

مفهوم «برتر از هستی» و فقدان «ارتباط» در اندیشه‌ی فلسطین

¹ طاهره مسگر هروی، عضو هیأت علمی و استادیار دانشگاه آزاد واحد کرج

چکیده

مفهوم "برتر از هستی" عنوانی است که فلسفه‌پرایان برای "احد" در نظر می‌گیرند، تا آن را از هر گونه تعیین، انقیاد و کثرت متعالی سازد و این تعالی چنان فاصله‌ای 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 عارفانه‌ی فلوطین از بنیاد، فلسفی است و در رویکرد عارفانه‌ی او به فلسفه شور، شوق و ذوق عارفانه که از ویژگی‌های عرفان شاعرانه‌ی شرقی است، اثری به چشم نمی‌خورد. هر چند اندیشه‌ی فلوطین در این باره زمینه ساز عرفان نظری و مؤثر در آراء فیلیسوفان و عارفان مشرق زمین بوده است، اما عرفان او اساساً بر بنیاد اندیشه‌ی فلسفی یونان استوار است. مفهوم "برتر از هستی" برداشتی است از ایده‌ی نیک در اندیشه‌ی افلاطون و فلوطین این مفهوم را وامدار اوست، به کارگیری این مفهوم و نیز پیراستن "احد" از هر گونه ویژگی آشنای انسانی همانند، اندیشه، عشق، آگاهی، اراده، عنایت و بخشش، او را به مفهومی ناشناس، بیگانه و بی نهایت دور و نیز خدابی خاموش و سرد بدل می‌سازد.

این مقاله به بررسی مفهوم "برتر از هستی" جهت تبیین منشأ و مبدأ عالم از دیدگاه فلسفه‌دانان

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

کلید واژه‌ها

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

مقدمه

الف: طرح مسئله‌ی تحقیق

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

ب: پرسش‌ها:

مفهوم "برتر از هستی" در نظام انديشه‌ی فلوطين در بردارنده‌ی چه معانی است و دليل رویکرد او به اين مفهوم جهت ناميدين "احد" به عنوان منشأ و مبدأ هستی چيست؟ از چه پيشنيه

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

ج: ضرورت تحقیق:

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

د: هدف پژوهش

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

زمینه‌های اندیشه‌ی فلوطین

فلوطین آخرین فیلسوف بزرگ دوره‌ی قدیم باختر زمین است و درست زمانی که اندیشه و فرهنگ یونانی- رومی در حال تسلیم در برابر اندیشه‌ی مسیحی بود و از این جهت رو به انحطاط گذارد بود و دوران تاریک قرون وسطایی بر تمام باختر زمین سیطره‌ی می‌یافت، او بار دیگر جهان روشن و آزاد اندیشه‌ی مبتنی بر خرد یونانی را به یادها آورد و با درآمیختن فلسفه‌ی افلاطون با فلسفه‌ی ارسسطو و نیز رواقی و اندیشه‌های عرفانی، فلسفه‌ی جدیدی را بنیان گذارد که می‌توان آن را از مهم‌ترین فلسفه‌های تاریخ فلسفه دانست.^۱

فلوطین میان دو دوره‌ی تاریخی قرار دارد و او به عنوان یکی از عوامل مؤثر در تشکیل مسیحیت قرون وسطی و الهیات کاتولیکی دارای اهمیت تاریخی است.^۲ به همین دلیل برتراندراسل درباره‌ی او می‌گوید: «فلوطین هم آغاز است و هم انجام.»^۳ ظاهراً شباht میان فلسفه‌ی فلوطین و اندیشه‌های نو افلاطونی با فلسفه‌ی افلاطون، باعث گردیده است از سویی افلاطون در نزد ایرانیان فیلسفه اشرافی بشمار آید و از سویی دیگر از خود فلوطین که نقش بهسزایی در اندیشه‌ی فیلسفه‌دان اسلامی ایفا کرده است نامی به میان نیاید و فلسفه‌ای به نام فلسفه‌ی فلوطین مطرح نشود، در حالی که نام افلاطون در نوشته‌ها و اشعار عارفان و صوفیان و شاعران و نیز در آثار فیلسفه‌دان بسیار به کار برده شده است. برای مسلمانان و به ویژه ایرانیان، فلسفه‌ی فلوطین از جنبه‌ی عرفانی آن بسیار در خور توجه بوده است. فلوطین با این که تحت تربیت فرهنگ یونانی- رواقی قرار داشت و اساساً فیلسوف هلنی شمرده می‌شود ولی از آن جایی که فلسفه‌ی یونانی را برای نخستین بار با اندیشه‌های عرفانی آمیخته است تأثیر زیادی در اندیشه‌ی عارفان و فیلسفه‌دان اسلامی و ایرانی بر جای گذارد است.

درباره‌ی منشأ اندیشه‌های عرفانی فلوطین، و این که آیا او با عرفان ایرانی (پیش از اسلام) و

۱ - پاسپرس، کارل، فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۳، ص ۷

۲ - راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه مجتبی دریابنده، انتشارات پرواز، ص ۴۰۹

۳ - همان، ص 426

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

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

1 - The Oxford Companion to Philosophy, 1995, Ted Hoderich ed, Oxford university press, p689

2 - Ibid

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

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

منشأ هستی

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

1 - The Oxford..., P 613

2 - Justinus

3 - Albinus

4 - Iraeneus

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

6 - کاپلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی، ص 535

7 - The One را برخی احد و برخی دیگر واحد ترجمه کرده اندو زیت پس برای آن واژه‌ی احد به کار برده می‌شود.

است. او همه چیز است و هیچ چیز نیست، همه جا هست و هیچ جانیست. منشأ^۱ تمام باشندگان است و به عنوان "نیک"، غایت تمام موجودات دارای نفس، اعم از انسان و غیر انسان است. احده، به عنوان اصل نخستین غیر قابل شرح و اثبات است. و به عنوان وجود بی کران متعالی و نیز موضوع برتر عشق محور و مرکز مفهوم لغزنده‌ای از واقعیتی است که در مقابل تحلیل‌های فلسفی مقاومت می‌کند. به اعتقاد فلوطین تلاش جهت فهم یا تعریف ماهیت احده، محکوم به شکست است. ما درباره‌ی او سخن می‌گوییم، اما در حقیقت این تلاش‌ها، تنها نشانه‌سازی برای درک ما از او است. با وجود تأکید و اصرار فلوطین بر توصیف‌ناپذیری اصل نخستین، او همواره درباره‌ی آن سخن می‌گوید و ادعاهای جدی و یقینی درباره‌ی نقش فراگیر او، در ساختار واقعیت ارائه می‌دهد.»²

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

1 - archē

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

3 - Ibid, p 39

4 - Ibid

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

"احد" علت وجودی عالم و علت بقای آن

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

1 - Ibid, p 46

2 - Ibid, p 47

3 - Ibid

"مفهوم" برتر از هستی"

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

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

1 - Ibid

2 - افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ص 1615

3 - همان، ص 1614

4 - همان، ص 1569

هستی و علت قابل فهم گرداندن هستی می‌داند، افلاطون "نیک" و "واحد" را یگانه می‌داند. او در رساله‌ی پارمنیدس ظاهراً بدون هیچ نتیجه‌ای، درباره‌ی مفهوم احد سخن می‌گوید، و به طریق قطعی اظهار می‌دارد، که اگر واحد وجود دارد، باید توصیف ناپذیر و ناشناخته باشد. سخنان افلاطون درباره‌ی واحد، جدلی و خود- متناقض است، زیرا او به گونه‌ای قطعی جهت آشکارسازی ماهیت آن سخن می‌گوید، خواه به گونه‌ای قطعی به نفی شخصیت واحد بپردازد و خواه، جنبه‌ی مثبت و ايجابي را جهت تشخض واحد در نظر بگيرد.^۱

در ايدآلism یوناني و نيز انديشه‌ی عرفاني، "يگانگي" "كليت" مقامي برتر از "كثرت" / بسياري و "جزئيت" دارا است. و خرد نيز از آن جهت که وحدت بخش بسياري مفاهيم فهم، تحت اينده‌های واحد و نيز مدرک کلييات است، نسبت به فهم و حس برتری دارد. در اين معنا ثبات مهم‌ترین ويزگي "احد" و "كلي" است، در حاليكه "دگرگوني" و "شدن" در برگيرنده‌ی "بسيار" و "جزئي" است و اين چگونگي متناقض را می‌توان در انديشه‌ی پارمنيدس و هراکليتوس مشاهده کرد. انديشه‌ی اين دو فيلسوف، همواره در روند تاريخ فلسفه و متافизيک منشا اثر بوده است. به ويزه کاربرد تناقض گونه‌ی "ثبات" و "شدن" در دو قلمرو "حس" و "خرد" از سوي افلاطون برگرفته از فلسفه‌ی اين دو فيلسوف است. « هراکليتوس بر آن بود که همه چيز در شدن مدام است و جهان به سان رودخانه‌ای است که آب آن همواره درگذر است... ولی نگاه پارمنيدس به آن سوي "شدن" و چيزهای گذرنده، و در جستجوی "بودن" بود. او بر آن بود تا به نيري انديشه از قلمرو چيزهای دیده شدنی که بسيارند فراتر رفته به "بودن هميشه همان و يگانه" که تنها آن را واقعيت حقيقي می‌دانست، راه يابد.»² افلاطون بخشی از نظريه‌ی هر يك از دو فيلسوف را پذيرفت. به اعتقاد او جهان دیده شدنی و محسوس دستخوش دگرگونی مدام است و درباره‌ی آن می‌توان گفت که هرگز همان نیست که بود، نظریه‌ای که بازتاب انديشه‌ی

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

2 - تقيب زاده، عبدالحسين، درآمدی به فلسفه، انتشارات طهوري، ص 153

هر اکلیتوس 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 دکترین پارمنیدس در این خصوص که اندیشیدن درباره‌ی چیزی است که هست آشکار می‌شود. افلاطون این امر ثابت و موضوع شناسایی را "ایده" می‌نامد.^۱ بدین سان افلاطون، حقیقت و هستی را تنها از آن عالم معقول یا جهان ایده‌ها می‌داند. جهانی ثابت و همیشه همان. عالم محسوسات، عالم حقیقی و عالم هستی نیست بلکه عالم شدن / صیرورت است. اما از سویی دیگر او معتقد است فراسوی عالم ایده‌ها ایده‌ی نیک قرار دارد که فوق وجود است. باشندگان حقیقی همانا ایده‌ها هستند که دارای حد و نهایت و تعیین‌اند. اما حقیقت مطلق و مبدأ نخستین یعنی ایده‌ی نیک هستی ندارد زیرا خود او هستی بخش باشندگان است. به عبارتی «مرتبه‌ی هستی مرتبه‌ای است دون مرتبه‌ی احادیث.»^۲ فلوطین نیز همانند افلاطون از احد به عنوان "برتر از هستی" سخن می‌گوید. احد فراتر از هستی و نیز ناگفتنی، نشناختنی و نیندیشیدنی است، یعنی درباره‌ی آن نمی‌توان هیچ سخنی گفت و هیچ گزارشی داد و حتی نمی‌توان به آن اندیشید زیرا در این صورت او از تعالی و یک بودن خارج می‌گردد.

«احد، همان آفریدگار و پدید آورنده‌ی همه‌ی چیزهای هستی و هستی او همانند هستی هیچ یک از پدید آمده‌های او نیست، بلکه هستی پدید آورنده‌ی نخست، آغاز هستی است، و همانا هستی او، همان هستی چیزها نخواهد بود، بلکه هستی همه‌ی چیزها در هستی اوست، و هستی آفریدگار نخست در هستی هیچ یک از همان هستی‌ها جای نخواهد داشت، و نبودن هستی پدید آورنده‌ی نخست در هستی پدید آمده‌های خود، بدان سبب است که هستی همه‌ی پدید آمده‌ها از هستی او پدیدار گشته است، و پیداری و پا بر جایی و استواری همه‌ی حقیقت‌ها و نمودها به هستی او واپسی است، و بازگشت همه‌ی هستی‌ها به هستی، او خواهد بود.»³

135 - همان، ص

² پور جوادی، نصرالله، درآمدی به فلسفه افلاطون، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم 1378، ص 20

³ - فلوطین، اثول وجیا، ترجمه حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، 1378، ص 299

به اعتقاد فلوطین، خدا کاملاً متعالی و اصل نخستین است، متعالی است چون یگانگی کامل و فراتر از اندیشه است و اصل نخستین است چون در یگانگی خود در برگیرنده‌ی تمام کثرات است. احد بر اندیشه و هستی، تقدم دارد، او بیکران، بی صورت و مافق عقلانی و جهان محسوس است و بدین سان او فاقد هر گونه آگاهی و فعالیت است.^۱ احد همه چیز است و هیچ یک از چیزها نیست زیرا لو متعالی و منزه از تمام ویژگی‌هایی است که تنها به باشندگان تعلق دارد. «او» چیزی نیست بلکه پیشتر از هرچیز است، هستی هم نیست زیرا هستی دارای صورت هستی است در حالی که "او" عاری از صورت است. ذات احد چون مبدأ همه‌ی 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.^۲ فلوطین می‌گوید واحد متحرک نیست ولی لفظ سکون را نیز نمی‌توانیم برای او به کار ببریم زیرا حرکت و سکون از ویژگی‌های هستی است و تنها هستی مجبور است متحرک یا ساکن باشد.^۳

مفهوم "برتر از هستی" فراتر از دانش نظری

فلوطین معتقد است دشواری‌هایی که در راه نزدیکی به "او" وجود دارد باعث می‌گردد که از او دور شویم زیرا ما می‌خواهیم به واسطه‌ی دانش و نیز اندیشیدن آن گونه که به موضوعات دیگر می‌اندیشیم، به شناخت "او" نائل گردیم، و بدین سان ما از او دور می‌شویم در حالیکه درباره‌ی او نه می‌توانیم سخن بگوییم و نه می‌توانیم در باره‌اش چیزی بنویسیم.⁴ 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.⁵ افلاطون نیز میان شناسایی توسط عقل استدلالی و

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

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

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

4 - Ibid (6,9,4)

5 - Ibid

شناسایی حقیقی که نظاره‌ی ایده‌هاست تفاوت قائل بود. جهان معقول از دیدگاه او دارای دو مرتبه‌ی عقل استدلالی یا جهان ریاضی و جهان ایده‌ها است و مرتبه‌ی عقل استدلالی دون مرتبه‌ی ایده‌ها قرار دارد. بدین‌سان از دیدگاه او نیز، عقل استدلالی مرحله‌ای است که به واسطه‌ی آن تنها می‌توان به دانش تجربی که بر فرضیه استوار است دست یافت. « همه‌ی علم‌ها بر بنیاد فرضیه، نهاده شده‌اند، تنها دیالکتیک است که هر فرضیه‌ای را به کنار می‌نهاد 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.»¹

« آن چه برتر از عقل و بر فراز عقل است خود احد است: اعجوبه‌ای در نیافتنی که درباره‌اش حتی نمی‌توانیم گفت "هست"، و گرنه صفتی به او نسبت داده‌ایم و در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد. ولی اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد "احد" است.² و در جایی دیگر می‌گوید: «... پس یگانه سخنی که درباره‌اش می‌توان گفت "در فراسوی هستی" است.»³ فلوطین 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 اندیشند و موضوع اندیشه. از طرفی فلوطین به نکته‌ی بسیار جالبی از بعد روانشناختی اشاره می‌کند، او می‌گوید « "او" برای هیچ کس "در بیرون" نیست بلکه در همه است بی آن که بدانند. این آدمیان هستند که از او می‌گریزند و به عبارت درست‌تر، از خود می‌گریزند و بدیهی است که در این صورت نمی‌توانند او را دریابند و چون خود را گم کرده‌اند نمی‌توانند دیگری را بجوینند... آن که خود را می‌شناسد می‌داند مبدأ و منشأش کجاست.»⁴

1 - تقیب زاد، در آمدی به فلسفه، ص 142

2 - فلوطین، دوره آثار، (6.9.5)

3 - همان، (6.5.5)

4 - Plotinus, The six..., (6.9.6)

چرا "برتر از هستی"؟

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

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

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

که نحوه بیانشان با یکدیگر متفاوت است. لازم به ذکر 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 فلوطین با نظر به تعالی، تلاش می‌کرد بی‌یاری مقولات هر چه بیشتر " او " را از ویژگی‌هایی که به باشندگان تعلق دارد پیراید متعالی سازد. از طرفی فلوطین معتقد بود هیچ گونه شناخت، اندیشه و سخن ایجابی درباره‌ی فراتر از هستی ممکن نیست زیرا تعریف، به معنای انقیاد و محصور کردن است. این نظریه را بعدها به گونه‌ای در اندیشه‌ی اسپینوزا و هگل باز می‌یابیم. در اندیشه‌ی اسپینوزا هر تعیینی، نفی است یعنی هر چه عینیت یابد یا تعریف شود چیز یا چیزهایی از آن نفی می‌گردد. از طرفی هگل معتقد است هر نفی، اثبات و تعیین است. بدین معنا که هرچه نفی شود، چیزی عینیت می‌یابد. از دیدگاه اسپینوزا، برای نمونه، اگر بگوییم چیزی سبز رنگ است در واقع آن را محصور کرده‌ایم زیرا آن چیز دیگر زرد، آبی یا... نیست و بدین سان آن را از رنگ‌های دیگر جدا کرده‌ایم. اما در اندیشه‌ی هگل وقتی به گونه‌ای سلبی درباره‌ی چیزی سخن می‌گوییم و بستگی آن را به مقوله‌ای دیگر استنتاج می‌نماییم. بدین معنا که نفی وابستگی چیزی به یک مقوله، تصدیق وابستگی آن به مقوله‌ی دیگر است، هر چند ندانیم آن مقوله چیست. « اثبات در حکم نفی است: این اصل اسپینوزا است. نفی در حکم اثبات است: این اصل هگل است. »¹ 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 یاسلب، در حکم تعیین بخشی است و بدین ترتیب تعاریف سلبی، خمامتی جهت عدم تعیین و در نتیجه عدم انقیاد و محدودیت نمی‌تواند بشمار آید. در حالی که فلوطین تنها طریق سخن گفتن از احد را تعریف سلبی می‌داند. سخنی که در خود متناقض است زیرا می‌توان پرسید چگونه چیزی را نمی‌توان

1 - استیس، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم 1370، ص 43

شناخت و با این همه درباره‌ی آن می‌توان گفت چه چیزهایی نیست؟ از طرفی، همگام با نظریه‌ی هگل می‌توان گفت، هر چیزی که از آن وابستگی به مقوله‌ای نفی شود، یقیناً به مقوله‌ای دیگر وابسته می‌گردد. فلوطین گاه به گونه‌ای سلبی از احد سخن می‌گوید و گاه ايجابی، و پیش از اين گفته شد که او معتقد است ما را از اين کار اجتنابي نیست، اما چگونه چيزی را که نه درباره‌ی آن می‌توان اندیشيшиد، نه سخن گفت و نه آن را شناخت، می‌توان مبدأ آفرینش قرارداد؟ اين جاست که فلوطين می‌گويد: او را در خود درمی‌يابيم و فرفوريوس شاگرد او در اين باره می‌گويد، فلوطين تجربيات شهودی بسياري داشته و گزارش‌های او از حقiqت مطلق احد تجربيات درون يافتي اوست. «بارها هنگامی که از خواب تن بيدار می‌شوم و به خود می‌آيم و جهان بيرون را پشت سر می‌نهэм و از خود در می‌آيم، زيبايی حيرت‌انگيزی می‌بینم: در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می‌يابيم و والاترين زندگی را می‌گذرانم و از جهان عقل می‌گزرم و از همه‌ی معقولات برتر می‌پرم و با خدا يکی می‌گردم.»¹ فلوطين در اين باره از "برخورد" و "دیدن" سخن می‌گويد.² «اگر اصلاً برخوردي با او امكان پذير باشد از طريق دیدن است...»³ «علت اين که او را می‌توانيم دريافت اين است که او با آن چه در ماست شباهت دارد زيرا در ما هم چيزی از او هست.»⁴ و «در لحظه‌ی برخورد نه توانيي سخن گفتن هست و نه فرصت سخن گفتن... توجه و اندیشيدين پس از آن برخورد صورت می‌گيرد.»⁵

مفهوم "برتر از هستي" را در اندیشه‌ی فلوطين و افلاطون می‌توان در اندیشه‌ی لائوتسه و مكتب تائوئيسیم در حدود 600 سال پيش از ميلاد نيز مشاهده کرد. لائوتسه مبدأ آفرینش را "تاءو" می‌نامد. مكتب تائوئيسیم، مكتبي فلسفی - عرفاني است که با نظریه‌ی شهود، حقiqت يگانه و وحدت وجود و نيز اصل و منشأ عالم به عنوان عنصری معنوی و دست نيافتنی، فلسفه و

1 - فلوطين، دوره آثار..., ص 639

2 - همان، ص 831

3 - همان، ص 728

4 - همان، (98.6)

5 - همان، (17.3.5)

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

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

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

۲- همان، ص ۳۲

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

تبعات تعالی

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

۱ - آشوری، طاروش، عرفان و رندی در شعر حافظ، نشرمرکز، چاپ هفتم ۱۳۸۶، ص ۱۴۴

۲ - یاسپرس، فلوطین، ص ۴۰

۳ - همان، ص ۴۷

۴ - همان

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

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

1 - پورچوادی، فلسفه افلاطونی، ص 14

2 - همان، ص 15

3 - فلوطین، دوره آثار، ص 768

4 - Zeus (از پیتر رومیان) توانترین خدای یونانی بود و اوی 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 بدیختی را از او می‌دانستند چنان که هومر نیز بدین نکته اشاره کرده است. نک: به هومر، ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی

5 - فلوطین، ص 769

6 - همان، 773

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

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

1 - یاسپرس، فلوطین، ص 134

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

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

«هرچه پیشتر مایه‌ی شادمانیش بود، اعم از فرمانروایی و قدرت و ثروت و زیبایی و علم، از چشمش افتاده است... و اگر هرچه در پیرامونش است نابود شود شادمان‌تر می‌گردد، زیرا نابودی همه چیز سبب می‌شود که او بتواند کاملاً تنها در نزد "او" بماند...»¹ فلوطین در بازگویی تجربه‌های عرفانی خویش و بازگشت از عالم معنا می‌گوید، هنگامی که دوباره به عالم جسمانی باز می‌گردم دچار بعد و فاصله و دوری می‌شوم. او معتقد است پس از بازگشت از تعالی، دوباره به فراموشی و درگیری این جهانی گرفتار می‌شویم.² بدین سان، اوج و عروج، روح انسان را دگرگون نمی‌کند، به همین دلیل باید در تعالی باقی ماند و دیگر به زمین و زندگی این جهانی توجهی نداشت. «بنابر این تعجب ندارد که در حالی که مقصد افلاطون از فلسفه آبادی دنیا و آزادی آدمی و سعادت جامعه است، حکیم نو افلاطونی نه تنها کوچک‌ترین اعتنایی به نیک بختی جامعه و آبادی دنیا نداشته باشد بلکه ویرانی و نابودی این دنیا را مایه‌ی سعادت خود بداند.»³

نفی فردیت

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

1 - فلوطین، دوره آثار، ص 1031

2 - همان (9.9.6)

3 - همان، ص 28

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

۱ - یاسپرس، فلوطین، ص 131

۲ - همان

۳ - نک به: تقیب زاده، درآمدی به فلسفه، ص 263

۴ - یاسپرس، ص 133

۵ - همان، ص 134

از زناشویی و عشق ورزی اجتناب می‌ورزد، زیرا در آسمان زناشویی نیست. او به نقش و هستی خود در جامعه و دولت اعتمایی ندارد و به زندگی اجتماعی و سیاسی بهایی نمی‌دهد.¹

برتر از هستی چگونه آفریننده است؟

فلوطین در نظام آفرینش از مفهوم "فیض"² 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 احده که کمالی است در خود بسته و تغییر ناپذیر، سخن می‌گوید و برای بیان پیدایش هستی تنها به تمثیل متول می‌شود. احده که در نزد فلوطین خدا و خاستگاه و مبدأ همه چیزها یا به تعبیر فلوطین، نیروی پدید آورنده‌ی همه چیزهاست،³ 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 معلوم متجلی نمی‌شود او تنها لبریز می‌شود و فیضان می‌یابد بی‌آن که ذره‌ای از سرشاری او کاسته شود.

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

1 - همان، ص 135

2 - Emanation

3 - دانه المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۹، ص 595

4 - یاسپرس، فلوطین، ص 39

صادر، نفس / روح است. خرد را باید تصویر" او" بنامیم. احد تنها، روی در خود دارد و خود را می‌نگرد و خرد همانا این "نگریستان" احد به خویشتن است.^۱ خرد نخستین پدیده است، ولی این پدید آمدن نه به جهت خواست احد، بلکه به گونه‌ای ضروری رخ می‌نماید و اگر از "پدید آمدن" سخن گفته می‌شود جهت روشن شدن رابطه‌ی علت و معلولی است. بدین معنا که یکی نخستین است و دیگری دوم، و این تقدم و تأخر نه به لحاظ زمانی بلکه به لحاظ رتبه و مقام یا به عبارتی ترتیب منطقی است.^۲ «آن چه پس از واحد می‌آید، نتیجه‌ای است ناخواسته. آنان که می‌گویند زمانی آفریننده اش تصمیم گرفت که آن را پدید آورد در اشتباہند. تصویر تا زمانی هست که صورت اصلی هست.»^۳ بدین سان نظریه‌ی آفرینش که با ابتناء بر اراده و تصمیم صورت می‌پذیرد در اندیشه‌ی فلوطین راه ندارد. آفرینش حقیقی توسط خرد رخ می‌دهد، که علت و آفریننده‌ی جهان و کثرت است.^۴ «در سخنان فلوطین 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 ارسسطو معتقد است.»^۵

ولی خرد چگونه از احد پدید می‌آید، و چگونه باید تصورش کرد؟ «فلوطین 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 ضعیفتر می‌گردد و سرانجام در تاریکی محض گم می‌شود. هم چنین 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 فلوطین می‌آموزد که احد در ایجاد خرد، هیچ‌گونه در گیر نیست، اما گاه به گونه‌ای سخن می‌گوید که به نظر می‌رسد از دیدگاه او

۱ - فلوطین، دوره آثار، ص 670

۲ - همان، ص 668

۳ - همان، ص 21

۴ - همان، ص 671

۵ - یاسپرس، ص 21

خرد نتیجه‌ی نوعی خود- انعکاسی احد است.¹ با خرد، هستی شکل می‌پذیرد، به همین دلیل احد فراتر از هستی و پدر "علت" است. خرد هستی است که همه‌ی هستی‌ها را در خود دارد ولی نه چنان که او مکانی برای آن‌ها باشد بلکه بدین سان او خود خویش را دارد و با هستی یکی است.² خرد، نگرش احد به خویشن است، تصویر یا آینه‌ی خویش است، خرد در نتیجه‌ی تحول احد پدید نمی‌آید بلکه از خود خرد پدید می‌آید. «خرد در حال اندیشیدن در آغاز یکی است ولی هم چنان نمی‌ماند بلکه بی آن که خود دریابد خواب آلود می‌گردد و کثرت می‌یابد. خرد گسترش می‌یابد چون می‌خواهد به همه چیز دست بیابد».³

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

1 - Encyclopedia of Philosophy..., p 635

2 - دائرة المعارف، ج ۹، ص 596

3 - ياسپرس، فلوطین، ص 24

4 - فلوطین، دوره آثار، (6.2.5)

5 - همان (3.1.5)

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

مفهوم "ارتباط" در نگرش دینی - عرفانی

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

1 - همان (3.8.1)

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

3 - فلوطین، دوره اثمار، (15.8.1)

«آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهائیم و بر تمامی زمین و همه‌ی حشراتی که بر زمین می‌خزند، حکومت نماید. پس خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید و ایشان رانر و ماده آفرید. و خدا ایشان را برکت داد، و خدا بدیشان گفت بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط نمایید.»¹ در باب‌های دوم تا پنجم داستان آفرینش آدم، به طور تفصیل و با جزئیات بیان می‌شود و این جزئیات را می‌توان در روایات مسیحی و اسلامی نیز مشاهده نمود و در این بخش، درباره‌ی آدم و حوا، باغ عدن، درخت ممنوع، اغواهی حوا و خوردن از میوه‌ی آن درخت (گناه نخستین)، رانده شدن از باغ بهشت، زندگی بر روی زمین، زناشویی و آوردن فرزندان و جز آن، سخن گفته شده است.² «پس از پیدایش آسمان‌ها و زمین، خداوند آدم را خلق کرد تا بر روی زمین کار کند. آفرینش آدم از خاک زمین بود، و خداوند در بینی او روح حیات دمید، و از نفخه‌ی الهی آدم نفس زنده شد.»³ در روایت یهودی از مقوله‌ی آفرینش، خداوند مستقیماً با آدم در تماس و گفتگو است، او به آدم فرمان می‌دهد که از درخت معرفت نیک و بد نخورد و برای بیرون آمدن او از تنها‌ی حوا را از دندھی چپ او می‌آفریند. و در نهایت حوا با وسوسه‌ی مار از میوه‌ی درخت ممنوعه می‌خورد و به آدم نیز می‌خوراند.⁴ در روایت دین یهود انسان اشرف مخلوقات به شمار می‌آید آن چنان که فرشتگان درگاه ایزدی جملگی بر او نماز می‌گزارند و خداوند از روح خود در کالبد زمین و

1 - دائرة المعارف اسلامی، جلد ۱، ص 172

2 - همان

3 - همان

4 - همان

خاکی آدم می‌دمد، روایتی که در ادیان دیگر چون مسیحیت و اسلام نیز باز تافته می‌شود.^۱ روایت مسیحی از داستان آفرینش به طور کلی همان مطالبی است که در سفر پیدایش بیان شده است. هر چند با تکیه بر گناه ازلی آدم در مسیحیت، تجربه‌ی دینی شکل تازه‌ای می‌یابد. در مسیحیت نوع انسان به ذات گناهکار به شمار می‌آید و مسأله‌ی تقسیم عالم به روحانی و جسمانی و نیز داستان هبوط تکمیل می‌گردد.^۲ موضوع آفرینش و آدم در دین اسلام، از اهمیت ویژه‌ای 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، حجر، اسراء، طه، و ص آمده است.^۳ در قرآن کریم درباره‌ی رابطه‌ی انسان و خدا بسیار سخن آمده و نیز اشاره‌هایی به رحمت خداوند و نیز لطف و مهربانی خدا نسبت به انسان شده است که بدین سان هم جایگاه و منزلت برین انسان را می‌نماید و هم بر مفهوم ارتباط تکیه می‌کند. خدای دینی همان گونه که گفته شد خدای حی و حاضر است، خدایی که بر انسان و حی می‌کند با او سخن می‌گوید، بر او خشم می‌گیرد و او را می‌بخشاید. او ناظر اعمال انسان است و بر خواستها، امیال، گناه و بی‌گناهی او شاهد است و آگاه. این ارتباط میان خدا و اشرف مخلوقات او یعنی انسان به تأویل و تعبیر عارفانه و نیز عاشقانه میان خالق و مخلوق انجامیده است. تأویلی که سرچشمه‌ی تمام ادبیات عاشقانه‌ی عرفانی در زبان فارسی است. زمینه‌ی پیدایش مشرب عرفان ذوقی، در واقع چند قرن پیش از پیدایش عرفان نظری که مبتنی بر اندیشه‌ی فلسفی است، از قرن دوم هجری فراهم شده است یعنی دو قرن پیش از جا افتادن فلسفه‌ی یونانی در جهان اسلامی و سه-چهار قرن پیش از پیدایش عرفان نظری با قالب نو افلاطونی.^۴ اما خوانش حکیمانه در نیمه‌ی دوم سده‌ی ششم هجری به گونه‌ای حکمت ذوقی به سبک شیخ شهاب الدین سهروردی با قالب‌های فکر متافیزیک فلسفی را بنیان نهاد. هر چند سهروردی راه تأله و

۱ - آشوری، عرفان و رندی...، ص 60

۲ - همان، ص 61

۳ - همان، ص 63

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

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

1 - سهروردی، حکمت اشراق، ترجمه دکتر جعفر سجادی، تهران، 1361، ص 13

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

3 - آشوری، عرفان و ردی...، ص 146

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

«بین بزرخ نزولی و صعودی فرق است. وجود از عقل شروع می‌نماید و مراتب عقول را پیموده به وجود بزرخی می‌رسد، بعد از طی مراتب و مراحل بزرخی به عالم ماده می‌رسد. این سیر را قوس نزولی نامیده‌اند و چون منتهای حقایق حق است وجود به جذبه‌ی ربوی از هیولی شروع نموده بعد از طی مراتب نباتی و قطع منازل و مراحل حیوانی به مقام خیال و بزرخ می‌رسد و بزرخ راه و طریق سفر به عالم عقل و فناه فی الله است.»^۱ در طریق عرفانی ابن عربی که متأثر از اندیشه‌ی فلوطین و مبتنی بر نظریه‌ی فیض و تجلی است و در راستای فلسفه‌ی نو افلاطونی گام بر می‌دارد عنصر عرفانی و شاعرانه مشاهده نمی‌شود و آن چه در این نوع رویکرد آشکارا چهره می‌نماید، همانا تبیین فلسفی از منشأ هستی است. در رویکرد عرفانی شاعران و ادیبان به آیات قرآن به ویژه در مبحث آفرینش، گاه جنبه‌ی عرفان ذوقی و شاعرانه بدون توسل به جنبه‌های فلسفی و متافیزیکی به چشم می‌خورد و گاه جنبه‌ای استدلالی که مبتنی بر چشم انداز فلسفی اندیشه‌ی یونانی مآبی است. مولانا و حافظ به ویژه، به دسته‌ی نخست تعلق دارند. چگونگی رویکرد عرفان ذوقی به مقوله‌ی هستی و منشأ هستی به شیوه‌ای شاعرانه و فراغلی است و نه با تبیین مبتنی بر استدلال سرو کار دارد و نه در بند گریز از تنافق گویی است، و تنها عنصر ارتباط بی‌واسطه به سبک شاعرانه آن‌ها را در بیان احساس یاری می‌نماید.^۲

نتیجه

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

۱ - آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۸۰، ص ۵۱۳

۲ - ابراهیم دیانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، جلد اول، انتشارات طرح نو، ص ۳۹

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

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

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

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

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

کتابنامه

- ۱- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص الحكم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم 1380
- ۲- آشوری، داریوش، عرفان و رندی در شعر حافظ، نشر مرکز، چاپ هفتم 1386
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، جلد اول، انتشارات طرح نو 1370
- ۴- استیس، و. ت، فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنايت، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم 1370
- ۵- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی 1374
- ۶- افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم 1374
- ۷- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهري، انتشارات روزنه، چاپ دوم 1379
- ۸- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، انتشارات سمت
- ۹- پورجوادی، نصرالله، درآمدی به فلسفه افلاطین، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم

- ۱۰- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، انتشارات مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم ۱۳۶۹
- ۱۱- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۹، انتشارات مرگز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم ۱۳۶۹
- ۱۲- راستگو، سید محمد، عرفان در غزل فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳
- ۱۳- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، انتشارات پرواز
- ۱۴- سهروردی، حکمت اشراق، ترجمه دکتر جعفر سجادی، تهران، ۱۳۶۱
- ۱۵- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی
- ۱۶- فلوطین، اثولوجیا، ترجمه حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، ۱۳۷۸
- ۱۷- کاپلستون، فردیک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۱۸- موحد، صمد، نگاهی به سرچشم‌های حکمت اشراق، انتشارات طهوری، چاپ دوم ۱۳۸۴
- ۱۹- نقیب زاده، عبدالحسین، درآمدی به فلسفه، انتشارات طهوری
- ۲۰- یاسپرس، کارل، فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳

فهرست منابع انگلیسی

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

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