

مفهوم «برتر از هستی» و فقدان «ارتباط» در اندیشه فلوپین^۱

طاهره مسگر هروی^۲

mahnaz_heravi59@yahoo.com

چکیده

مفهوم «برتر از هستی» عنوانی است که فلوپین برای «احد» در نظر می‌گیرد، تا آن را از هر گونه تعین، انقیاد و کثرت متعالی سازد و این تعالی سازی چنان فاصله ای میان منشأ و مبدأ هستی (احد) و سایر باشندگان ایجاد می‌کند که محوری ترین عناصر عرفانی یعنی «ارتباط» و «عشق» را به چالش می‌گیرد. نگرش عارفانه فلوپین از بنیاد، فلسفی است و در رویکرد عارفانه او به فلسفه شور، شوق و ذوق عارفانه که از ویژگی های عرفان شاعرانه شرقی است، اثری به چشم نمی‌خورد. هر چند اندیشه فلوپین در این باره زمینه‌ساز عرفان نظری و مؤثر در آراء فیلسوفان و عارفان مشرق زمین بوده است، اما عرفان او اساساً بر بنیاد اندیشه فلسفی یونان استوار است. مفهوم «برتر از هستی» برداشتی از ایده نیک در اندیشه افلاطون است و فلوپین این مفهوم را وامدار اوست، به‌کارگیری این مفهوم و نیز پیراستن «احد» از هر گونه ویژگی آشنای انسانی همانند، اندیشه، عشق، آگاهی، اراده، عنایت و بخشش، او را به مفهومی ناشناس، بیگانه و بی‌نهایت دور و نیز خدایی خاموش و سرد بدل می‌سازد. از سوی دیگر تعالی «احد» در کاربرد مفهوم «برتر از هستی»، مفهوم «آفرینش» را نیز به «فیض» بدل می‌سازد تا تبیینی برای عدم نیاز به اراده و آگاهی خداوند باشد. در فلسفه عرفانی فلوپین به تبع فقدان مفهوم «ارتباط» اثری از «ایمان» نیز به چشم نمی‌خورد، در واقع این هستی‌شناسی مبتنی بر خرد اوست که می‌خواهد خدا و انسان را به شیوه ای استدلالی تفسیر و تبیین کند. در به‌کارگیری مفهوم «برتر از هستی» می‌توان به دو نتیجه کلی رسید: ۱- فقدان «ارتباط» دو سویه میان انسان و منشأ هستی و به تبع آن فقدان شور و شوق، ۲- طرد و نفی جهان جسمانی، و به تبع آن بی‌اعتباری و بی‌ارزشی انسان و تمام دغدغه‌ها و تعلقات این جهانی.

کلید واژه‌ها

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

۱. تاریخ وصول: ۸۸/۴/۵؛ تاریخ تصویب: ۸۸/۶/۱۰

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج.

مقدمه

«ارتباط» و «عشق» از عناصر بنیادی در نگرش عرفان شاعرانه و ذوقی عارفان شرقی است، نگرشی که اساساً در اندیشه فلوپین که رویکردی عرفانی به فلسفه و نیز به نظام هستی‌شناسی خویش دارد، مشاهده نمی‌شود. او با آن که نقش خرد را در فرآیند شناسایی بی‌اهمیت جلوه می‌دهد، با این همه، به باور او نخستین تجلی منشأ هستی، خرد (نوس) است و ارتباط باشنندگان خردمند با منشأ هستی با واسطه خرد امکان پذیر است، و از سویی دیگر «احد» خارج از هستی، خاموش و ساکت است. با این همه او متعلق عشق انسان واقع می‌شود، اما این عشق، عشقی فلسفی است که بر بنیاد مفهوم «فیلسوفیا» استوار است، نه عشق در معنای عرفانی آن. با وجود تأثیر فلسفه نو افلاطونی در آراء و اندیشه عارفان، شاعران و فیلسوفان شرقی تمایزات آشکاری میان این دو نگرش وجود دارد. در این راستا تبیین مفهوم «برتر از هستی» و نیز تبعات این نوع نگرش به منشأ و مبدأ عالم می‌تواند روشنگر این تمایزات باشد.

از آن جایی که فلسفه عرفانی فلوپین در اندیشه فلسفی، عرفانی و ادبی مشرق زمین به ویژه ایران منشأ اثر بوده است، باید به شناخت مفهوم کلیدی فلسفه او یعنی مفهوم «برتر از هستی» پرداخت و نشان داد که رویکرد عرفانی فلوپین به فلسفه در نظام هستی‌شناسی او فاقد عناصر محوری و بنیادی در عرفان شرقی یعنی مفاهیم «ارتباط» و «عشق» است. فقدان این عناصر از سویی وجوه فلسفی اندیشه فلوپین را آشکار می‌سازد و از سویی دیگر خدای ساکن، ساکت و سردی را به نمایش می‌گذارد که فاقد هر گونه رابطه شورانگیز است.

هدف کلی این پژوهش بررسی مفاهیم عرفانی در فلسفه فلوپین و اثبات این نظریه است که او بر بنیاد اندیشه فلسفه هلنی، فلسفه عرفانی خویش را استوار ساخته است. در نتیجه مفهوم «برتر از هستی» که بی‌نهایت دور و متعالی است فاقد عناصر عرفانی شرقی است، زیرا مفاهیم بنیادین «ارتباط» و «عشق» را نادیده می‌انگارد.

زمینه‌های اندیشه فلوپین

فلوپین آخرین فیلسوف بزرگ دوره قدیم باختر است و درست زمانی که اندیشه و فرهنگ یونانی- رومی در حال تسلیم در برابر اندیشه مسیحی بود و از این جهت، رو به انحطاط گذارده بود او بار دیگر جهان روشن و آزاد اندیشه مبتنی بر خرد یونانی را به یادها آورد و با در آمیختن فلسفه افلاطون با فلسفه ارسطو و نیز رواقی و اندیشه‌های عرفانی، فلسفه جدیدی را بنیان گذارد که می‌توان آن را از مهم ترین فلسفه‌های تاریخ فلسفه دانست.^۱

فلوپین میان دو دوره تاریخی قرار دارد. او به عنوان یکی از عوامل مؤثر در تشکیل مسیحیت قرون وسطی و الهیات کاتولیک دارای اهمیت تاریخی است.^۲ به همین دلیل برتراند راسل در باره او می‌گوید: «فلوپین هم آغاز است و هم انجام.»^۳ ظاهراً شباهت میان فلسفه فلوپین و اندیشه‌های نو افلاطونی با فلسفه افلاطون، باعث شده است از سویی افلاطون در نزد ایرانیان فیلسوفی اشراقی به‌شمار آید و از سویی دیگر از خود فلوپین که نقش بسزایی در اندیشه فیلسوفان اسلامی ایفا کرده است نامی به میان نیاید و فلسفه ای به نام فلسفه فلوپین مطرح نشود، در حالی که نام افلاطون در نوشته‌های عارفان و نیز در آثار فیلسوفان بسیار به‌کار رفته‌است. برای مسلمانان، به ویژه ایرانیان، جنبه عرفانی فلسفه فلوپین بسیار در خور توجه بوده است. فلوپین با اینکه تحت تربیت فرهنگ یونانی- رواقی قرار داشت و اساساً فیلسوف هلنی شمرده می‌شود ولی از آن جایی که فلسفه یونانی را برای نخستین بار با اندیشه‌های عرفانی آمیخته است تأثیر زیادی در اندیشه عارفان و فیلسوفان مسلمان و ایرانی بر جای گذاشته است.

فلوپین با فلسفه‌های عرفانی که در آن زمان در امپراطوری روم رشد و گسترش یافته بود، آشنایی داشت و فلسفه خودش را به عنوان صورتی نیرومند از خردگرایی در واکنش به آنان ارائه نمود. او از سویی خود را پیرو افلاطون می‌داند و در *انئادها*، موضوعات مشترک خود با نظریات افلاطونی را بیان می‌دارد از جمله: ۱- باور به بالاترین صورت

۱. یاسپرس، کارل، *فلوپین*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۷.

۲. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، انتشارات پرواز، ۱۳۷۳، ص ۴۰۹.

۳. همان، ص ۴۲۶.

واقعیت غیر مادی؛ ۲- اعتقاد به وجودی برتر از چیزهای قابل مشاهده و محسوس؛ ۳- ترجیح دریافت و کشف عقلی نسبت به معرفت تجربی و حسی؛ ۴- اعتقاد به ابدیت؛ ۵- اعتقاد به این که عالم اساساً نیک است. از سوی دیگر، اظهارات وحدت‌گرایانه فلوپین که به نوعی این‌همانی واقعی میان طبیعت و ماورا طبیعت، و انسان و کل طبیعت قائل است یکی از تمایزات میان او و افلاطون به‌شمار می‌رود.^۱

نظریه تثلیث، یکی از محوری‌ترین آموزه‌هایی است که در اندیشه پیروان مکتب نوپیتاغوری و نیز افلاطونیان میانه همچون یوستینوس^۲ (۱۰۰ میلادی)، آلبینوس^۳ (حدود سده دوم میلادی)، ایرنوس^۴ (۱۳۰ میلادی) به چشم می‌خورد.^۵ همچنین نظریه تعالی خداوند، جنبه وجودی شر، وجود باشندگان واسطه میان منشأ هستی و عالم و نیز نظریه شهود و فیض موجود در اندیشه فیلون یهودی به‌تمامی در اندیشه فلوپین بازتابی می‌شود.^۶

منشأ هستی

اندیشه بنیادین فلوپین، یعنی اعتقاد به تعالی صرف، در هستی‌شناسی وی نمود یافته‌است. از نظر وی هستی عالم با فیضان از مبدأ هستی یعنی صدور بالضروره ایجاد گشته، و در کل عالم جریان یافته‌است. فلوپین در جریان تبیین سلسله مراتب هستی از سه عنصر و یا به عبارتی از سه اقنوم واحد (احد)^۷، خرد و روان نام می‌برد. از میان این سه اصل نخستین «احد» (یا نیک) مشکل‌ترین و محوری‌ترین مفهوم فلسفه فلوپین است. آن همه چیز است

1. Harris, R. Baine, "Neoplatonism", *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University press, Hoderich, Ted., (ed.), 2005, p. 649.

2. Justinus

3. Albinus

4. Iraeneus

۵. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، انتشارات سمت، صص ۳۸-۵۰.

۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی

و فرهنگی، ۱۳۸۵، ص ۵۳۵.

۷. The One را برخی احد و برخی دیگر واحد ترجمه کرده اند در این مقاله برای آن واژه احد انتخاب شده است.

و هیچ چیز نیست، همه جا هست و هیچ جا نیست. آن منشأ^۱ تمام باشندگان است و به عنوان «نیک»، غایت تمام موجودات دارای نفس، اعم از انسان و غیر انسان است. احد، به عنوان اصل نخستین غیر قابل شرح و اثبات است و به عنوان وجود بیکران متعالی و نیز موضوع برتر عشق، محور و مرکز مفهوم لغزنده از حقیقتی است که در مقابل تحلیل‌های فلسفی مقاومت می‌کند. به اعتقاد فلوپتین کوشش برای فهم یا تعریف ماهیت احد، محکوم به شکست است. ما درباره آن سخن می‌گوییم، اما در حقیقت این تلاش‌ها، تنها نشانه‌سازی برای درک ما از آن است. با وجود تأکید و اصرار فلوپتین بر توصیف ناپذیری اصل نخستین، او همواره در باره آن سخن می‌گوید و ادعاهای جدی و یقینی در باره نقش فراگیر آن، در ساختار واقعیت ارائه می‌دهد.^۲

در واقع فلوپتین با هر گزارشی که از واحد می‌دهد درباره او می‌اندیشد و سخن می‌گوید و خود معتقد است این تناقض‌آمیز بودن اجتناب ناپذیر است زیرا هرچه درباره احد می‌گوییم سخنان و تعابیر ماست و این کار شایسته ماست نه سزاوار احد، این سخنان برای آموزش و بیدار کردن است نه این که گزارشی باشد از حقیقت احد. «سه عنصر باهم در ارتباط را به عنوان محرک اندیشه فلسفی فلوپتین در باره احد می‌توان نام برد: سنت، خرد و تجربه. زیرا تأثیر پیشینیان، به ویژه افلاطون و ارسطو، که فلوپتین در باره آن بحث می‌کند، ما را بر آن خواهد داشت، تا ترکیب استدلال عقلی و تجربه شخصی را در ساختار متافیزیک احد دریابیم.»^۳ هستی احد یقیناً غیر قابل شک است: وگرنه، اندیشیدن و سخن گفتن درباره آن غیرممکن بود. اما وجود اصل نخستین، فراتر از هرگونه تعیین و حتی برترین نوع اندیشه است. بنا بر این بحث در باره اصل نخستین، معمولاً بر استدلال عقلی و مفهومی تکیه دارد، هر چند او معتقد است که اندیشیدن استدلالی سست‌ترین شکل اندیشه است.^۴ بدین سان او از تجربه شخصی مبتنی بر شهود نیز سخن می‌گوید، تجربه ای که از استدلال عقلی فراتر رفته، آن را پشت سر می‌گذارد و به تعالی می‌پیوندد.

1. arche

2. Bussanich, John, *Plotinus Metaphysics of The One*, Cambridge, 2006, p. 38.

3. Ibid., p. 39.

4. Ibid.

مفهوم «برتر از هستی»

فلسفه فلوپین با اندیشه تأکید بر احد آغاز می‌شود، اندیشه ای که متأثر از نظریه افلاطون در رساله «پارمنیدس» است. افلاطون در آنجا به گونه ای تمثیلی بیان می‌کند که در باره احد سخنی نمی‌توان گفت، زیرا هر چه در باره آن گفته شود ما را از وحدت (یک)، به کثرت (بسیار) می‌رساند. بدین معنا که هرگونه سخن ایجابی و مثبت در باره احد او را به کثرت دچار می‌کند. در رساله «پارمنیدس» از گفتگو میان پارمنیدس و سقراط این نتیجه حاصل می‌گردد که «واحد نه می‌تواند موجود باشد و نه به نحوی از انحاء از هستی بهره‌ور باشد»^۱ احد، نه بزرگ است و نه کوچک؛ نه برابری و شباهت به او راه دارد و نه غیریت؛ نه ساکن است و نه متحرک. در نتیجه احد لاوجود، نه کائن می‌شود و نه فاسد و نیز دستخوش هیچگونه تغییر و تحولی نمی‌گردد.^۲ افلاطون در همین رساله می‌افزاید:

«واحد نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور در می‌آید.»^۳ افلاطون در دیالوگ‌های خود، تمام واقعیت را به قلمرو ایده‌ها و قلمرو محسوسات تقسیم می‌کند و به اعتقاد او تنها از طریق عقلی می‌توان به شناسایی حقیقت یعنی قلمرو ایده‌ها دست یافت، قلمروی که ازلی، ابدی و تغییرناپذیر است. یکی از این ایده‌ها، ایده نیک است که برترین ایده و مافوق موجودات است و در قیاس با خورشید، آن را منشأ هستی و علت قابل فهم گرداندن هستی می‌داند، افلاطون «نیک» و «واحد» را یگانه می‌داند. او در رساله «پارمنیدس» ظاهراً بدون هیچ نتیجه‌ای، درباره مفهوم احد سخن می‌گوید، و به طریق قطعی اظهار می‌کند، که اگر واحد وجود دارد، باید توصیف‌ناپذیر و ناشناخته باشد. با این حال سخنان افلاطون در باره واحد، جدلی و خود-متناقض است، زیرا او به گونه‌ای قطعی برای آشکارسازی ماهیت آن سخن می‌گوید، گاهی

۱. افلاطون، «رساله پارمنیدس»، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱۵.

۲. همان، ص ۱۶۱۴.

۳. همان، ص ۱۵۶۹.

به گونه‌ای قطعی به نفی شخصیت واحد می‌پردازد و گاه، جنبه مثبت و ایجابی را برای تشخیص واحد در نظر می‌گیرد.^۱

در ایدالیسم یونانی و نیز اندیشه عرفانی، «یگانگی» و «کلیت» مقامی برتر از «کثرت» و «جزئیت» دارد و خرد نیز از آن رو که وحدت بخش بسیاری مفاهیم، تحت ایده‌های واحد، و نیز مدرک کلیات است، نسبت به فهم و حس برتری دارد. در این معنا ثبات مهم ترین ویژگی «احد» و «کلی» است، در حالیکه «دگرگونی» و «شدن» در برگیرنده «بسیار» و «جزئی» است و این کیفیت متناقض را می‌توان در اندیشه پارمنیدس و هراکلیتوس مشاهده کرد. اندیشه این دو فیلسوف، همواره در روند تاریخ فلسفه و متافیزیک منشأ اثر بوده است. به ویژه کاربرد تناقض‌آمیز «ثبات» و «شدن» در دو قلمرو «حس» و «خرد» از سوی افلاطون برگرفته از فلسفه این دو فیلسوف است. «هراکلیتوس بر آن بود که همه چیز در شدن مدام است و جهان به سان رودخانه ای است که آب آن همواره درگذر است... ولی نگاه پارمنیدس به آن سوی «شدن» و چیزهای گذرنده، و در جستجوی «بودن» بود. او بر آن بود تا به نیروی اندیشه از قلمرو چیزهای دیده شدنی که بسیارند فراتر رفته به «بودن همیشه همان و یگانه» که آن را تنها حقیقت می‌دانست، راه یابد.^۲ افلاطون بخشی از نظریه هر یک از دو فیلسوف را پذیرفت. به اعتقاد او جهان دیده شدنی و محسوس دستخوش دگرگونی مدام است و در باره آن می‌توان گفت که هرگز همان نیست که بود، نظریه ای که بازتاب اندیشه هراکلیتوس در این باره است. و از سوی دیگر، اگر همه چیز در گذر مدام باشد، دست یافتن به شناسایی ناممکن خواهد بود. شناسایی تنها آن گاه امکان پذیر خواهد بود که موضوع ثابتی در میان باشد. بدین سان تأثیر آموزه پارمنیدس در این خصوص که اندیشیدن در باره چیزی است که هست آشکار می‌شود. افلاطون این امر ثابت و موضوع شناسایی را «ایده» می‌نامد.^۳

1. Merlan, Philip, "plotinus", *Encyclopedia of Philosophy*, D. M. Borchert (ed.), 2006, vol. 7, p. 632.

۲. نقیب زاده، عبدالحسین، *درآمدی به فلسفه*، تهران، طهوری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳.

۳. همان، ص ۱۳۵.

بدین سان افلاطون، حقیقت و هستی را تنها از آن عالم معقول یا جهان ایده‌ها می‌داند. جهانی ثابت و همیشه همان. عالم محسوسات، عالم حقیقی و عالم هستی نیست بلکه عالم شدن (صیوروت) است. اما از سوی دیگر، او معتقد است فراسوی عالم ایده‌ها ایده نیک قرار دارد که فوق وجود است. باشندگان حقیقی همانا ایده‌ها هستند که دارای حد و نهایت و تعیین اند. اما حقیقت مطلق و مبدأ نخستین یعنی ایده نیک هستی ندارد زیرا خود او هستی‌بخش باشندگان است. به عبارتی «مرتبه هستی مرتبه ای است دون مرتبه احدیت»^۱ فلوپین نیز همانند افلاطون از احد به عنوان «برتر از هستی» سخن می‌گوید. احد فراتر از هستی و نیز ناگفتنی، ناشناختنی و نیندیشدنی است، یعنی در باره آن نمی‌توان هیچ سخنی گفت و هیچ گزارشی داد و حتی نمی‌توان به آن اندیشید زیرا در این صورت او از تعالی و یک بودن خارج می‌گردد.

«احد، همان آفریدگار و پدید آورنده همه چیزهاست و هستی او همانند هستی هیچ یک از پدید آمده‌های او نیست، بلکه هستی پدید آورنده نخست، آغاز هستی است، و همانا هستی او، همان هستی چیزها نخواهد بود، بلکه هستی همه چیزها در هستی اوست، و هستی آفریدگار نخست در هستی هیچ یک از همان هستی‌ها جای نخواهد داشت، و نبودن هستی پدید آورنده نخست در هستی پدید آمده‌های خود، بدان سبب است که هستی همه پدید آمده‌ها از هستی او پدیدار گشته است، و پایداری و پا بر جایی و استواری همه حقیقت‌ها و نمودها به هستی او وابسته است، و بازگشت همه هستی‌ها به هستی او خواهد بود»^۲

به اعتقاد فلوپین، خدا کاملاً متعالی و اصل نخستین است. متعالی است چون یگانگی کامل و فراتر از اندیشه است و اصل نخستین است چون در یگانگی خود در برگیرنده تمام کثرات است. احد بر اندیشه و هستی، تقدم دارد، او بیکران، بی صورت و مافوق جهان عقلانی و جهان محسوس است و بدین سان او فاقد هر گونه آگاهی و فعالیت است.^۳ احد

۱. پورجوادی، نصرالله، *درآمدی به فلسفه افلوپین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۲۰

۲. فلوپین، *اثولوجیا*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۹۹

3. Windelband, Wilhelm, "God and The World", *A History of Philosophy*, New York, Macmillan, 1901, p. 237.

همه چیز است و هیچ یک از چیزها نیست زیرا او متعالی و منزه از تمام ویژگی‌هایی است که تنها به باشندگان تعلق دارد. «او» چیزی نیست بلکه پیشتر از هرچیز است، هستی هم نیست زیرا هستی دارای صورت هستی است در حالی که «او» عاری از صورت است. ذات احد چون مبدأ همه چیزهاست، خود او هیچ یک از چیزها نیست. بنابر این نه «چیزی» است، نه «چون»، نه «چند»، نه عقل، نه روح، نه متحرک است و نه ساکن، نه در مکان و نه در زمان و بهتر است بگوییم بی صورت است.^۱ فلوپتین می‌گوید واحد متحرک نیست ولی لفظ سکون را نیز نمی‌توانیم برای او به کار بریم زیرا حرکت و سکون از ویژگی‌های هستی است و تنها هستی مجبور است متحرک یا ساکن باشد.^۲

مفهوم «برتر از هستی» فراتر از دانش نظری

فلوپتین معتقد است دشواری‌هایی که در راه نزدیکی به «او» وجود دارد باعث می‌گردد که از او دور شویم زیرا ما می‌خواهیم به واسطه دانش و نیز اندیشیدن آن گونه که به موضوعات دیگر می‌اندیشیم، به شناخت «او» نائل گردیم، و بدین سان ما از او دور می‌شویم در حالیکه درباره او نه می‌توانیم سخن بگوییم و نه می‌توانیم در باره اش چیزی بنویسیم.^۳ برای رسیدن به احد باید از دانش مفهومی فراتر رفت زیرا دانش مفهومی یا به عبارتی شناسایی علمی و نظری با عدد و کثرت سرو کار دارد.^۴ افلاطون نیز میان شناسایی توسط عقل استدلالی و شناسایی حقیقی که نظاره ایده‌هاست تفاوت قائل بود. جهان معقول از دیدگاه او دارای دو مرتبه عقل استدلالی یا جهان ریاضی و جهان ایده‌ها است و مرتبه عقل استدلالی دون مرتبه ایده‌ها قرار دارد. بدین سان از دیدگاه او نیز، عقل استدلالی مرحله‌ای است که به واسطه آن تنها می‌توان به دانش تجربی که بر فرضیه استوار است دست یافت. «همه علم‌ها بر بنیاد فرضیه، نهاده شده اند، تنها دیالکتیک است که هر فرضیه

۱. فلوپتین، دوره آثار فلوپتین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸۲.

2. Plotinus, *The Six Enneads*, translated by Stephen Mackenna and B.S. Page, 2004, 6.9.3

3. Ibid., 6.9.4

4. Ibid.

ای را به کنار می‌نهد تا به خود "بودن" راه یابد. هم از این روست که او، دیالکتیک را اوج دانش و تاج دانش می‌خواند و بر آنست که دانشی برتر از آن یافت نمی‌شود.^۱

«آنچه برتر از عقل و بر فراز عقل است خود احد است: اعجوبه‌ای در نیافتنی که درباره‌اش حتی نمی‌توان گفت "هست"، و گرنه صفتی به او نسبت داده ایم و در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد. ولی اگر ناچار شویم اشاره ای به او بکنیم سزاوارترین کلمه ای که به زبان می‌توان آورد "احد" است.^۲ و در جایی دیگر می‌گوید: «... پس یگانه سخنی که در باره اش می‌توان گفت "در فراسوی هستی" است.^۳ فلوپتین حتی صفت نیک را به احد نسبت نمی‌دهد، زیرا او خود برتر از نیک است. او اندیشیدن هم نیست زیرا در این صورت دچار غیریت می‌گردد، یعنی غیریت میان اندیشنده و موضوع اندیشه. از طرفی فلوپتین به نکته بسیار جالبی از بعد روانشناختی اشاره می‌کند، او می‌گوید «"او" برای هیچ کس "در بیرون" نیست بلکه در همه است بی آن که بدانند. این آدمیان هستند که از او می‌گریزند و به عبارت درست‌تر، از خود می‌گریزند و بدیهی است که در این صورت نمی‌توانند او را دریابند و چون خود را گم کرده اند نمی‌توانند دیگری را بجویند... آن که خود را می‌شناسد می‌داند مبدأ و منشأش کجاست.»^۴

چرا «برتر از هستی»؟

طرح عنوان «برتر از هستی» جهت تبیین احد، نکته بسیار مهمی است که نخست باید دانست که این بیرون بودن از هستی به چه معناست و سپس چه تبعاتی به دنبال دارد. در تفکر فیلسوفان ایلیایی پیش از افلاطون یعنی پارمیندس و زنون، تنها هستی حقیقی است ولی هیچ جا و هیچ گاه وجود ندارد، عبارتی که به نظر تناقض آمیز می‌آید. حقیقت مطلق هست اما این بودن به معنای وجود داشتن نیست، زیرا وجود با عینیت و تشخص و تفرد همراه است. هر آن چه موجود باشد دارای فردیت و عینیت است. فراتر از هستی به معنای

۱. نقیب زاده، عبدالحسین، ص ۱۴۲.

۲. فلوپتین، دوره آثار فلوپتین، ۶۹۰۵.

۳. همان، ۶۰۵۵.

عدم نیست بلکه به معنای عدم تعین و تفرد است.^۱ پارمنیدس می‌خواست میان هستی به معنای حقیقت کلی و وجود متفرد و مشخص و جزئی تمایز قائل شود. حقیقت مطلق که «هست» اما «وجود» ندارد، بدین معنا که هستی یا حقیقت مطلق، کلی و فاقد وجود جزئی است و تمام باشندگان، هستی خود را وامدار آن هستند و وجود نداشتن آن نه به «عدم» بلکه به فراتر بودن از وجودی فردی و جزئی تعبیر می‌گردد. وجود نداشتن در هیچ مکان و زمانی، هستی مطلق را به مثابه امری فرازمانی و فرامکانی و در نتیجه مطلق، ازلی و ابدی در نظر می‌گیرد و بدین سان در آن هیچ گونه تغییری صورت نمی‌پذیرد و همواره همان هست و باقی می‌ماند. اما فلوپین از اطلاق مفهوم «هستی» و «کلی» نیز به احد پرهیز می‌کند و آن را «برتر از هستی» می‌نامد، زیرا «هستی» از مقولاتی است که تنها در باره باشندگان به کار می‌رود. احد، علت هستی است و آن چه علت چیزی است خود فراتر از آن است. حتی کاربرد واژه احد برای «او» نامناسب است، از آن جهت که احد نیز خود از مقولاتی است که شایسته است آن را تنها برای باشندگان به کار بریم. اما به نظر می‌رسد که فلوپین و پارمنیدس در این جداسازی شباهت‌هایی به یکدیگر داشته باشند، هرچند که نحوه بیانشان با یکدیگر متفاوت است. این نکته لازم است که پارمنیدس نه به تعالی نظر داشت و نه رویکرد دینی - عرفانی به هستی چون کل داشت، بلکه از هستی به معنای حقیقت کلی که تمام باشندگان، هستی خود را از آن می‌گیرند یاد می‌کرد، اما فلوپین با نظر به تعالی، می‌کوشید بی‌یاری مقولات هر چه بیشتر «او» را از ویژگی‌هایی که به باشندگان تعلق دارد بپیراید متعالی سازد. از طرفی فلوپین معتقد بود هیچ گونه شناخت، اندیشه و سخن ایجابی در باره فراتر از هستی ممکن نیست زیرا تعریف، به معنای انقیاد و محصور کردن است.

این نظریه را بعدها به گونه ای در اندیشه اسپینوزا و هگل باز می‌یابیم. در اندیشه اسپینوزا هر تعینی، نفی است یعنی اگر هر چه عینیت یابد یا تعریف شود چیز یا چیزهایی از آن نفی می‌گردد. از طرفی هگل معتقد است هر نفی، اثبات و تعین است. بدین معنا که هرچه نفی شود، چیزی عینیت می‌یابد. از دیدگاه اسپینوزا، برای نمونه، اگر بگوییم چیزی

۱. استیسی برای تمایز «هستی» به معنای حقیقت و کل واژه Being و برای «وجود» existence را به کار می‌برد. نک استیسی، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۱۶.

سبز رنگ است در واقع آن را محصور کرده ایم زیرا آن چیز دیگر زرد، آبی یا... نیست و بدین سان آن را از رنگ‌های دیگر جدا کرده‌ایم. اما در اندیشه هگل وقتی به گونه ای سلبی در باره چیزی سخن می‌گوییم، بستگی آن را به مقوله‌ای دیگر استنتاج می‌نماییم. بدین معنا که نفی وابستگی چیزی به مقوله‌ای، تصدیق وابستگی آن به مقوله دیگر است، هر چند ندانیم آن مقوله چیست. «اثبات در حکم نفی است: این اصل اسپینوزا است. نفی در حکم اثبات است: این اصل هگل است.»^۱ به اعتقاد اسپینوزا عینیت بخشیدن، محدود کردن است زیرا هرچه عینی گردد یا به عبارتی توضیح داده شود، یعنی وابستگی آن به مقوله یا مفهومی اعلام گردد، مقید به مفهوم خاصی می‌گردد و ناگزیر مفاهیم دیگر از آن سلب می‌شود، اما برای هگل نفی یا سلب، در حکم تعیین بخشی است و بدین ترتیب تعاریف سلبی، نمی‌تواند ضمانتی جهت عدم تعیین و در نتیجه عدم انقیاد و محدودیت به شمار آید.

در حالیکه فلوپین تنها طریق سخن گفتن از احد را تعریف سلبی می‌داند. سخنی که در خود متناقض است زیرا می‌توان پرسید چگونه چیزی را نمی‌توان شناخت و با این همه در باره آن می‌توان گفت چه چیزهایی نیست؟ از طرفی، همگام با نظریه هگل می‌توان گفت، هر چیزی که از آن وابستگی به مقوله ای نفی شود، یقیناً به مقوله ای دیگر وابسته می‌گردد.

تعالی و تبعات آن

از دیدگاه فلوپین احد هیچ گونه ارتباطی با عالم ندارد و عالم بالضروره از سرشاری او ناشی می‌گردد. آن چنان پر، سرشار، لبریز و فیاض است که تمامی عالم تجلی و فیضان اوست، همانند خورشیدی که نور افشانی می‌کند و هرگز ذره ای از سرشاری آن کاسته نمی‌شود. عالم سریان آن منشأ هستی است که از فرط سرشاری، لبریز می‌گردد نه از فعل ارادی او. «برتر از هستی ساکت و خاموش است.»^۲ در نتیجه او در نظام آفرینش دخل و تصرف ندارد، زیرا او نه از خود و نه از عالم و آدم آگاهی ندارد. احد، خدای زنده کتاب مقدس نیست. به خشم نمی‌آید و به آدمیان رحمت و عنایت نمی‌کند. خدای فلوپین

۱. استیس، و. ت، ص ۴۳.

۲. آشوری، داریوش، عرفان و زندگی در شعر حافظ، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴.

موضوع عشقی بی‌نهایت است، ولی خود او عشق به آفریدگان ندارد. برای این خدای یکتا نه تشریفات مذهبی هست و نه جامعه‌ای مذهبی، و دعا کردن حرکت به سوی خدا در حال اندیشیدن فلسفی است.^۱ او معتقد است خدا برای ما مهمترین چیزهاست. زندگی ما در این جهان چیزی جز تبعید نیست، اما این خدا روی به ما نمی‌کند و به ما محبتی ندارد. ما به او مشتاقیم و برای او هستیم اما او هیچ اشتیاقی به ما ندارد و برای ما نیست.^۲ «فلوپین مانند بسیاری از فیلسوفان (ارسطو، اسپینوزا) عشق خدا را به آدمیان نمی‌شناسد، بلکه معتقد است که تنها عشق آدمیان به خدا پایه زندگی راستین است.»^۳ همان گونه که در اندیشه ارسطو ارتباط و عشق خدا به آدمیان مطرح نیست، فلوپین نیز در باره خدا این گونه می‌اندیشد. از دیدگاه ارسطو، خدا علت نخستین و علت غایی هستی است و باشندگان به شوق رسیدن به کمال به سوی او در حرکتند و علت نخستین از آن جهت که علت غایی است، علت فاعلی عالم نیز تلقی می‌شود. علت نخستین فاقد هر گونه قداست بوده‌است و ارتباط معنوی میان خدا و عالم وجود ندارد. به دلیل عدم ارتباط میان منشأ هستی و آدمیان، دعا و نیایش که عنصر بنیادین در نظریه عرفانی برای ارتباط با خداوند و نزدیکی به اوست از میان بر می‌خیزد و خدای سرد و خاموش فلوپین را کاری با این عالم نیست. ولی از سوی دیگر، فلوپین از دعا، سحر و ارتباط در مرحله نفسانی سخن می‌گوید. او همانند افلاطون و ارسطو به نفوس اجرام آسمانی مانند خورشید، ماه و سیارات اعتقاد دارد.

«این نفوس می‌توانند در جریان امور عالم تأثیر بگذارند. به همین جهت است که می‌توان در پیشگاه آنان دست دعا گشود و از ایشان خواست تا آرزوهای انسان را بر آورند. پس انسان می‌تواند دعا کند و این نفوس الهی یا خدایان نیز به دعاهای او گوش فرا می‌دهند و احیاناً آنها را اجابت می‌کنند و اوضاع عالم را بر وفق مراد انسان می‌گردانند. از این رو دعا کردن مانند سحر و جادو از نظر فلوپین روشی است برای مهار کردن قوای عالم و تصرف در طبیعت.»^۴ به اعتقاد او تنها کسانی که در مرحله نفسانی قرار دارند و

۱. یاسپرس، کارل، ص ۴۰.

۲. یاسپرس، کارل، ص ۴۷.

۳. همان.

۴. پورجوادی، نصرالله، ص ۱۴.

توانایی به کارگیری خرد خویش را ندارند باید به دعا متوسل شوند، از این روی، شایسته فیلسوف نیست که به دعا و سحر و جادو پناه ببرد زیرا فیلسوف انسان خردمندی است که باید به فعالیت عقلی بپردازد.^۱ هنگامی که فلوپتین می‌گوید: «آن گاه خدا را بخوان که آن چه را تو اکنون در تصور داری آفریده و پدید آورده است و دعا کن تا بیاید، باشد که بیاید و جهان خود را با همه خدایانی که در آن هستند بیاورد.»^۲ مرادش احد نیست. او از زئوس^۳ به عنوان کهن ترین خدایان سخن می‌گوید.^۴ و خرد را نیز خدا می‌نامد.^۵ دعا کردن به درگاه خدایان امکان پذیر است، ولی طلب توجه از احد که به اعتقاد فلوپتین پدر خرد است هیچ گونه وجهی ندارد. تعالی بی حد و حصر احد و عدم توجه و آگاهی او از عالم و آدم، نتیجه‌ای دیگر نیز به همراه دارد و آن بی اهمیت جلوه دادن زندگی زمینی و جسمانی است. توجه و علاقه فلوپتین تنها به سوی تعالی و عروج و ماندن در تعالی است. نفی فردیت که یکی از عناصر عرفانی او به‌شمار می‌آید، چنان است که او را به تمام جلوه‌های زمینی و این جهانی بی‌علاقه می‌گرداند. آرامش به اعتقاد او از راه از میان برخاستن «من» به دست می‌آید. فلوپتین از این جهان و زمین کنده است. برای او تنها عروج به سوی احد دارای اهمیت است.^۶

نفی فردیت

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

۱. همان، ص ۱۵.

۲. فلوپتین، دوره آثار فلوپتین، ص ۷۶۸.

۳. Zeus: (ژوپیتز رومیان) تواناترین خدای یونانی بود و وی را رب النوع باران و آسمان و تندر می‌دانستند و معتقد بودند سلطنت از اوست و برخی از شاهان یونان خود را از بازماندگان او می‌شمردند و خوشبختی و بدبختی را از او می‌دانستند چنان که هومر نیز بدین نکته اشاره کرده است. نک: هومر، ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۴. فلوپتین، دوره آثار فلوپتین، ص ۷۶۹.

۵. همان، ۷۷۳.

۶. یاسپرس، کارل، ص ۱۳۴.

منشأ هستی معنا نمی‌دهد. به همین دلیل است که اندیشه فلسفی فلوپین با نوعی عرفان در آمیخته است که در آن فردیت به کلی نفی می‌شود. نفی فردیت در اندیشه فلوپین باعث می‌شود که او به تمام جلوه‌های زمینی و این‌جهانی بی توجه باشد. ورود روح ابدی در این زندگی تنها یکی از نقش‌هایی است که روح باید بازی کند. اگر این زندگی را به بدی بگذراند هنوز این امکان برایش باقی است که در زندگی تازه ای که پس از مرگ آغاز خواهد کرد خود را پاک کند. «مرگ تنها سبب تغییر صحنه است.»^۱ روح چون در حال تغییر نقش در مراحل حلول به کالدهای گوناگون است زندگی و مرگ جنبه جدیت خود را از دست می‌دهد. و در نتیجه وقتی واقعیت هستی این‌جهانی ما و نیز مرگ، چنان بی‌اهمیت می‌شوند، اوضاع و احوال و پیش آمدهای خاص مانند درد جسمانی، رنج‌های روحی و از دست رفتن شرایط زندگی و نیز مرگ عزیزان کاملاً بی‌اهمیت و ناچیز می‌گردند. او خود معتقد است «فقط مردمان نادان این جهان را جدی می‌گیرند.»^۲ بدین ترتیب تمام وضعیت‌های سامانی-به تعبیر یاسپرس مانند تجربه رنج، شادی، مرگ، عشق، بیماری و ... که می‌تواند انسان را به تعالی روحی برساند و از او فردی دارای هستی واقعی و منفرد بسازد- فاقد اهمیت می‌شوند، زیرا این‌گونه وضعیت‌ها از بنیاد حل شده‌اند و اساساً احساس نمی‌شوند.^۳ در نتیجه این طرز تفکر بنیادی فلوپین، فرد بی‌اهمیت می‌شود. زیرا در اندیشه او کل، مقدم بر فرد است.^۴ «از این رو، است که برای فلوپین هیچ چیز جدی نیست جز پاکی روح، و این پاکی روح هم درونی است که هیچ‌گونه سر و کاری با این جهان ندارد، و در بی‌خودی و خلصه غیر قابل ابلاغ تحقق می‌یابد.»^۵ چون فرد اهمیت ندارد، عشق‌ها و زیبایی‌های این‌جهانی نیز فاقد اهمیت می‌گردند؛ از این رو، او هر گونه تجلی جوهر تاریخی فرد و جامعه‌اش را رد می‌کند و متعاقب این دیدگاه، هیچ علاقه‌ای به شناختن پدر و مادر و نیز اصل و تبار خویش ندارد و در این باره سخنی به میان نمی‌آورد.

۱. یاسپرس، کارل، ص ۱۳۱.

۲. همان.

۳. نقیب زاده، عبدالحسین، ص ۲۶۳.

۴. یاسپرس، کارل، ص ۱۳۳.

۵. همان، ص ۱۳۴.

او از زناشویی و عشق‌ورزی اجتناب می‌ورزد، زیرا در آسمان زناشویی نیست. او به نقش و هستی خود در جامعه و دولت اعتنایی ندارد و به زندگی اجتماعی و سیاسی بهایی نمی‌دهد.^۱

برتر از هستی چگونه آفریننده است؟

فلوپین در نظام آفرینش از مفهوم «فیض»^۲ بهره می‌گیرد. زیرا در جریان فیض، سریان خود به خودی و بالضروره بدون عنصر اراده و آگاهی مورد نظر است. هر چند او خود، این مفهوم را به طور عینی بیان نمی‌کند و تنها از پیدایی همه چیز از احد که کمالی است در خود بسنده و تغییر ناپذیر، سخن می‌گوید و برای بیان پیدایش هستی تنها به تمثیل متوسل می‌شود. احد که در نزد فلوپین خدا و خاستگاه و مبدأ همه چیزها یا به تعبیر فلوپین، نیروی پدید آورنده همه چیزهاست، از سرشاری و پری لبریز می‌گردد و عالم و باشندگان چیزی جز فیضان این منشأ هستی بخش نیستند. ذات نخستین در جریان فیض چیزی از دست نمی‌دهد زیرا هم چون علت در معلول متجلی نمی‌شود و تنها لبریز می‌شود و فیضان می‌یابد بی آن که ذره ای از سرشاری او کاسته شود.^۳

«واحد (احد) در حال سکون کامل است و به سوی آن چه پس از او می‌شود نمی‌نگرد. اگر آن چه پس از او می‌شود، نمی‌شد برای او اهمیتی نداشت. همیشه در خویشتن می‌ماند بی آن که تقسیم شود، چیزی از دست نداده است و به چیزی نیاز ندارد. ولی آن چه شده است روی در او می‌آورد و او را می‌نگرد و از او آکنده می‌شود.»^۴ بدین سان نزد فلوپین مفهوم «آفرینش» در مفهوم «فیض» معنا می‌یابد و در هستی‌شناسی فلوپین، هستی عالم به گونه ای ازلی و ابدی با فیضان از مبدأ هستی و صدور بالضروره از او ایجاد گشته است و نیروی آن به تمامی در عالم ساری و جاری می‌گردد. در فراشد صدور، نخستین صادر از

۱. یاسپرس، کارل، ص ۱۳۵.

2. Emanation

۳. خراسانی، شرف الدین، «افلوپین»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران،

مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۹، ص ۵۹۵.

۴. یاسپرس، ص ۳۹.

احد، خرد (نوس)، و دومین صادر، نفس (روح) است. خرد را باید تصویر «او» بنامیم. احد تنها روی در خود دارد و خود را می‌نگرد و خرد همانا این «نگریستن» احد به خویشتن است.^۱ خرد نخستین پدیده است، ولی این پدید آمدن نه به جهت خواست احد، بلکه به گونه ای ضروری رخ می‌نماید و اگر از «پدید آمدن» سخن گفته می‌شود جهت روشن شدن رابطه علت و معلولی است. بدین معنا که یکی نخستین است و دیگری دوم، و این تقدم و تأخر نه به لحاظ زمانی بلکه به لحاظ رتبه و مقام یا به عبارتی ترتب منطقی است.^۲ «آن چه پس از واحد می‌آید، نتیجه ای است ناخواسته. آنان که می‌گویند زمانی آفریننده اش تصمیم گرفت که آن را پدید آورد در اشتباه‌اند. تصویر تا زمانی هست که صورت اصلی هست.»^۳ بدین سان نظریه آفرینش که با ابتناء بر اراده و تصمیم صورت می‌پذیرد در اندیشه فلوپین راه ندارد. آفرینش حقیقی توسط خرد رخ می‌دهد، که علت و آفریننده جهان و کثرت است.^۴ «در سخنان فلوپین جهان نه به دست "صانع" افلاطون به تقلید از ایده‌ها از ماده ساخته شده است، نه توسط خدای کتاب مقدس از هیچ آفریده شده و نه به سبب تحول هستی بالقوه بدان سان که ارسطو معتقد است.»^۵

ولی خرد چگونه از احد پدید می‌آید، و چگونه باید این پدید آمدن را تصور کرد؟ «فلوپین از تمثیل نور بهره می‌گیرد. نور بدون هیچ زحمتی در تاریکی می‌درخشد و از خودش جوی روشنایی ایجاد می‌کند، رفته رفته هر چه از منبع نور فاصله ایجاد شود، نور ضعیف تر می‌گردد و سرانجام در تاریکی محض گم می‌شود. همچنین فعل احد یا نیک هر چه از منبع نیک فاصله بگیرد بیشتر و بیشتر از منشأ جدا می‌افتد و بیشتر و بیشتر ناکامل می‌گردد و در نهایت ناگهان درون تاریکی فرو می‌رود و به ضد خود یعنی شر یا ماده تبدیل می‌شود.»^۶ فلوپین می‌آموزد که احد در ایجاد خرد، هیچ گونه در گیر نیست، اما گاه به

۱. فلوپین، دوره آثار، ص ۶۷۰.

۲. فلوپین، دوره آثار، ص ۶۶۸.

۳. همان، ص ۲۱.

۴. همان، ص ۶۷۱.

۵. یاسپرس، ص ۲۱.

6. Windelband, Wilhelm, p. 245.

گونه‌ای سخن می‌گوید که به نظر می‌رسد از دیدگاه او خرد نتیجه نوعی خود-انعکاسی احد است.^۱ با خرد، هستی شکل می‌پذیرد، به همین دلیل احد فراتر از هستی و پدر، «علت» است. خرد هستی ای است که همه هستی‌ها را در خود دارد ولی نه چنان که او مکانی برای آنها باشد بلکه بدین سان که او خود خویش را دارد و با هستی یکی است.^۲ خرد، نگرش احد به خویشتن و تصویر یا آینه او است، خرد در نتیجه تحول احد پدید نمی‌آید بلکه از خود خرد پدید می‌آید. «خرد در حال اندیشیدن در آغاز یکی است ولی هم چنان نمی‌ماند بلکه بی آنکه خود دریابد خواب آلود می‌گردد و کثرت می‌یابد. خرد گسترش می‌یابد چون می‌خواهد به همه چیز دست بیابد.»^۳

«روان (نفس)» صادره دوم در سلسله مراتب هستی است. همان گونه که خرد آینه و تصویر احد است، روان نیز تصویر خرد است. «چون "نخستین" کامل و پر است... تقریباً می‌توان گفت لبریز شد و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد. این چیز دیگر... روی در "او" آورد و از "او" آبستن شد، و این خرد است... خرد که تصویری از واحد است از او تقلید می‌کند، یعنی چون پر است لبریز می‌شود و آن چه از طریق این فیضان پدید می‌آید تصویری است از او، همان گونه که او خود تصویر احد است. این نیروی اثر بخش که از خرد صادر می‌شود روح (روان) است.»^۴ طبیعت نیز تصویر روان است. طبیعت یا جهان محسوس از آن روی که تصویر روان و عالم برین است نیک و زیبا است ولی از جهت دیگر به دلیل آمیختگی با ماده که علت شر و بدی است، عنصری از بدی و زشتی نیز در آن راه می‌یابد. ماده آن چنان بد است که هنگامی که روان با آن در می‌آمیزد بد می‌گردد. «...ماده هر چیزی را که می‌رباید و به تملک خود در می‌آورد، فاسد می‌کند.»^۵ فلوپین نیز همچون افلاطون عالم جسمانی را عالمی مجازی می‌داند و حقیقت همان صورتی است که در پشت این ظاهر نهفته است. «بدن‌ها و اجسام خیال هستند، همان‌گونه که یک تصویر در آینه

1. Merlan, Philip, vol. 7, p. 635.

۲. خراسانی، شرف‌الدین، ج ۹، ص ۵۹۶.

۳. یاسپرس، کارل، ص ۲۴.

۴. فلوپین، دوره آثار، ۶، ۲، ۵.

۵. همان، ۳، ۸، ۱.

ظاهر می‌شود، و حقایق پشت آن‌ها صور هستند.^۱ ماده همواره با صورت همراه است و بدین سان شر که از ماده پدید می‌آید هرگز قادر نخواهد بود به گونه ای آشکار و عریان روی بنماید. «... شر هنگامی که روی می‌نماید با بندهایی زیبا بسته شده و در زیر آن‌ها پنهان گردیده است هم چون زندانی‌ای که زنجیر زرین بر پای داشته باشد؛ و از این جهت چنین روی می‌نماید تا چشم خدایان بر پیکر برهنه اش نیفتد، و آدمیان نیز مجبور نشوند همیشه بدی را ببینند و هنگامی هم که آن را می‌بینند در عین حال تصویر ضعیفی از زیبایی پیش چشم داشته باشند و به یاد زیبایی بیفتند.»^۲

مفهوم «ارتباط» در نگرش دینی - عرفانی

چنان که ملاحظه شد در نظریه آفرینش، یا به عبارتی نظریه فیض، فلوپین با ابتناء به تدابیر فلسفی در تنظیم هستی‌شناختی خویش، از قلمرو عرفان فاصله می‌گیرد. «برتر از هستی» یا «احد» مدبر عالم نیست بلکه فیضان او که از سر سرشاری و لبریزی است، عمل آفرینش را معنا می‌بخشد. در الهیات تنزیهی فلوپین «برتر از هستی» چنان متعالی فرض می‌شود که امکان هر گونه رابطه ای با او غیر ممکن می‌نماید. در قیاس با این نحوه از هستی‌شناختی فلسفی، رویکرد دینی-عرفانی که عموماً به شیوه اسطوره ای بیان می‌شود، خودنمایی می‌کند. نکته محوری در این نوع رویکرد آفرینش «آدم» است. به طور کلی خدای ادیان ابراهیمی، خدای زنده و حاضری است که طبق اراده خویش به آفرینش عالم و آدم دست می‌زند و وحی از نشانه‌های این خدای زنده و حاضر است. در مفهوم وحی، عنصر ارتباط حلقه پیوند خدا با آدمی است. در عهد عتیق به دو بیان از آفرینش سخن رفته است، یک بار در باب اول «سفر پیدایش» و بار دیگر در باب‌های دوم تا پنجم آن.

در باب‌های دوم تا پنجم، داستان آفرینش آدم به تفصیل و با جزئیات بیان می‌شود و این جزئیات را می‌توان در روایات مسیحی و اسلامی نیز مشاهده نمود. در این بخش، درباره آدم و حوا، باغ عدن، درخت ممنوع، اغوای حوا و خوردن از میوه آن درخت (گناه

1. Armstrong, A. H, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 15.

۲. فلوپین، دوره آثار، ۱۵۸، ۱.

نخستین)، رانده شدن از باغ بهشت، زندگی بر روی زمین، زناشویی و آوردن فرزندان و ...، سخن گفته شده است.^۱ بر طبق سنت یهودی، خداوند مستقیماً با آدم در تماس و گفتگو است، او به آدم فرمان می‌دهد که از درخت معرفت نیک و بد نخورد و برای بیرون آمدن او از تنهایی حوا را از دنده چپ او می‌آفریند و در نهایت این حوا است که با وسوسه مار از درخت ممنوعه می‌خورد و به آدم نیز می‌خوراند.^۲ در دین یهود، انسان اشرف مخلوقات به‌شمار می‌آید آن چنان که فرشتگان درگاه ایزدی جملگی بر او نماز می‌گزارند و خداوند از روح خود در کالبد زمینی و خاکی آدم می‌دمد، این باور در ادیان دیگر چون مسیحیت و اسلام نیز به چشم می‌خورد.^۳ روایت مسیحی از داستان آفرینش به طور کلی همان مطالبی است که در «سفر پیدایش» بیان شده است. هر چند با تکیه بر گناه ازلی آدم در مسیحیت، تجربه دینی شکل تازه ای می‌یابد. موضوع آفرینش و آدم در دین اسلام، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. از دیدگاه اسلام، آدم نخستین پیامبر است. در قرآن کریم ۲۵ بار نام آدم آمده است. داستان آفرینش آدم در ۶ سوره از قرآن کریم از جمله: بقره، اعراف، حج، اسراء، طه، و ص بیان شده است.^۴ در قرآن کریم درباره رابطه انسان و خدا بسیار آمده است و نیز اشاره‌هایی به رحمت خداوند و نیز لطف و مهربانی خدا نسبت به انسان شده است که بدین سان هم جایگاه و منزلت برین انسان را می‌نماید و هم بر مفهوم ارتباط تکیه می‌کند. خدای دینی همان گونه که گفته شد خدای حی و حاضر است، خدایی که بر انسان وحی می‌کند با او سخن می‌گوید، بر او خشم می‌گیرد و او را می‌بخشاید. او ناظر اعمال انسان است و بر خواست‌ها، امیال، گناه و بی‌گناهی او شاهد و آگاه است. این ارتباط میان خدا و اشرف مخلوقات او یعنی انسان به تأویل و تعبیر عارفانه و نیز عاشقانه میان خالق و مخلوق انجامیده است. تأویلی که سرچشمه تمام ادبیات عاشقانه عرفانی در زبان فارسی است. زمینه پیدایش مشرب عرفان ذوقی- در واقع چند قرن پیش از پیدایش عرفان نظری که

۱. مجتبابی، فتح الله، «آدم»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة

المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۷۲.

۲. همان.

۳. آشوری، ص ۶۰.

۴. همان، ص ۶۳.

مبتنی بر اندیشه فلسفی است - از قرن دوم هجری فراهم شده است، یعنی دو قرن پیش از تثبیت فلسفه یونانی در جهان اسلامی و در حدود چهار قرن پیش از پیدایش عرفان نظری با قالب نوافلاطونی.^۱ اما خوانش حکیمانه در نیمه دوم سده ششم هجری به گونه ای حکمت ذوقی به سبک شیخ شهاب الدین سهروردی با قالبهای فکر متافیزیک فلسفی را بنیان نهاد. هر چند سهروردی راه تاله و حکمت مبتنی بر کشف و شهود را برترین طریق می دانست اما متاله بی نیاز از معرفت فلسفی نبود.^۲ «حکیم اشراقی بر آنست که از طریق مجاهده و تزکیه و عروج از تنگنای ظلمت به گستره نور و با رفتن به آن سوی حوزه درک بحثی و منطقی، به شناسایی بی واسطه که تردید ناپذیر است و از پای چوبین استدلال بی نیاز، دست یابد. با این که معیار شناخت حقایق برهان است ولی تکیه بر استدلال و مبانی منطقی کافی نیست بلکه علم تجردی اتصالی شهودی لازم است تا انسان حکیم محسوب شود.»^۳ نگرش صوفیانه از متن کلام الهی، بر آن است با کشف زبان رمز و باطن کلام به عالم اسرار پی برد و آنچه را بر اهل ظاهر پنهان است، کشف نماید. مکتب ذوقی و عرفانی شرقی از بنیاد، ضد اندیشه استدلالی است بر همین اساس، به واسطه ایمان و تجربه قلبی و باطنی به شناخت خداوند می پردازد و عنصر اصلی این شناخت «عشق» و «ارتباط» است. در عرفان شاعرانه میان عالم معنا و شهود فاصله ای نیست. «در هر آن با حضور قلب می توان از عالم شهادت به عالم غیب رفت و بازگشت.»^۴ این نوع نگرش بعدها در اندیشه فیلسوف بزرگ مارتین هایدگر در رابطه انسان و وجود متبلور می شود، یعنی به ارتباط بی واسطه انسان با وجود و رابطه پیش اندیشی که انسان با خود وجود دارد.^۵ اما در مکتب غربی عرفان اسلامی درک مفهوم آفرینش در قالب از پیش ساخته فلسفه نوافلاطونی صورت می پذیرد و ابن عربی نماینده این نوع رویکرد است. این مکتب به شرح و بسط مقوله آفرینش به واسطه استدلال عقلی و شرح علمی می پردازد.

۱. راستگو، سید محمد، عرفان در غزل فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۴۷.

۲. سهروردی، حکمت الاشراق، ترجمه دکتر جعفر سجادی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۳

۳. موحد، صمد، نگاهی به سرچشمه های حکمت اشراق، انتشارات طهوری، چاپ دوم، ۱۳۸۴، ص ۱۵

۴. آشوری، داریوش، ص ۱۴۶.

5. See: Gonin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University press, 1994, p. 91ff.

«میان برزخ نزولی و صعودی فرق است. وجود از عقل شروع می‌نماید و مراتب عقول را پیموده به وجود برزخی می‌رسد، بعد از طی مراتب و مراحل برزخی به عالم ماده می‌رسد. این سیر را قوس نزولی نامیده‌اند و چون منتهای حقایق حق است وجود به جذبۀ ربوبی از هیولی شروع نموده بعد از طی مراتب نباتی و قطع منازل و مراحل حیوانی به مقام خیال و برزخ می‌رسد و برزخ راه و طریق سفر به عالم عقل و فناء فی الله است.»^۱ در رویکرد عرفانی به آیات قرآن، به‌ویژه در مبحث آفرینش، گاه جنبۀ عرفان ذوقی و شاعرانه بدون توسل به جنبه‌های فلسفی و متافیزیکی به چشم می‌خورد و گاه جنبه ای استدلالی که مبتنی بر چشم انداز فلسفی اندیشۀ هلنیستی است. مولانا و حافظ به ویژه، به دستۀ نخست تعلق دارند. رویکرد عرفان ذوقی به مقولۀ هستی و منشأ هستی به شیوۀ شاعرانه و فراعقلی است. این شیوه نه با تبیین مبتنی بر استدلال سرو کار دارد و نه در بند گریز از تناقض‌گویی است، و تنها عنصر ارتباط بی‌واسطه آن را در بیان احساس یاری می‌نماید.^۲

نتیجه

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

در نتیجه، از نظر فلوطین، هدف فلسفه، شناسایی برای عروج و تعالی است، و این شناسایی برای رسیدن به زندگانی شایسته اینجهانی نیست. این چنین است که آمیزش فلسفه و عرفان را نزد فلوطین می‌یابیم. رویکرد عرفانی فلوطین به فلسفه، باعث شده است

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰،

ص ۵۱۳.

۲. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۳۹.

تا جنبه‌های عرفانی اندیشه او بر اندیشه عارفان مشرق زمین بیش از جنبه فلسفی اندیشه‌اش منشأ اثر گردد.

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

با وجود عناصر عرفانی در اندیشه فلسفی فلوپین، عنصر «ارتباط» میان منشأ هستی و آدمیان نادیده انگاشته شده است. خدای فلوپین، به نظر می‌رسد بیشتر خدایی فلسفی باشد تا خدایی که در اندیشه عارفان شرقی به چشم می‌خورد. خدای فلسفی گرچه متعالی است اما خدای قدسی نیست. اندیشه فلسفی فلوپین هر اندازه واجد عناصر عرفانی باشد، نمی‌تواند مفهوم «ارتباط» را حفظ کند. به‌کارگیری مفهوم «برتر از هستی» و نیز پیراستن احد از هر گونه ویژگی آشنای انسانی همانند، اندیشه، عشق، آگاهی، عنایت و بخشش او را به مفهومی ناشناس، بیگانه و بی‌نهایت دور بدل می‌سازد که تنها باید با او یگانه شد و در آن ماند. در این نوع نگرش و رویکرد، تعالی و فاصله آن چنان ملحوظ است که حتی مفهوم «عشق» را که در ارتباطی دو سویه و در تعامل با یکدیگر شکل می‌گیرد به چالش می‌کشد. احد سرد و خاموش فلوپین که خارج از هستی و حتی فاقد خود آگاهی است، انسان را از ارتباط معنوی و عشق تهی می‌کند. او نیز همانند افلاطون از عشق سخن می‌گوید و خاستگاه این عشق به شناسایی وجود عنصر روحانی در ما است که ما را به سوی اصل خویش و شناخت احد و یگانگی با او فرا می‌خواند، عشقی که منشأ آن را شاید بتوان در واژه «فیلسوفیا» جستجو کرد، نه عشق با ماهیت عرفانی و شاعرانه که اساساً در «ارتباط» شکل می‌گیرد، و در این نگرش رویکرد انسان به خداوند، رویکردی فلسفی است. تنها فیلسوف است که می‌تواند به حقیقت دست یابد زیرا تنها اوست که عاشق حقیقت (فیلسوفیا) به دنیا آمده است. با این حال جهت نظاره آن حقیقت ازلی و ابدی و یگانه

شدن با آن باید از مرتبه خرد گذر کرد. مرتبه خرد از دیدگاه فلوپین مرتبه علم است و مرتبه علم مرتبه دویی است. برای رسیدن به احد و یگانه شدن با آن، باید که از تمام پیوندها گسست، حتی پیوند و وابستگی به خرد. در این هنگام است که کمال وصال تحقق می‌یابد. اما گذر از خرد و به‌کارگیری مفهوم «دیدار» هر چند به اندیشه فلسفی فلوپین، جهتی عرفانی می‌بخشد، با این همه به دلیل فقدان مفهوم «ارتباط» خدای او به خدایی خاموش بدل می‌شود.

در اندیشه عرفان شرقی و در اعتقاد به خدایی قدسی، ارتباط میان خداوند و انسان بی‌میانی و به گونه ای مستقیم صورت می‌گیرد. حضور و رابطه ای که به طور مطلق در اندیشه فیلسوفان، از جمله فلوپین نمی‌توان یافت. زیرا فلوپین نیز همانند افلاطون و ارسطو از علت نخستین عالم سخن می‌گوید نه از خدای قدسی. در فلسفه عرفانی فلوپین اثری از «ایمان» به چشم نمی‌خورد و در واقع این هستی‌شناسی مبتنی بر خرد اوست که می‌خواهد خدا و انسان را به شیوه ای استدلالی تفسیر و تبیین کند. فلوپین تمام همت خود را به کار می‌بندد تا با وارد کردن مفهوم «برتر از هستی» جهت متعالی ساختن منشأ هستی او را از تمام جلوه‌های مادی و جسمانی و به طور کلی جان و قلمرو انسانی از جمله اندیشه و هستی بپیراید و او را هرچه بیشتر از دسترس آدمیان دور سازد، با این کار، او عرفان فلسفی یا به عبارتی فلسفه عرفانی غمگینی را بنا می‌نهد که فاقد هر گونه شور و شوق عارفانه و عاشقانه است. با این همه، او چه بسیار در عالم عرفان شرقی منشأ اثر گردید. در به‌کارگیری مفهوم «برتر از هستی» از سوی فلوپین جهت متعالی ساختن احد می‌توان به دو نتیجه کلی رسید: ۱- فقدان «ارتباط» دو سویه میان آدمیان با مبدأ و منشأ هستی و به تبع آن فقدان شور و شوق عاشقانه و برقراری یک نظام هستی مبتنی بر عقلانیت. ۲- طرد و نفی زمین و جهان جسمانی، و به تبع آن بی‌اعتباری و بی‌ارزشی انسان و تمام دغدغه‌ها و تعلقات این جهانی.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- استیس، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- آشوری، داریوش، عرفان و زندگی در شعر حافظ، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- پورجوادی، نصرالله، درآمدی به فلسفه افلوپتین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- خراسانی، شرف الدین، «افلوپتین»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰.
- راستگو، سید محمد، عرفان در غزل فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، انتشارات پرواز، ۱۳۷۳.
- سهروردی، حکمت اشراق، ترجمه دکتر جعفر سجادی، تهران، ۱۳۶۱.
- فلوپتین، دوره آثار فلوپتین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
- فلوپتین، اتولوجیا، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۸.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- مجتبیایی، فتح الله، «آدم»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰.
- موحد، صمد، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق، تهران، طهوری، ۱۳۸۴.
- نقیب زاده، عبدالحسین، درآمدی به فلسفه، تهران، طهوری، ۱۳۷۵.
- هومر، ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- یاسپرس، کارل، فلوپتین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳.
- Armstrong. A. H, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967.
- Bussanich, John, *Plotinus Metaphysics of The One*, Cambridge, 2006.
- Harris, R. Baine, "Neoplatonism", *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University press, Ted Hoderich (ed.), 2005.
- Merlan, Philip, "plotinus", *Encyclopedia of Philosophy*, D. M. Borchert (ed.), 2006.

مفهوم «برتر از هستی» و فقدان «ارتباط» در اندیشه فلوپین / پژوهشنامه ادیان، سال ۳، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۸۸

- Plotinus, *The Six Enneads*, translated by Stephen Mackenna and B.S. Page, 2004.
- Windelband, Wilhelm, "God and The World", *A History of Philosophy*, New York, Macmillan, 1901.
- Gonin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University press, 1994.