً از رونق افتاد. مسیحیت روز به روز تواناتر و بانفوذتر می‌گشت و استادان فلسفه نوافلاطونی که غیرمسیحی بودند از لحاظ موقعیت اجتماعی ضعیف و ضعیف‌تر می‌شدند. سرانجام در سال ۵۲۹ میلادی امپراتور یوستینیانوس^۱ مدرسه آتن و همچنین مدرسه‌های اسکندریه و قسطنطنیه را بست. در این هنگام دیادوخس یا رئیس آکادمی آتن فیلسوفی بود به نام داماسکیوس^۲ (متولد ۴۸۵)، و این شخص همراه شش تن از فلاسفه دیگر پس از تعطیل آکادمی روانه ایران شدند.

آمدن این فلاسفه به ایران حادثه‌ای است که نباید بی‌اهمیت تلقی شود، چه این حرکت نشان می‌دهد که اولاً عمر فلسفه یونانی در سرزمین اصلی آن و در آکادمی آتن و مدرسه‌های یونانی اسکندریه و قسطنطنیه به سر آمده بود. این فلاسفه در واقع وارثان سنت فکری بودند که در قرن چهارم پیش از میلاد در یونان آغاز شده بود و ایشان پس از هشت قرن هنوز کم‌وبیش همان کاری را می‌کردند که افلاطون می‌کرد. در آکادمی که افلاطون تأسیس کرده بود درس می‌دادند و کتابهای افلاطون و ارسطو را با تفسیر افلوپینی برای طلاب شرح می‌دادند و بر آنها تفاسیر می‌نوشتند. دین ایشان نیز همان اعتقادات یونانی بود و مسیحیت هنوز نتوانسته بود در ایشان نفوذ کند. تا اندازه‌ای هم به همین دلیل بود که ایشان ناگزیر شدند سرزمینی را که در اشغال مسیحیان درمی‌آمد ترک کنند.

نکته دیگری که در مسافرت فلاسفه یونان به ایران نهفته است این است که این حرکت همچنین نشان می‌دهد که محل آینده سنت فکری یونانی کجا خواهد بود. فلسفه یونانی از سرزمین اصلی آن رانده شده و حافظان آن برای

1. Justinianus

2. Damascius

ادامه این سنت فکری روی به مشرق زمین آورده بودند. ولیکن این حرکت هنوز زود بود و ایشان نتوانستند در ایران بمانند. اگر سه چهار قرن دیرتر آمده بودند، در زمانی که اسلام به ایران راه یافته بود، و با کسانی چون فارابی و ابن سینا روبرو می شدند بی گمان استقبال بهتری از ایشان می شد. و چه بسا که تا پایان عمر در ایران می ماندند. اما انوشیروان و اطرافیان وی به جای نگه داشتن ایشان وسایل بازگشتشان را فراهم کردند و بعد از مدتی آنان را روانه سرزمین خود کردند و بدین ترتیب فلسفه یونانی و نوافلاطونی را به عالم مسیحیت بازپس فرستادند.

۲. افلوطین در مسیحیت

هنگام بحث درباره رابطه مسیحیت با فلسفه به طور کلی باید در نظر داشت که مسیحیت به عنوان یک دین اساساً با فلسفه اختلاف دارد. مسیحیت با ایمان سروکار دارد و تعالیم آن مبتنی بر وحی است و بنابر اصول این دیانت انسان برای نجات خود در این عالم باید متکی بر فضل و لطف خداوند متعال باشد. اما روش فیلسوف روش دیگری است. وی به دنبال کشف حقیقت از طریق فعالیت عقلی است و به جای اتکا به ایمان و وحی و فضل، به استدلال و شیوه های عقلی چون دیالکتیک متوسل می شود و سعادت را در کسب فضیلت و کمالات اخلاقی می داند. به عبارت دیگر، مسیحی مؤمن منتظر است تا دستی از غیب برون آید و کاری بکند و او را از گرداب مهلک دنیا نجات دهد، و حال آنکه فیلسوف می خواهد با شناخت خود را به ساحل نجات برساند. به دلیل همین اختلاف، مسیحیان در قرون اولیه نسبت به فلسفه و فلاسفه یونانی نظر مساعدی نشان نمی دادند. اما بر اثر آمیزش آنان با متفکران یونانی نظرشان نسبت به فلسفه تغییر کرد. از طرفی کسانی بودند که خود ابتدا به دنبال فلسفه رفته بودند و با تفکر فلاسفه یونانی آشنا شده بودند و بعد به دین

مسیح (ع) گرویده بودند. این عده غالباً با فلسفه مخالفت نمی‌ورزیدند و حتی برخی از ایشان مانند کلیمنس اسکندرانی^۱ (۲۱۳-۱۵۰ م.) اعتراف می‌کردند که در گفتار فلاسفه یونان آثاری از حقیقت دیده می‌شود. از طرف دیگر، با توسعه و گسترش مسیحیت، پیروان این دین ناگزیر شدند که در برابر دشمنان و مخالفان از مواضع خود دفاع کنند و برای این منظور صلاح در این دیدند که خود به سلاح فلسفه مجهز شوند.

در میان مسیحیان اولیه مهمترین متفکری که از طریق آثار افلوپین در جریان فلسفه نوافلاطونی قرار گرفت قدیس آگوستین^۲ (۴۳۰-۳۵۴ م.) بود. پیش از اینکه آگوستین مسیحی شود معتقد به دین مانی بود و آنچه او را از مانویت روی‌گردان کرد فلسفه افلاطونی و سپس آثار افلوپین بود. آگوستین یونانی را خوب نمی‌دانست، ولیکن بخشی از رسائل نه گانه افلوپین را شخصی به نام ماریوس و یکتورینوس در قرن چهارم به لاتینی ترجمه کرده بود و آگوستین به یاری همین ترجمه با افلوپین آشنا شد.

اگرچه آگوستین با فلسفه نوافلاطونی موافق بود و تأثیر رسائل نه گانه هم در آثار اولیه‌اش بخوبی به چشم می‌خورد، بعداً وقتی به دین مسیح (ع) گروید درصدد برنیامد تا فلسفه‌ای مسیحی مطابق نظریات فلاسفه یونان بنا نهد. دیانت مسیحی برای او خود ملاک حقیقت بود و هر تفکر دیگری از جمله تفکر افلوپین را با این ملاک می‌سنجید. در نظر او فلسفه افلوپین بهترین و موفقیت‌آمیزترین مذهبی بود که انسان به مدد عقل می‌توانست به آن برسد. از این رو وی معتقد بود که افلوپین و پیروان او، فروریوس و یامبلیخس، هرچند که مسیحی نبودند، تفکرشان بیش از تفکر هر فیلسوف دیگر به مسیحیت نزدیک شده بود.

۱. Clement of Alexandria (به عربی: اکلیمنصوس).

2. St. Augustine

کسی که عملاً سعی کرد مسیحیت را با فلسفه افلوطین جمع کند شخصی است ناشناخته که آثار او را مدتها به دیونوسیوس آریوپاگی^۱ (قرن اول میلادی) دوست پولس قدیس نسبت می‌دادند، ولی تحقیقات بعدی نشان داد که وی احتمالاً یک راهب سریانی بوده که در اوائل قرن ششم زندگی می‌کرده است و به همین سبب او را امروز دیونوسیوس دروغین می‌گویند. باری، این دیونوسیوس معمول یا دروغین^۲ تحت تأثیر افکار پروکلس بود و درصدد برآمد تا تثلیث مسیحیت و کیفیت خلقت در این دیانت را به وسیله نظریات افلوطین تفسیر کند. مهمترین اثر او رساله کوتاهی است به نام الهیات عرفانی^۳ که در آن از متعالی‌ترین مراتب حق به عنوان «تاریکی» (مانند عماء در عرفان ابن عربی) یاد کرده است. این مرتبه مرتبه‌ای است و رای دانایی، و رای نور و رای رؤیت و شهود. حق تعالی که خالق همه چیز است در این مرتبه منزّه از همه صفاتی است که به مخلوقات تعلق می‌گیرد. وی حتی برتر از صفات ثبوتی است و از تنزیه هم منزّه است. سعی دیونوسیوس این بود که خدای مسیحیت را طوری وصف کند که افلوطین احد را وصف کرده بود.

عقاید دیونوسیوس در متفکران قرون وسطی تأثیر بسزایی گذاشت و انتقال عقاید او نیز توسط فیلسوف ایرلندی جان اسکاتس^۴ (۸۷۷-۸۱۰م) انجام گرفت. این تأثیر به قدری بود که مثلاً قدیس توماس آکوئینی^۵ فیلسوف مشائی قرن سیزدهم شخصاً در آثار خود از دیونوسیوس نام برده و از او نقل قول کرده است.

۱. Dionysius the Areopagite یا دیونوسیوس آریپاگوسی. در قرون وسطی او را با قدیس دنی (St. Denis) اشتباه می‌کردند.

2. Pseudo-Dionysius

3. *The Mystical Theology*

4. John Scotus Erigena

5. St. Thomas Aquinas

در قرن پانزدهم که افلاطون و فلسفه افلاطونی مورد توجه متفکران رنسانس قرار گرفت، فلسفه افلوپین نیز از طریق ترجمه و چاپ رسائل نه گانه احیا شد. این اثر را مارسیلیو فیچینو^۱ فیلسوف فلورانس (متولد ۱۴۳۳) به لاتینی ترجمه کرد و بر آن تفسیری نوشت و در سال ۱۴۹۲ به طبع رساند.

احیای فلسفه نوافلاطونی در فلورانس به طور کلی در اروپا اثر گذاشت و این تأثیر را در اواخر قرن پانزدهم در انگلستان می توان بخوبی مشاهده کرد. جان کولت که با فیچینو معاصر و در تماس بود آثار دیونوسیوس دروغین را شرح کرد و راه را برای گروهی از فلاسفه پروتستان انگلستان در قرن هفدهم که به نام افلاطونیان کمبریج معروف شدند باز کرد. این دسته از فلاسفه سعی داشتند که مذهب پروتستان را با فلسفه نوافلاطونی، بخصوص فلسفه افلوپین، جمع کنند. علاوه بر این عده، از جمله کسانی که در انگلستان تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی قرار گرفتند باید از شعرای انگلستان مانند وردزورث، شلی، ویلیام بلیک، کولریج و همچنین بیتس^۲ نام برد.

در آلمان تأثیر افکار نوافلاطونی را در عارف مسیحی مایستر اکهارت^۳ (۱۳۲۷-۱۲۶۰م) می توان ملاحظه کرد. آشنایی اکهارت با این فلسفه از طریق مطالعه آثار جان اسکاتس و دیونوسیوس صورت گرفت. در قرون اخیر نیز در ایدئالسم آلمان، در شلینگ^۴ و هگل تأثیر افکار افلوپین به چشم می خورد. و از علاقه مندان فلسفه افلوپین در فرانسه نیز باید از هانری برگسون^۵ یاد کرد که حتی به مدت دو سال در سالهای ۱۸۹۷ و ۱۸۹۸ در

1. Marsilio Ficino

2. Wordsworth, Shelly, William Blake, Coleridge, Yeats.

3. Meister Eckhart

4. Shelling

5. Henri Bergson

کولژدو فرانس به تدریس نه گانه چهارم افلوطین (درباره نفس) اشتغال داشت. تحقیق و مطالعه آثار افلوطین در اروپا در قرن بیستم نیز با جدیت دنبال شده است، زیرا آثار او نه تنها به عنوان آثار یکی از بزرگترین فلاسفه شایسته مطالعه است، بلکه نظر به تأثیری که وی در فیلسوفان بعدی داشته است تأمل در کتاب او برای درک بهتر سیر فلسفه در اروپا ضروری است. البته، دامنه تأثیر فلسفه افلوطین فقط به اروپا محدود نمی شود، بلکه در عالم اسلام نیز، چنانکه خواهیم دید، نظریات او در پیدایش و رشد فلسفه و عرفان نظری مؤثر بوده است.

۳. افلوطین در اسلام

در تاریخ فلسفه اسلامی، افلوطین بدون شک یکی از نافذترین حکمای یونانی بوده و فلسفه نوافلاطونی که از طریق ترجمه آثار افلوطین و شاگردان و پیروان او به عالم اسلام راه یافته در سراسر تاریخ فلسفه در اسلام مستقیم یا غیرمستقیم مورد توجه واقع شده است. با وجود این، باید گفت که حتی نام این فیلسوف برای فلاسفه در اسلام تقریباً ناشناخته بوده است. در میان قدما فقط ابن ندیم است که از شخصی به نام فلوطینس به عنوان یکی از مفسران گمنام کتابهای فلاسفه یاد کرده است.^۱ در اینجا ابن ندیم نه این شخص را معرفی کرده و نه چیزی درباره آراء او بیان کرده و نه هویت او را معلوم نموده است و تنها به ذکر یک نام اکتفا کرده است، نامی در میان نامهای دیگر از کسانی که برای خود مؤلف فهرست هم ناشناخته بوده است.

علاوه بر ابن ندیم، ابن قفطی نیز در تاریخ الحکما از افلوطین به عنوان یکی از حکما یاد کرده و مانند ابن ندیم او نیز این حکیم را یکی از شارحان کتابهای ارسطو پنداشته و متذکر شده که برخی از تصانیف او به سریانی

ترجمه گردیده، ولیکن از ترجمه آثار او به عربی اظهار بی اطلاعی کرده است.^۱

اگرچه ابن قفطی ظاهراً بیش از ابن ندیم در این خصوص خبر دارد، این مقدار خبر او هم کمکی به شناخت افلوپین نمی کند، بخصوص که هیچ یک از این دو نویسنده از آراء فلسفی این فیلسوف چیزی ننوشته اند و لذا اصلاً نمی توان مطمئن بود که منظور ابن ندیم و ابن قفطی از شخصی که نام برده اند همان افلوپینی باشد که ما می شناسیم.

هرچند که افلوپین را مسلمانان به این اسم نمی شناختند، در تذکره های ایشان از یک حکیم یونانی به نام شیخ یونانی نام برده شده است که بعدها در قرن نوزدهم میلادی مستشرقان متوجه شده اند که این شخص همان افلوپین یا پلوتینوس است. قدیم ترین کتابهایی که در آنها از شیخ یونانی ذکر شده است صوان الحکمه ابوسلیمان منطق سجستانی (متولد حدود ۳۰۷ ه.ق.) و جاویدان خرد احمد بن محمد بن مسکویه (قرن چهارم) والملل والنحل شهرستانی (۵۴۸-۴۷۹ ه.ق.) است.

آنچه ابن مسکویه درباره شیخ یونانی گفته است بسیار اندک است. وی همین قدر متذکر شده که این شیخ یار و صاحب و شاگرد دیوجانس کلبی بوده و کتابهای مشهور از خود به جای گذاشته است. در ضمن اضافه کرده است که کتابهای شیخ موجود است و هرکس که بخواهد می تواند آنها را مطالعه کند.^۲ بدیهی است که ابن مسکویه در اینجا مرتکب اشتباه شده است. اما این اشتباه اختصاص به وی نداشته است. نویسندگان صوان الحکمه و الملل والنحل و حتی از متأخرین قطب الدین محمد دیلمی لاهیجی در

۱. تاریخ الحکماء، تألیف ابن قفطی، ترجمه فارسی، تهران ۱۳۴۷، ص ۳۵۵.

۲. احمد بن محمد بن مسکویه. جاویدان خرد. ترجمه فارسی، تهران ۱۳۵۵، ص ۴۲۱.

محبوب القلوب^۱ نیز نام شیخ یونانی را پس از نام دیوجانس و به عنوان مصاحب و شاگرد او ذکر کرده‌اند.

برخلاف ابن مسکویه، سجستانی و شهرستانی در کتابهای خود فقط به ذکر نام شیخ یونانی اکتفا نکرده بلکه دربارهٔ آراء فلسفی او نیز داد سخن داده‌اند. ناگفته نماند آنچه هم این دو نفر نوشته‌اند از سه چهار صفحه تجاوز نمی‌کند و شهرستانی هم خود بعضی از مطالب را عیناً از کتاب سجستانی نقل کرده است. از جمله سخنانی که هر دو نویسنده از قول شیخ یونانی نقل کرده‌اند این است که:

نفس جوهری است کریم و شریف، مانند دایره‌ای که بر گرد مرکز خود دوران می‌کند، البته نه دایره‌ای که دارای بعد باشد، و مرکز این دایره عقل است. و همچنین عقل خود همچون دایره‌ای است که بر گرد مرکز خود دوران می‌کند، و این مرکز خیر اول محض است.^۲

دربارهٔ خیر محض یا احد نیز از قول شیخ نقل می‌کنند که گفت مبدع اول برخلاف اشیاء نه صورتی دارد و نه حلیه‌ای و نه قوه‌ای، و او مبدع همهٔ اشیاء است و هیچ‌یک از آنها نیست، و همه چیز را در نهایت حکمت ابداع کرده است. و صورتهایی که او ابداع کرده همه به او احتیاج و اشتیاق دارند، زیرا هر صورتی طالب و مشتاق صورت بخش خویش است.

نوع مطالبی که سجستانی و شهرستانی از قول شیخ یونانی نقل کرده‌اند و ما در اینجا فقط به جزئی از آنها اشاره کردیم با فلسفه نوافلاطونی و آراء افلوطین مطابقت دارد و به همین جهت نیز هاربروکر^۳ مستشرق آلمانی در قرن نوزدهم

۱. قطب‌الدین محمد بن شیخعلی‌الشریف الدیلمی اللاهجی، محبوب القلوب، چاپ سنگی ۱۳۱۷ ه.ق.، صص ۹-۱۲۷.

۲. ابوسلیمان المنطقی السجستانی. صوان الحکمة و ثلاث رسائل، طهران ۱۹۷۴، ص ۱۷۳؛ ابی‌الفتح محمدالشهرستانی، الملل والنحل، ج ۲، بیروت ۱۹۷۵، ص ۱۴۴.

به هنگام تصحیح الملل و النحل پی به هویت شیخ یونانی برد و او را همان افلوطین دانست. البته آنچه مسلمین از فلسفه افلوطین می‌دانستند به این سه‌چهار صفحه‌ای که این دو نفر نقل کرده‌اند خلاصه نمی‌شود. مسلمانان یک کتاب از تعالیم افلوطین در دست داشتند به نام اثولوجیا که درباره آن باید کمی بتفصیل سخن گفت.

اثولوجیا یا کتاب ربوبیت یکی از آثار منحولی است که مسلمین آن را تفسیری پنداشته‌اند که فرفورئوس بر یکی از آثار ارسطو نوشته است و به همین جهت نیز آن را اثولوجیا ارسطاطالیس می‌خوانده‌اند. این اثر را یکی از مترجمان مسیحی به نام عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمة الحمصی (متولد ۲۲۰ ه.ق. / ۸۳۵ م.) برای ابویوسف یعقوب بن اسحق الکنندی (در حدود ۲۶۰-۱۸۵ ه.ق.) گویا از سریانی به عربی ترجمه کرده است. کنندی نیز خود در این ترجمه دست برده و احتمالاً مقدمه اول کتاب را او نوشته است. پس از این مقدمه فهرستی از رئوس مسائل کتاب ذکر شده که گویا آن را فرفورئوس صوری اضافه کرده است. باقی کتاب مشتمل بر ده بخش است که هر یک از آنها را «میمر» خوانده و لذا این کتاب را کتاب میام هم نامیده‌اند. عبارات اثولوجیا به قدری نزدیک به عبارات انتادهای افلوطین بود که مستشرقین اروپایی را در اواخر قرن گذشته به این فکر انداخت که این اثر باید برگزیده و خلاصه‌ای باشد از رساله‌های نه گانه چهارم و پنجم و ششم افلوطین، و امروزه نیز همه محققان در این باره اتفاق نظر دارند.^۱

علاوه بر این کتاب و همچنین قطعاتی که سجستانی و شهرستانی نقل کرده‌اند، رساله کوچکی نیز با عنوان «در بیان دو عالم روحانی و جسمانی» پیدا شده که ظاهراً خلاصه‌ای است از اثولوجیا. اصل عربی این رساله را فرانتس

۱. درباره اثولوجیا، بنگرید به مقاله «اثولوجیا» به قلم شرف‌الدین خراسانی، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶ (۱۳۷۳)، ص ۸۵-۵۷۹.

روزنتال همراه با ترجمه انگلیسی آن در مجله اورینتالیا به طبع رسانده است.^۱ این رساله را نگارنده به فارسی ترجمه و چاپ کرده است.^۲ قبل از اینکه به محتوای این رساله بپردازیم، لازم است به تحقیقی که روزنتال برای تعیین هویت «شیخ یونانی» کرده است اشاره‌ای بکنیم.

روزنتال در تحقیقی که به عمل آورده است کلیه آثار را که منسوب به شیخ یونانی بوده است از مآخذ مختلف، صوان الحکمه و ملل و نحل، جمع‌آوری کرده و همراه با رساله «در بیان دو عالم روحانی و جسمانی» مورد بررسی قرار داده و مطالب آنها را با کتاب اثولوجیا از یک طرف، و نه گانه‌های افلوپین از طرف دیگر، مقایسه کرده است. نتیجه‌ای که روزنتال از این بررسی و تحقیق گرفته است این است که آثار که منسوب به شیخ یونانی است از اثولوجیا گرفته نشده، بلکه این دو دسته از آثار، یعنی نوشته‌های پراکنده منسوب به «شیخ یونانی» و اثولوجیا، خود از منشأ و منبع دیگری که مادر همه آنها بوده و روزنتال آن را «منبع عربی افلوپین» می‌خواند سرچشمه گرفته است. این منبع اصلی که به دست ما نرسیده است احتمالاً یا به زبان یونانی بوده است یا به زبان عربی. علت تدوین آن هم این بوده که، به قول روزنتال، مدرسان فلسفه یونانی برای تدریس فلسفه نوافلاطونی خلاصه‌ای از آراء افلوپین را به صورت یک کتاب تهیه کرده‌اند که بعداً مترجمان مسلمان آن را به عربی ترجمه کرده‌اند. احتمال دیگر این است که کتاب مزبور در اصل به زبان یونانی نوشته نشده، بلکه یکی از مترجمان مسلمان خلاصه‌ای از آراء افلوپین را از روی رساله‌های نه گانه به عربی تهیه کرده است. به هر تقدیر، این کتاب اصلی که مادر اثولوجیا و آثار پراکنده منسوب به شیخ یونانی بوده است از میان رفته است. مطابق نظر روزنتال، رساله «در بیان دو عالم روحانی و جسمانی» خلاصه

۱. مجله *Orientalia*، سال ۱۹۵۵، شماره ۲۴، صص ۶۶-۴۲.

۲. رک. مجله معارف، دوره اول، شماره ۱ (فروردین - تیرماه ۱۳۶۳)، ص ۲۳ به بعد.

کتاب اثولوجیا نیست، ولی چیزی که هست این رساله برادر کوچک اثولوجیا به‌شمار می‌آید. نگاهی به خلاصه بخشی از آن خواننده را با نوع مطالبی که به منظور معرفی فلسفه نوافلاطونی در اسلام تهیه شده آشنا می‌سازد. رساله با بحث نفس و جایگاه آن آغاز می‌شود.

نفس جوهری است لطیف که میان جوهر عقلی و جوهر جسمانی جای دارد. این جوهر خود عالمی دارد خاص خود که میان عالم روحانی و عالم جسمانی جای دارد. منشأ نفس عالم روحانی است. از آنجا به عالم جسمانی آمده تا باردیگر به همانجا بازگردد. در سیر نزول اولین چیزی که نفس بدان تعلق می‌گیرد آسمان است. سپس به اجسام ضعیف‌تر و کوچک‌تر و کدرتر تعلق می‌گیرد تا به وسط زمین می‌رسد. بدین ترتیب نفس در گیاهان و جانوران جای می‌گیرد.

نفوسی که به موجودات عالم تعلق گرفته‌اند از حیث نوع یکی هستند، ولی برحسب نزدیکی و دوری آنها به عالم عقل از حیث شرف فرق دارند. نفسهایی که به عالم عقل نزدیک‌ترند شریف‌ترند و نفسهایی که به عالم محسوس نزدیک‌ترند پست‌تر. نفسهای بدسیرت دچار عقوبت می‌شوند و به درد و اندوه مبتلا می‌گردند، ولی نفسهای نیکوسیرت کمتر دستخوش چنین عوارضی می‌شوند. نفس در حالت تحرّد خود مانند آینده‌ای است که حقایق عالم معقول (مُثُل) در آن منعکس می‌شود و بدین طریق نفس دارای علم می‌شود. وقتی وارد بدن شد این علم از او گرفته می‌شود. نفس در بدن سعی می‌کند که آن علم ازلی را مجدداً تحصیل کند. اولین علمی که باز می‌یابد از طریق حواس است. اما علمی که حواس در اختیار نفس قرار می‌دهد جزئی است. ولی این علم او را قانع نمی‌سازد. لذا به تفکر و استدلال قیاسی روی می‌آورد. این علم هم علم کامل نیست. هرگاه نفس به اصل فطرت خود بازگردد نیازی به تفکر و استدلال نخواهد داشت، چه در آنجا حقایق را بی‌واسطه مشاهده خواهد کرد.

همه نفوس موفق به بازگشت به عالم اصلی خود نمی‌شوند. بعضی از نفسها در بدن می‌مانند و حتی از عالم جسمانی و محسوس نیز تنزل می‌کنند. اینها نفسهای نادان و شریرند. در مقابل، نفسهای نیک کردار از عالم جسمانی ترقی می‌کنند و به عالم اصلی خود بازمی‌گردند.

سیر عروجی نفس سفری است که در آن نفس بتدریج عالم می‌شود. ولی

این علم چیز جدیدی نیست. علم نفس در این سفر نوعی تذکر و یادآوری حقایق است که نفس قبلاً می‌دانسته است. البته وقتی نفس به نهایت راه رسید و به عالم خود بازگشت دیگر یادآوری هم نخواهد بود. «در آن عالم یادآوری نیست، زیرا در آنجا نه گذشته‌ای است نه آینده‌ای، بلکه همه موجودات و صور آنها در آنجا به یک حالت است». علم نفس در این عالم حضوری است. «در اینجا گویی نفس و عقل یک چیزند».

چنانکه ملاحظه می‌شود، این مطالب عیناً از فلسفه افلوطین، یا یکی از شارحان او گرفته شده، و با آنچه ما در همین کتاب، بخصوص فصل سوم، گفتیم مطابقت دارد. بنابراین، در یکی دانستن «شیخ یونانی» و افلوطین جای تردید باقی نمی‌ماند.

علاوه بر اثولوجیا و رساله «در بیان دو عالم روحانی و جسمانی» و آثار پراکنده دیگری که ذکر آنها رفت، رساله دیگری با عنوان «فی العلم الهی» موجود است که به ابونصر فارابی نخستین فیلسوف بزرگ اسلامی نسبت داده‌اند، ولیکن این رساله نیز منتخبی است از رساله نه گانه پنجم از کتاب افلوطین. این اثر همراه با اثولوجیا و آثاری دیگر از افلوطین در کتابی تحت عنوان افلوطین عند العرب به همت عبدالرحمن بدوی جمع‌آوری شده و به طبع رسیده است.

مسلمانان نه تنها بخشهایی از کتاب افلوطین را در دست داشتند بلکه با آثار نوافلاطونیان دیگر بخصوص فروریوس و پروکلس نیز آشنا بودند. نام فروریوس بیشتر به عنوان نویسنده ایساغوجی و بطور کلی مفسر ارسطو معروف بوده است. اما از پروکلس یک کتاب مهم تحت عنوان الخیر المحض در دست مسلمین بوده است. این کتاب، که نزد اروپاییان به نام *Liber de Causis* (کتاب العلل) معروف بوده، بخشی است از اثر معروف و مهم پروکلس به نام اصول ربوبیت. کتاب اخیر مشتمل بر ۲۱۱ باب است، و الخیر المحض فقط تعداد ۳۱ باب از این ابواب است. این اثر نیز همراه با آثار دیگر نوافلاطونیان به اهتمام

عبدالرحمن بدوی تحت عنوان الافلاطونية المحدثه عند العرب به طبع رسیده است. فلسفه نوافلاطونی از قرنهای دوم و سوم به بعد در میان متفکران اسلامی شناخته شده بود. احتمالاً نخستین کسانی که از این فلسفه متأثر شدند متکلمان عقل‌گرا یعنی جهمیه و معتزله بودند. یکی از محققان معاصر به نام ریچارد فرانک سعی کرده است نشان دهد که جهم بن صفوان سمرقندی (ف ۱۲۸ ه.ق)، که مذهب جهمیه نام خود را از او گرفته است، متأثر از فلسفه نوافلاطونی بود. به نظر فرانک، عقیده جهم به تنزیه مطلق خدا و غیر قابل توصیف دانستن او و برتر دانستن او از همه چیز، حتی از اسماء الهی، نتیجه تأثیر آراء نوافلاطونیان بوده است.^۱

تصوف اسلامی نیز در دوره‌ای که جنبه‌های نظری آن در حال شکل‌گیری بود، یعنی در قرن سوم هجری، به احتمال زیاد از آراء نوافلاطونی متأثر شده است. البته صوفیه مستقیماً با افلوپین و پیروان یونانی او آشنایی نداشتند، بلکه، چنانکه مارگارت اسمیت گفته است، با واسطه عرفای مسیحی بود که با عقاید فلسفی نوافلاطونی آشنایی پیدا کردند. اسمیت متذکر می‌شود که حتی مترجم عربی اثولوجیا هم یک مسیحی بود.^۲ کتابهای دیونوسیوس مجعول یا دروغین نیز همانطور که در عرفان مسیحی تأثیر گذاشت در میان صوفیه و عرفای دیگر مسلمان هم تأثیر گذاشته است.^۳ بعضی از احادیث موضوعه یا ضعیف را هم که بخصوص در کتابهای صوفیه دیده

۱. بنگرید به:

R. M. Frank, "The Neoplatonism of Ġahm ibn Safwān." *Muséon*. 1965. 78: 395-424.

2. Margaret Smith. *The Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, London 1976 (first published in 1931), pp. 255-7.

3. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, New York 1975 (first published in 1914), p. 12-3.

می‌شود گفته‌اند که تحت تأثیر آراء نوافلاطونی ساخته‌اند.^۱ نمونه آنها این حدیث است که ابوحامد غزالی نیز آن را در کتاب احیاء علوم الدین (کتاب علم، باب هفتم) نقل کرده است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ. فَقَالَ لَهُ: اقْبَلْ، فاقْبَلْ. ثُمَّ قَالَ لَهُ اذْبِرْ، فاذْبِرْ...». (نخستین چیزی که خدا آفرید عقل بود. پس او را گفت: پیش آی، پیش آمد، سپس گفت: بازپس شو، بازپس شد. سپس خدای عزوجل فرمود: به عزت و جلال خودم سوگند که هیچ خلقی گرامی‌تر از تو نیافریدم.)

بیش از متکلمان و صوفیه، فلاسفه مسلمان بودند که از آثار فلاسفه نوافلاطونی بهره‌مند شدند و تحت تأثیر آنها قرار گرفتند. مهمترین اثر نوافلاطونی که فیلسوفان مسلمان را مستقیماً با آراء نوافلاطونی آشنا کرد کتاب اثولوجیا بود. پس از این که ابن ناعمه این کتاب را برای کندی، نخستین نویسنده آثار فلسفی در اسلام، به عربی برگرداند، کندی خود شرحی بر آن نوشت. این شرح که هنوز پیدا نشده است بدون شک در تکوین فلسفه اسلامی بی تأثیر نبوده است. کندی اگرچه متفکری ارسطویی بود اما با کتاب درباره نفس ارسطو آشنا نبود و در مورد نظریه خود درباره نفس تحت تأثیر آراء افلوپینی در کتاب اثولوجیا قرار گرفت. به نظر کندی نفس جوهری است بسیط که از خالق عالم صادر شده، همچنانکه شعاع خورشید از خورشید ساطع شده است. این جوهر الهی می‌تواند بدن را ترک کند و حقایق را که ورای عالم جسمانی است ادراک کند و از طریق عالم روحانی با عقل به مشاهده نور باری تعالی نائل آید.

بعد از کندی دو فیلسوف بزرگ اسلامی، ابن‌نصر فارابی و شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، نیز که هر دو مشائی بودند به آراء نوافلاطونیان بخصوص آنچه در

۱. اجتناس جولدتسیهر، «العناصر الافلاطونية المحدثه والغنوصية في الحديث»، در التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، تأليف و ترجمة عبدالرحمن بدوي، ج ۲، قاهره ۱۹۴۶.

اثولوجیا آمده است توجه عمیق مبذول کردند. نویسندگان رسائل اخوان الصفا نیز از جمله پیروان فلسفه افلوطین و پیروان او، فروریوس و پروکلس، بودند و خود تا حدودی موجب اشاعه آراء نوافلاطونی در عالم اسلام گشتند. تأثیر آراء نوافلاطونی در این دسته از فلاسفه توسط یکی از محققان انگلیسی به نام ایان ریچارد نتون مورد تحقیق قرار گرفته است. نتون در کتاب خود تحت عنوان نوافلاطونیان مسلمان: درآمدی به اندیشه اخوان الصفا متذکر شده است که اخوان تعدادی از مفاهیم اصلی و همچنین آراء اساسی خود را از نوافلاطونیان اقتباس کردند.^۱ در رأس مفاهیمی که این فلاسفه از نوافلاطونیان به عاریت گرفتند مفهوم سلسله مراتب وجود موجودات و صدور یا فیضان بود. همانطور که می‌دانیم، افلوطین به سه اصل یا سه اکتوم معتقد بود: احد و عقل و نفس. اخوان الصفا این مراتب را پذیرفتند ولی مرتبه چهارمی نیز به آنها افزودند. به عقیده ایشان آنچه ورای طبیعت است چهار مرتبه است: باری تعالی، عقل کلی، نفس کلی، و هیولای اولی. این نوع اقتباس در مورد آراء دیگر اخوان الصفا نیز دیده می‌شود، گرچه اخوان الصفا، از آنجا که مسلمان بودند، عقاید خود را حتی المقدور مطابق اعتقادات اسلامی درمی‌آوردند. مثلاً افلوطین احد را ذات لایوصف می‌خواند، درحالی که اخوان الصفا برای خداوند متعال صفات ثبوتی قابل می‌شوند. علاوه بر این، احد نزد افلوطین خالق نیست، و حتی نمی‌توان او را مانند خدای ارسطو علت اولی نامید. ولی در فلسفه اسلامی، از جمله فلسفه اخوان الصفا، خداوند خالق همه چیز است.

صرف نظر از اختلافاتی که میان آراء اخوان الصفا و نوافلاطونیان وجود

۱. برای خلاصه کتاب نتون رجوع کنید به مقاله نگارنده: «نوافلاطونیان مسلمان - درآمدی به اندیشه اخوان الصفا» مندرج در نشر دانش، سال سوم، شماره سوم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۳، ص ۵۸-۶۴.

دارد، نظر اخوان‌الصفا از جهات متعدد مشابه افلوطین است. مثلاً الله از نظر اخوان معشوق است که نه تنها عقل کلی و نفس کلی، بلکه همه موجودات عالم مشتاق ویند و بازگشت همه خلق عالم به اوست. از نظر افلوطین نیز احد معشوق عقل کلی است و به واسطه او همه چیز مشتاق جمال احد است. و نیز همان‌طور که عقل ازلاً و ابداً نظرش به سوی احد است، در فلسفه اخوان عقل از ازل تا به ابد خواهان وصال الله است.

نتیجه‌ای که نتون از مقایسه آراء اخوان‌الصفا و نحله نوافلاطونی می‌گیرد این است که هر دو مکتب عرفانی بودند و هدف آنها عبارت بود از وصال با احد یا قرب به خدای تبارک و تعالی. اما روش آنان با هم فرق داشت. از نظر اخوان‌الصفا راه رسیدن به وصال و طریقه رستگاری عبارت بود از تزکیه نفس و برادری، درحالی‌که برای افلوطین راه رسیدن به احد چیزی جز فلسفه (به معنای نوافلاطونی) نیست.

اثولوجیا و آثار دیگر نوافلاطونی نه تنها مورد توجه مشائیان و اخوان‌الصفا قرار گرفت، بلکه با ذوق حکمای اشراقی نیز کاملاً سازگار بود، چنانکه حکمت اشراقی شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی (مقتول به سال ۵۸۷) تا حدود زیادی متأثر از آراء نوافلاطونی است. استاد سید جلال آشتیانی درباره توجّه شیخ اشراق به کتاب اثولوجیا می‌نویسد:

اثولوجیا از آثاری است که شیخ اشراق به آن توجه زیاد داشته است. در مسأله صدور کثرت از وحدت و علم حضوری اشراق مجرد بذات و معالیل خود و نحوه علم حق به کثرت و کیفیت شهود کثرات مادی در عقول طولیه و ارباب انواع و نحوه تأثر انواع مادی از عقول عرضیه و مثل نوریّه متکافئه و نحوه تحقق سنخیت بین فرد عقلی و افراد مادی و تحقق عوالم مثالی و برزخی در نزول وجود و تحقق وحدت نوعی بین افراد نوع واحد با حفظ علیّت و معلولیت و تقدم و تأخر و شدت و ضعف و بالجمله وقوع تشکیک در حقیقت نوع واحد و قبول تشکیک در ذاتیات و بودن جوهر معلول ظلّ جوهر و ذات علت و غیر آنچه

ذکر شد در این مبحث منشأ الهام شیخ اشراق و دیگر افاضل از اساتید اشراقیه اسلامیة قرار گرفته.^۱

همان‌طور که آشتیانی اشاره کرده است، این کتاب الهام بخش بسیاری از حکمای اشراقی بوده است و در میان متأخرین بیش از هر فیلسوف دیگر صدرالمتهلین این کتاب را مورد توجه قرار داده است، به طوری که آشتیانی در این خصوص می‌نویسد که ملاصدرا «اولین کسی (است) که حق این اثر را ادا نمود و به عمق معانی آن رسید و برهان بر تمامیت اصول و قواعد آن اقامه نمود».^۲ این توجه در شاگردان صدرالمتهلین نیز اثر گذاشت، تا جایی که یکی از شاگردان آخوند ملاصدرا به نام قاضی سعید قمی (ف ۱۱۰۳ ق) دست به نوشتن تعلیقاتی بر چهار «میمر» اول آن زد. این تعلیقات را خوشبختانه استاد آشتیانی تصحیح و همراه متن اتولوجیا چاپ کرده است.

۱. اتولوجیا با تعلیقات قاضی سعید قمی، با تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران ۱۳۵۶، ص ۳-۱۲.

۲. همان، ص ۱۸.

کتابنامه

این فهرست در سه بخش تنظیم شده است. در بخش اول کتابها و مقالات و رساله‌هایی معرفی شده که دربارهٔ افلوطین به زبان فارسی نوشته یا ترجمه شده است. بعضی از این آثار از کیفیت نسبتاً خوبی برخوردار است، ولی بعضی دیگر ضعیف و کم‌فایده است. ذکر همهٔ این آثار صرفاً به منظور ارائهٔ یک کتابشناسی نسبتاً کامل دربارهٔ افلوطین به فارسی است. بخش دوم مشتمل بر کتابهای عمومی و مراجعی است که به فارسی و عربی نوشته شده و غالباً در تألیف کتاب حاضر از آنها به عنوان مرجع و مأخذ استفاده یا به آنها ارجاع داده شده است. مأخذ اصلی کتاب حاضر کتابها و مقالات اروپایی (در درجهٔ اول به زبان انگلیسی) است که همراه با بعضی از آثاری که در آنها تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی در متفکران اسلامی مورد بحث قرار گرفته در بخش سوم این فهرست معرفی شده است.

۱. کتابها و مقالات و رساله‌های فارسی دربارهٔ افلوطین

اعوانی، غلامرضا. نفس و عقل در فلسفهٔ پلوتینوس و بسط آن در فلسفهٔ اسلامی. (رسالهٔ دکتری، گروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران). ۱۳۵۵ش.

بریه، امیل. تاریخ فلسفه (در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی). ترجمه علیمراد داودی. انتشارات دانشگاه تهران. چاپ اول، تهران ۱۳۵۲، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۴. (فصل هفتم: گسترش حوزه نوافلاطونی. ص ۲۴۳ به بعد).

نویسنده فرانسوی این کتاب، امیل بریه، خود یکی از محققان طراز اول فلسفه نوافلاطونی است که در این اثر یک فصل مبسوط (فصل هفتم) را به شرح آراء فلسفی افلوطن (پلوتینوس) و شاگردان و پیروان او، از جمله فروریوس، یامبلیخس، پروکلس، و داماسکیوس اختصاص داده است. ترجمه بسیار دقیق و استادانه این اثر به فارسی به فواید کتاب افزوده است. این کتاب بدون شک یکی از بهترین خلاصه‌هایی است که از فلسفه افلوطن و نحله نوافلاطونی به فارسی ترجمه شده است.

پورجوادی، نصرالله (مترجم). «رساله‌ای از شیخ یونانی در بیان دو عالم روحانی و جسمانی». (خلاصه‌ای از کتاب اتولوجیا). معارف، سال اول، شماره ۱ (۱۳۶۳).

این رساله در اصل به زبان عربی است و به عنوان خلاصه‌ای از آراء شیخ یونانی (افلوطن) توسط نویسنده‌ای گمنام، احتمالاً در اوایل آشنایی مسلمان با فلسفه یونانی، نوشته شده و فرانتس روزنتال آن را از روی یک نسخه منحصر به فرد تصحیح و به زبان انگلیسی ترجمه کرده است (رجوع کنید به فهرست آثار اروپایی در همین کتابنامه). خلاصه‌ای از این رساله در همین کتاب (ص ۱۰۲ تا ۱۰۴) ارائه شده است.

پورجوادی، نصرالله. «نوافلاطونیان مسلمان - درآمدی به اندیشه اخوان‌الصفاء» (نقد کتاب). نشر دانش. سال سوم، شماره ۳. فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۲، ص ۵۸ تا ۶۴. این مقاله خلاصه و نقدی است از کتاب ایان ریچارد نتون (رجوع کنید به فهرست آثار اروپایی در همین کتابنامه). فشرده‌ای از آراء این نویسنده در فصل پنجم همین کتاب (از ص ۹۷ تا ۱۲۱) نقل شده است.

تابنده گنابادی، سلطانه‌حسین. فلسفه افلوطن (رئیس افلاطونیان اخیر). تهران. چاپ اول ۱۳۲۷ ش. چاپ سوم ۱۳۶۰.

راسل، برتراند. تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری. کتاب اول. شرکت سهامی کتابهای جیبی. چاپ سوم، تهران ۱۳۵۱.

راسل علی‌رغم ابتکارهایی که در پاره‌ای از مباحث فلسفه جدید، از جمله ریاضیات و منطق و فلسفه تحلیل منطقی، دارد نه مورخ فلسفه است و نه محقق فلسفه نوافلاطونی. فصل سی‌ام تاریخ فلسفه او که به فلسفه افلوپین اختصاص دارد مانند اکثر قسمت‌های دیگر اثر او کلیاتی بیش نیست و وارد جزئیات نشده است. علاوه بر شرح مختصری درباره نظام فلسفی افلوپین و اقلانیم سه‌گانه، جایگاه تاریخی و اهمیت فلسفه این فیلسوف و تأثیر او در متأخرین، بخصوص مسیحیت، بیان شده است. نویسنده در ضمن این فصل از دیدگاه خاص خود درباره افلوپین داوری کرده و محاسن و معایب فلسفه او را به زعم خود برشمرده است.

ستاریان، مصطفی. تاریخ فلسفه قدیم. مؤسسه انتشارات مشعل اصفهان. اصفهان ۱۳۴۸.

آخرین فصل این کتاب (فصل هجدهم) به ذکر فلسفه «پلوتن» (= افلوپین) اختصاص دارد و نویسنده در طی ۲۳ صفحه خلاصه پرسیانی از اندازهای افلوپین را از روی مآخذ دست دوم فرانسوی به طور دست و پا شکسته و مغلوط ترجمه کرده است. مآخذ اصلی نویسنده کتابی بوده است به قلم گرنه، تحت عنوان تاریخ فلسفه قدیم (P. B. Grenet. Paris 1960).

شریف، م.م. (گردآورنده). تاریخ فلسفه در اسلام. جلد اول. مرکز نشر دانشگاهی. تهران ۱۳۶۲. (فصل پنجم: تفکر اسکندرانی و سریانی، نوشته س.ا. قدیر. ترجمه نصرالله پورجوادی. ص ۱۷۷-۱۵۵).

در فصل پنجم این کتاب که به بیان تفکر اسکندرانی و سریانی اختصاص دارد، مذهب فلسفی نوفیثاغوری، فلسفه یهودی اسکندرانی، فلسفه نوافلاطونی، و آراء مسیحیان اولیه شرح داده شده است. بیان فلسفه نوافلاطونیان که جمعاً بالغ بر هفت صفحه است از قسمت‌های دیگر این فصل مفصلتر است و خلاصه‌ای از

آراء افلوطین و دو تن از شاگردان او، فروریوس و یامبلیخس، شرح داده شده است. این فصل که مانند سایر فصول این کتاب یک مقاله مستقل است اثری است متوسط.

غنی، قاسم. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. جلد دوم. کتابفروشی زوار. چاپ دوم. تهران ۱۳۴۰ (ص ۱۳۱-۱۰۲).

این کتاب که در سال ۱۳۲۲ شمسی تألیف شده بطور کلی درباره تصوف و تاریخ آن است و فقط چند صفحه آن به معرفی فلسفه افلوطین اختصاص دارد. به هر حال، این صفحات از کوششهای اولیه نویسندگان ایرانی برای معرفی آراء فلسفه نوافلاطونی است. مطالبی که نقل شده کلیاتی است از فلسفه افلوطین؛ جمله‌های کوتاهی است که (به طور «تلگرافی») از روی کتابهای فرانسوی ترجمه شده است و فاقد نظم و انسجام و تفصیلی است که در کتابهای فلسفی معمولاً رعایت می‌شود. مقصود اصلی نویسنده جنبه تطبیق داشته و خواسته است تأثیر آراء افلوطین را در حکمت اشراق و تصوف اسلامی نشان دهد. وی برای اثبات مدعای خود اشعاری را از مولوی (که «بهترین مترجم و معرف افکار افلوطین و فلسفه نوافلاطونی» خوانده شده) و سنائی و عطار و ابن‌سینا و شیخ اشراق و ابن‌فارض شاهد آورده است.

الفاخوری، حنا؛ و خلیل‌الجر. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالمحمد آیتی. کتاب زمان. تهران ۱۳۵۵ (بخصوص صفحات ۹۴-۸۲).

نحله نوافلاطونیان و فلسفه افلوطین به عنوان یکی از مقدمات عامه تاریخ فلسفه اسلامی در این کتاب که از عربی به فارسی برگردانده شده اجمالاً شرح شده است. در این گزارش کوتاه، به تأثیر عقاید شرقی (غیر یونانی) در فلسفه افلوطین اشاره شده است. منابع اصلی نویسنده در درجه اول کتابهای فرانسوی و سپس انگلیسی بوده است و مطالب عرضه شده در مقایسه با اثر امیل بریه یک گزارش دست دوم است.

فروریوس. «زندگی افلوطین و ترتیب و توالی رساله‌هایش». ترجمه اسماعیل

سعادت. معارف. سال اول، شماره ۲. مرداد- آبان ۱۳۶۳. ص ۲۵ تا ۵۸.

این رساله یکی از آثار کلاسیک و تنها زندگینامه اصیل افلوطین است که در اصل به قلم شاگرد افلوطین به زبان یونانی نوشته شده و تاکنون بارها به زبانهای مهم و زنده جهان ترجمه شده است. مترجم این اثر را از روی ترجمه فرانسوی امیل بریه و ترجمه های انگلیسی آرمسترانگ و مک کنا که هر سه ترجمه هایی معتبرند به فارسی برگردانده و مقدمه ای سودمند و تعلیقاتی ارزشمند به آن افزوده است. ترجمه فارسی بسیار روان و در عین حال امین و دقیق و محققانه است.

فروغی، محمدعلی. سیر حکمت در اروپا. انتشارات زوآر. تهران ۱۳۱۷ ش. این کتاب اولین اثر فارسی است که در آن فلسفه نوافلاطونی، بخصوص آراء افلوطین، به زبان روشن و نثری فصیح و بیانی نسبتاً دقیق شرح داده شده است. فروغی با تذکر به فلسفه اسلامی و با استفاده از اصطلاحات نوافلاطونی در زبان عربی و فارسی، فلسفه افلوطین را به طور خلاصه بیان کرده است، و با وجود اینکه بیش از نیم قرن از تألیف این اثر می گذرد، هنوز هم یکی از مراجع سودمند در زبان فارسی است.

کاپلستن، فردریک. تاریخ فلسفه. جلد اول. قسمت دوم. ترجمه جلال الدین مجتبیوی. مرکز انتشارات علمی و فرهنگی. تهران ۱۳۶۲. (فصلهای ۴۵ و ۴۶).

نویسنده از مورخان بزرگ فلسفه است. وی یک مسیحی معتقد و بیشتر پیرو فلسفه ارسطویی توماس آکویناس است. فصلی که در این کتاب به شرح فلسفه افلوطین به عنوان یک فیلسوف افلاطونی اختصاص یافته (فصل ۴۵) نسبتاً کوتاه است. وانگهی، نویسنده نمی گذارد که خواننده بکلی فراموش کند که این شرح مختصر به قلم یک نفر مسیحی کاتولیک نوشته شده است. مذهب افلوطین در صدر تاریخ مسیحیت یکی از رقبای این دین بوده و کاپلستن نیز این مطلب را ذکر کرده است، ولی در عین حال انکار نمی کند که مسیحیان و آباء کلیسیا به مذهب نوافلاطونی مدیونند. فصل دیگر این کتاب (فصل ۴۶) درباره

اخلاف افلوطین (فلاسفه حوزه نوافلاطونی) است که نسبتاً مفصل است؛ حتی تعداد صفحاتی که به بحث درباره اخلاف افلوطین اختصاص داده شده بیش از صفحاتی است که راجع به خود افلوطین نوشته شده است. از فوائد عمده نوشته کاپلستن این است که وی در هر فرصتی که می‌یابد، مفاهیم و آراء فلسفه افلوطین را با مفاهیم و آراء فلاسفه پیشین مقایسه می‌کند. وی رویهمرفته، ترجمه کتاب، تاریخ فلسفه امیل بریه، تا آنجا که مربوط به فلسفه افلوطین می‌شود، از هر حیث بهتر از کتاب کاپلستن است.

مجتبوی، جلال‌الدین. «جهان برین و جهان فرودین در فلسفه افلوطین». فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران). شماره ۴. پاییز ۱۳۵۶.

مقاله‌ای است مختصر درباره یکی از جنبه‌های فلسفه افلوطین، یعنی تقابل دو عالم معقول و محسوس. ظاهراً در اصل جزوه (یا بخشی از جزوه)‌ای بوده که برای دانشجویان نوشته شده بوده است.

یاسپرس، کارل. فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی. انتشارات خوارزمی. تهران ۱۳۶۳.

این اثر بخشی است از کتاب فیلسوفان بزرگ نوشته فیلسوف معاصر آلمانی کارل یاسپرس که از آلمانی به فارسی ترجمه شده است و یکی از مفصلترین نوشته‌هایی است که درباره افلوطین و فلسفه او در زبان فارسی موجود است. اصل این کتاب یک اثر تحقیقی درجه اول به یکی از زبانهای اروپایی نیست و ترجمه آن نیز خالی از اشکال نیست. (رجوع کنید به نقد نگارنده به همین کتاب و پاسخ مترجم در نشر دانش، سال پنجم، شماره‌های دوم و سوم، بهمن و اسفند ۱۳۶۳ و فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۴).

فلوطین، مجموعه آثار؛ تاسوعات. ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۶.

۲. کتابهای عمومی و مراجع فارسی و عربی

- ابرقلس و دیگران. الافلاطونية المحدثة عند العرب (شامل الخیرالمحض. فی قدم العالم. فی المسائل الطبیعیه). به تصحیح عبدالرحمن بدوی. کویت ۱۹۷۷ م.
- ابن قفطی. تاریخ الحکما (ترجمه فارسی از قرن یازدهم). به کوشش بهین دارائی. انتشارات دانشگاه تهران. تهران ۱۳۴۷ ش.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. جاویدان خرد. ترجمه تقی الدین محمد شوشتری. به اهتمام بهروز ثروتیان. انتشارات دانشگاه مکیل. تهران ۱۳۵۵ ش.
- ابن ناعمه حمصی (مترجم). اثولوجیا. منسوب به افلوطین. با تعلیقات قاضی سعید قی. با مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن (اسلامی حکمت و) فلسفه ایران. تهران ۱۳۵۶.
- ابوسلیمان سجستانی. صوان الحکمة. به تصحیح عبدالرحمن بدوی. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. تهران ۱۹۷۴ م.
- افلوطین. التساعیة الرابعة لافلوطین (فی النفس). ترجمه عربی به قلم فؤاد زکریا. قاهره ۱۳۸۹ ق. (۱۹۷۰ م).
- افلوطین. «زیبائی»، ترجمه رضا سیدحسینی، معارف، دوره چهارم، شماره ۱ (فروردین - تیر ۱۳۶۶)، ص ۳۲-۱۲۱.
- بدوی، عبدالرحمن (مصحح و گردآورنده). افلوطین عند العرب (متن اثولوجیا و رسائل دیگر). چاپ دوم، کویت ۱۹۷۷ م.
- بدوی، عبدالرحمن. التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة (دراسات لکبار المستشرقین)، چاپ دوم، قاهره ۱۹۴۶.
- یورجوادی، نصرالله. شعر و شرع: بحثی درباره فلسفه شعر از نظر عطار. انتشارات اساطیر. تهران ۱۳۷۴.
- خراسانی، شرف الدین. «اثولوجیا» (مقاله). دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ج ۶ (۱۳۷۳).

سلیمان حشمت، رضا. «برقلس» (مقاله). دانشنامه جهان اسلام. جلد ۳ (۱۳۷۶).
 شهرزوری، شمس‌الدین محمد. کنزالحکمة.. (ترجمه نزهة الارواح و روضة الافراح).
 ترجمه ضیاء‌الدین دری. تهران ۱۳۱۶ ش.
 شهرستانی، ابوالفتح محمدین عبدالکریم. الملل و النحل. تحقیق محمدسید گیلانی.
 ج ۲. چاپ دوم. بیروت ۱۳۵۹ ق. (ترجمه فارسی افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی. به
 تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. انتشارات اقبال. تهران ۱۳۵۰ ش).
 لاهیجی، قطب‌الدین محمد. محبوب‌القلوب. چاپ سنگی. به خط عبدالکریم
 شیرازی. تهران ۱۳۱۷ ق.

۳. آثار اروپایی

Abdel-Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of Al-Junaid*. London 1976.

Armstrong, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Amsterdam 1967.

— *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1970.

Baine Harris, R(ed.) *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk, Virginia 1976.

Brehier, Emile. *The Philosophy of Plotinus*, Trans. J. Thomas. University of Chicago Press. Chicago 1962.

Deck, J. N. *Nature, Contemplation, and the One*. University of Toronto Press. Toronto 1967.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. Colombia University Press. New York 1970.

Frank, R. M. "The Neoplatonism of Ġāhm ibn Safwān." *Muséon*, 1965.

Inge, William R. «Neoplatonism.» *Encyclopedia of Religion and Ethics*, IX, New York 1913.

Kraus, P. "Plotin chez les Arabes." *Bulletin de l'Institut égyptien*. 1941.

Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonism. An Introduction to the Thought of the Brethern of Purity (Ikhwan al-Safa)*. George Allen & Unwin. London 1982.

Nicholson, R. A. *The Mystics of Islam*. Schocken Books. N.Y. 1975 (first published in 1914).

O'Brien, E. *The Essential Plotinus*. (representative treatises from the *Enneads*.) Indianapolis, 1975.

Pistorius, Philippus V., *Plotinus and Neoplatonism*. Cambridge 1952.

Plato. *The Collected Dialogues*. ed. E. Hamilton and H. Cairns. Pantheon Books. N.Y. 1964.

Plotinus. *Enneads*. Trans. A.H. Armstrong. Loeb Classical Library, London, vols. I-III, 1966-7, vol. IV, 1984, Vol. V, 1986, Vol. VI 1988, Vol. VII 1988.

— *The Enneads*. Trans. Stephan Mackenna. 2nd. ed; revised by: B.S. Page. N.Y. 1957.

Proclos. *Elements de Théologie*. Traduction, introduction et notes par Jean Touillard. Paris 1955.

Rosenthal, F. «Al-Shaykh al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Sources.» *Orientalia*. 1952, 21; 1953, 1455, 24.

Rist, J. M. *Plotinus, The Road to Reality*. Cambridge University Press. Cambridge 1967.

Smith, Margaret, *The Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, London 1976 (first published in 1931).

Wallis, R. T. *Neoplatonism*. G. Duckworth & Co. London 1972.

فهرست راهنما

- آتن ۸۷، ۹۰، ۹۳
 آشتیانی، سید جلال الدین ۱۰۸، ۱۰۹
 آکادمی آتن ۹۳
 آکادمی افلاطون ۸، ۹۱
 آگوستین، قدیس ۹۵
 آلمان ۹۷
 آمونیوس ساکاس ۴، ۵، ۱۰، ۱۱
 اثوستوخیوس ۲، ۷
 ابراهیمی دینانی، غلامحسین ۲۰ ح
 ابرقلس (= برقلس) ۹۱ ح ← پروکلس
 ابن سینا، ابوعلى ۹۴، ۱۰۶
 ابن عربی ۹۶
 ابن قفطی ۹۹
 ابن مسکویه، احمد بن محمد ۹۹، ۱۰۰
 ابن ناعمة الحمصی، عبدالمسیح ۱۰۱، ۱۰۶
 ابن ندیم ۸۹ ح، ۹۸
 اپیکوریان ۶۳
 اثولوجیا ۲۱ ح، ۳۱ ح، ۳۲ ح، ۳۹ ح،
 ۴۹ ح، ۶۰ ح، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳،
 ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸؛
 ~ تعلیقات قاضی سعید قی ۱۰۹
 احیاء علوم الدین ۱۰۶
 اخوان الصفا ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸
 ارسطاطالیس ۱۰۱ ← ارسطو
 ارسطو ۱ ح، ۴، ۱۰، ۱۱، ۳۷، ۸۷، ۸۸
 ۸۹، ۹۰، ۹۱؛ ~ و کتاب نفس ۹۱؛
 ۹۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷
 اروپا ۹۷، ۹۸
 اسکندر افرودیسی ۵
 اسکندریه ۳، ۴، ۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۳
 اسمیت، مارگارت ۱۰۵
 اسیوط ۲ ح ← سیوط
 اصول الهیات ۹۲، ۱۰۴ ← اصول
 ربوبیت
 افلاطون ۲، ۴، ۱۱؛ ~ و نظریه مُثل

- ایران ۵، ۹۳، ۹۴
ایساغوجی ۱ ح، ۸۸، ۱۰۴
بدوی، عبدالرحمن ۲۱ ح، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶
برگسون، هانری ۹۷
بریه، امیل ۸۹ ح
بلیک، ویلیام (شاعر انگلیسی) ۹۷
بطلمیوس ۱ ح
بودایی ۱۷
بین النهرین ۴ ح، ۵
پارمنیدس ۲۲ ح، ۹۲
پروتستان ۹۷
پروکلس ۹۱، ۹۲ ح، ۹۶، ۱۰۴، ۱۰۷
پلوتارک آتی ۹۱
پورجوادی، نصرالله ۱۱ ح، ۱۸ ح
پورفوروس ۱ ح، ۸۸ ح + فرفوروس
پولس قدیس ۹۶
تاریخ الحکما ۹۸
تاریخ فلسفہ یونان ۸۹ ح
تاسوعات ۹ ح
تجدد، رضا ۸۹ ح
تساعات ۹ ح
تسعیات ۹ ح
توماس آکوئینی ۹۶
تیماؤس ۴۳ ح، ۹۲
ثوریا ۲۸ ح
ثوئورگی ۹۰، ۹۲، ۹۷
جان اسکاتس ۹۷
- ۱۱، ۱۹، ۱۳، ۱۴، ۳۷: ~ و زمان
۴۳: ~ و تمثیل مغاره ۵۷ ح؛ ۶۳ ح،
۶۹، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۹۳
افلاطونیان جدید ۱۱
افلاطون شهر ۶
افلاطونیان کمبریج ۹۷
الافلاطونیة المحدثه عند العرب ۱۰۵
الخير المحض ۱۰۴
الفهرست ۸۹ ح، ۹۸
افلوطین عند العرب ۲۱ ح، ۳۱ ح،
۳۲ ح، ۳۹ ح، ۴۹ ح، ۶۰ ح، ۱۰۴
اکهارت، مایستر ۹۷
اکلیمنصوص + کلمنس اسکندرائی
اصول ربویت ۱۰۴
الکیادس ۹۲
التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة
۱۰۶
الهیات افلاطونی ۹۲
الهیات عرفانی ۹۶
انئادها ۲ ح، ۹
انطاکیه ۵
انگلستان ۱۰۵
انوشیروان ۹۴
اورینگنس ۴
اوریتالیا ۱۰۲
اونابیوس ۸۷
ایتالیا ۶

- جاویدان خرد ۹۹
 جمهوریت ۵۷ ح، ۹۲
 جولد تسیهر (گلدزیر)، ح ۱۰۶
 جهم بن صفوان سمرقندی ۱۰۵
 جهیمه ۱۰۵
 حافظ ۸۱
 خراسانی، شرف الدین ۱۰۱ ح
 الخیر المحض ۱۰۴
 داماسکیوس ۹۳
 دانشنامه جهان اسلام ۹۲ ح
 داودی، علیمراد ۸۹ ح
 درباره نفس ۱۰۶
 «در بیان دو عالم روحانی و جسمانی»
 رساله ۱۰۴
 دیادوخس (رئیس آکادمی) ۹۱، ۹۳
 دیوجانس ۹۹، ۱۰۰
 دیونوسیوس آریویاگی (آرپاگوسی) ۹۶
 دیونوسیوس دروغین ۹۶، ۹۷، ۱۰۵
 رد مسیحیان ۸۹
 رسائل اخوان الصفا ۱۰۷
 رنسانس ۹۷
 رم ۱ ح، ۵، ۶، ۷، ۸، ۱۴
 رواقیون ۳۷، ۶۴ ح
 روزنتال، فرانتس ۱۰۱، ۱۰۲
 روگاتیانوس ۶
 زن، مذهب ۱۷
 زندگانی فیثاغورس ۹۰
 سجستانی، ابوسلیمان ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱
 سعادت، اسماعیل ۲ ح
 سقراط ۲، ۱۱
 سلطان طریقت ۱۸ ح، ۲۶ ح
 سلیمان حشمت، رضا ۹۲ ح
 سوانح ۱۱ ح
 سوریانوس ۹۱
 سوریه ۴ ح
 سهروردی، شیخ شهاب الدین ۲۸ ح،
 ۱۰۸
 سیاست نامه ۹۲ ← جمهوریت
 سیسیل ۷
 سیوط ۲ ح ← اسیوط
 سیوطی، جلال الدین ۲ ح
 شبستری، محمود ۲۲، ۸۲ ح
 شرح گلشن راز ۲۲ ح
 شلینگ (شاعر انگلیسی) ۹۷
 شلی (شاعر انگلیسی) ۹۷
 شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم
 ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱
 شیخ یونانی ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲،
 ۱۰۴
 شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا) ۱۹،
 ۱۰۸، ۱۰۹
 صوان الحکمه ۹۹، ۱۰۰ ح، ۱۰۲
 صور ۱ ح، ۸۸
 صوفیه ۱۰۵، ۱۰۶
 طالس ۸۹

- غزالی، احمد ۱۱ ح، ۱۸ ح
 غزالی، ابوحامد ۱۰۶
 فارابی، ابونصر ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۶
 فدروس ۶۹ ح
 فدون ۶۳ ح، ۹۱
 فرانسه ۹۷
 فردریک، ریچارد ۱۰۵
 فرفور یوس ۱، ۲، ۳، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹،
 ۱۰، ۲۸ ح، ۶۰ ح، ۸۸، ۸۹، ۹۰،
 ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۷
 فلسطین ۴، ۶۱ ح
 فلورانس ۹۷
 فلوپینس ۹۸
 فنیقیه ۸۸ ح
 فیثاغورس ۱۳، ۸۹
 فیثاغوریان ۹
 فیثاغوریان جدید ۹۰
 فیچینو، مارسلیو ۹۷
 «فی العلم الهی» رساله ۱۰۴
 فلیپ عرب ۵
 قاضی سعید قی ۱۰۹
 قاطیغوریاس ۱ ح، ۸۹
 قدیس دنی ۱۰۴ ح ← دیونوسیوس
 آریوباغی
 قسطنطین ۹۱
 قسطنطینه ۸۷، ۹۱، ۹۳
 قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی
 ۲۰ ح
- کامپانیا ۶، ۷
 کتاب العلل ۱۰۴
 کتاب میام ۱۰۱ ← اتولوجیا
 کراتیلاس ۹۲
 کلمنس اسکندرافی ۹۵
 الکندی، یعقوب بن اسحق ۱۰۱، ۱۰۶
 کولت، جان ۹۷
 کولریج (شاعر انگلیسی) ۹۷
 کولژ دوفرانس ۹۸
 گنوسی ۱۴
 گنوستیکا ۴
 گوردیانوس (امپراطور) ۵
 لاهیجی، قطب الدین محمد دیلمی ۹۹
 لاهیجی، محمد ۲۲
 لوکوپولیس ۲
 لونگینوس ۴
 ماریوس ویکتورینوس ۹۵
 مانی ۹۵
 مانویان ۴ ح
 مانویت ۹۵
 مثنوی معنوی ۲۳
 مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق ۲۹ ح
 محبوب القلوب ۹۹
 مسیح (ع) ۹۵
 مسیحیت ۱۴، ۵۶، ۸۹، ۹۳: ~
 وتلیث ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۶
 مشائیان ۱۰۸
 مصر ۳، ۴ ح

- معارف ۲ ح، ۱۰۲ ح
 معترله ۱۰۵
 الملل والنحل ۹۹، ۱۰۰ ح، ۱۰۱، ۱۰۲
 مولوی، مولانا جلال الدین ۲۳
 نتون، ایان ریچارد ۱۰۷
 نشر دانش ۱۰۷
 نصر، سید حسین ۲۹ ح
 نوافلاطونیان مسلمان – درآمدی به
 اندیشه اخوان الصفا ۱۰۷
 نومنیوس ۵
 وردزورث (شاعر انگلیسی) ۹۷
 هاربروکر ۱۰۰
 هرکول ۷۵
 هرزیوس ۴
 هگل ۹۷
 هومر ۷۵
 یامبلیخس ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۵
 یوستینیانوس (امپراتور) ۹۳
 یولیانوس (امپراتور) ۹۱
 یونان ۴، ۳۷، ۸۹، ۹۳، ۹۵
 ییتس ۹۷

فهرست اعلام و لغات اروپایی

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| Alexander Aphrodisias ۵ | Katz, J. ۸۶ |
| Amonius Saccas ۴ | <i>Liber de Causis</i> ۱۰۴ |
| Aquinas, St. Thomas ۹۷ | logos ۸۳ |
| audacity ۴۲ | Longinus ۴ |
| Bergson, Henri ۹۷ | Lycopolis ۲ |
| Blake, William ۹۷ | <i>Mystical Theology</i> ۹۶ |
| Campania ۶ | Nous ۲۴ |
| Clement of Alexandria ۹۵ | Nicholson, R. A. ۱۰۵ |
| Coleridge ۹۷ | Numenius ۵ |
| Contemplation ۲۸ | Ontology ۲۸ |
| Damascius ۹۱ | <i>Orientalia</i> ۱۰۲ |
| <i>de Abstinencia</i> ۸۹ | Origenus ۴ |
| Deck, John ۲۹ | Platonopolis ۶ |
| Diadochus ۹۱ | Plotinus ۱ |
| Dionysius the Areopagite ۹۶ | Porphyrus ۱ |
| Eckhart, Meister ۹۷ | Proclus ۹۱ |
| eidos ۸۳ | Pseudo-Dionysius ۹۶ |
| <i>εἰκόν</i> ۲۶ | Rogatianus ۶ |
| <i>Elements of Theology</i> ۹۲ | self-assertion ۴۲ |
| <i>Enneads</i> ۹ | Shelling ۹۷ |
| Eustochius ۲ | Shelly ۹۷ |
| Ficino, M. ۹۷ | St. Augustine ۹۵ |
| Frank, R. M. ۱۰۵ | St. Denis ۹۶ |
| Gnostics ۳ | Smith, Margaret ۱۰۵ |
| Haarbrücker ۱۰۰ | Syrianos ۹۱ |
| Hernnius ۴ | <i>θεορία</i> ۲۸ |
| Hypostasis ۱۲ | Theurgy ۹۰ |
| Iamblichus ۸۹ | <i>τόλμα</i> ۴۲ |
| Inge, W. R. ۸۷ | Tyre ۸۸ |
| <i>Isagoge</i> ۸۸ | Wordsworth ۹۷ |
| John Scotus Erigena ۹۶ | Yeats ۹۷ |
| Justinianus ۹۳ | |

