

عناصر افلوطینی در اندیشه ابن‌سینا در تبیین بعضی از

صفات علت اولی^۱

دکتر زهره توازینی

استادیار دانشگاه الزهراء(س)

چکیده

بحث انتساب صفات به خدا و چگونگی و چرایی آن از دغدغه‌های جدی دو حوزه کلام و فلسفه است. این مسأله در بخش الهیات به معنای اخص، شکل جدی‌تری به خود می‌گیرد؛ زیرا این بحث از یک سو به موضوع مدل‌های آفرینش ارتباط پیدا می‌کند و از سوی دیگر ایده خدا را در نزد معتقدان واضح می‌سازد. ابن‌سینا فیلسوف مسلمان با هر دو دغدغه به این بحث پرداخته و از این حیث شبیه افلوطین فیلسوف تأثیرگذار مغرب زمین عمل نموده است. تا آنجا که وقتی سخن از مدل‌های آفرینش نظریه صدور به میان می‌آید، افلوطین از غرب و ابن‌سینا از شرق در انهدان تداعی می‌شود. این مقاله در پی آن است تا نشان دهد که در تبیین نظریه صدور ابن‌سینا کدامیک از صفات خدا به کار می‌آیند و در نمونه افلوطینی آن از چه صفاتی تحذیر می‌شود و ابن‌سینا در این مسأله و انتساب بعضی از صفات به خدا تا چه اندازه متأثر از مدل افلوطینی است. با بررسی پاره‌ای از باورها و اعتقادات فارابی به عنوان واسطه انتقال برخی از مفاهیم افلوطینی به ابن‌سینا معلوم می‌شود که با وجود شباهت‌های کلی میان افلوطین و ابن‌سینا در مورد بعضی صفات علت اولی و مدل صدور موجودات از او، تفاوت‌های اساسی میان این دو فیلسوف وجود دارد که نمونه آن توجیه ابن‌سینا از صدور بر اساس انتساب صفات عقل، وجود و حیات به خدا است که افلوطین در نظریه خود از آنها تحذیر می‌کرده است.

واژگان کلیدی

صفات خدا، عقل، وجود، حیات، افلوطین، فارابی، ابن‌سینا

با اینکه ابن سینا فیلسوفی است که بیشتر به مشرب ارسطویی شناخته می‌شود و آموزه‌های ارسطویی در اندیشه او وجه غالبی دارد، اما کاوش‌های فلسفی نشان می‌دهد که این فیلسوف بی‌تأثیر از اندیشه افلوپین هم نبوده است. این تأثیر می‌توانسته از طریق فارابی به تفکر ابن سینا راه یافته باشد، به ویژه از طریق کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» که فارابی در آن تلاش می‌کند به تلفیق نظرات ارسطو و افلاطون نائل آید. بخشی از استنادات فارابی در آن کتاب به *ثولوجیا*^۱ است که به اشتباه گمان می‌کرده است آن کتاب از آن ارسطوست. برای مثال، فارابی در بیان یازدهمین مورد اختلافی ارسطو و افلاطون در کتاب *الجمع (فارابی، ۱۴۰۵هـ.الف، ص ۱۰۰-۱۰۱)* ذیل عنوان حدوث و قدم عالم تصریح دارد که ارسطو در *ثولوجیا* بر اثبات صانع مبدع برای این عالم استدلال کرده است و مواردی را هم ذکر می‌کند که بعداً در آثار ابن سینا منعکس گردیده است. همچنین در مسأله دوازدهم از موارد اختلافی در همان کتاب (همو، ص ۱۰۶) خصوصیات را از قول افلوپین و به زعم او، ارسطو، نقل می‌کند که آنها نیز در تصویر صفاتی ابن سینا از خدا مشهودند، از جمله مباین بودن خدا با ماسوی و عدم مناسبت و مشاکلت و مشابهت حقیقی و حتی مجازی خدا با ماسوای خودش در صفات به طور کلی، و موجد بودن خدا برای این عالم و جمیع آنچه در آن است، همچنین عدم رهیابی تبدل و تغیر به ذات متفرد حق به دلیل باقی بودن او و عدم بقا موجودات دیگر. فارابی در همین کتاب (همو) علاوه بر بیان نظر افلوپین (و به زعم او ارسطو) در مورد بقا و دوام ذات حق، بر این مطلب هم تصریح می‌کند که افلوپین معتقد بود موجودات در ذات «موجد حی مرید» صورت دارند؛ زیرا که در غیر این صورت ایجاد آنها توجیهی ندارد (همو).

آنچه آمد شاهد مثالی بود بر اصل این ادعا که ابن سینا در توصیف صفاتی حق

۱- کتاب *ثولوجیا* در دانش الهیات، منسوب به ارسطو که بنابر کندوکاو والتین روزه در سال ۱۸۸۳م آشکارا نمایان گشت که این اثر از: افلوپین اندیشمند بزرگ و فیلسوف نامدار و بنیانگذار فلسفه نوافلاطونی اسکندرانی و بخشی از تاسوعات او بوده است (افلوپین، ۱۳۷۸، مقدمه مترجم).

فقط از ارسطو متأثر نبوده است، گرچه قطعاً این تأثیر به افلوطین و ارسطو هم منحصر نمی‌شود، بلکه جای پای محکم‌تری از تأثیر خود فارابی را می‌توان در افکار و اندیشه ابن‌سینا به وضوح مشاهده نمود و شاید تأثیر بیشتر فارابی را بتوان بر آموزه‌های کلامی ابن‌سینا نشان داد، اما آنچه رسالت این نوشته آن را تعقیب می‌کند، بازیابی عناصر افلوطینی در اندیشه ابن‌سینا درباره بعضی صفات علت اولی است که برای این منظور مراجعه مستقیم به آثار شیخ‌الرئیس و افلوطین مطلوب‌تر می‌نماید.

دیدگاه کلی افلوطین درباره صفات علت اولی

آنچه به‌طور مشخص در آثار ابن‌سینا از خدا توصیف می‌شود، علیت حق تعالی برای همه موجودات است که افلاطون به این امر به صراحت در کتاب *ثولوجیا* در میمر دهم آن اشاره کرده است.

با اینکه بسیاری از نگاه‌های فلسفی به ویژه در الهیات سلبی متوجه شخص افلوطین بوده و ایده تنزیهی شاید نخستین بار در اندیشه او شکل گرفته است، اما با وجود این، او در میمر دهم از کتاب *ثولوجیا* به گونه‌ای ایجابی از خدا به عنوان علت اولی سخن می‌گوید.

او در این بخش از کتاب خود وقتی درباره علت اولی و اشیایی که از او به وجود می‌آیند سخن می‌گوید، به صراحت به علیت او برای کل اشیاء اعتراف می‌کند و می‌گوید: واحد محض، علت کل اشیا است.^۱

اما کمی جلوتر به شیوه سلبی بازگشت نموده و به عدم مماثلت واحد محض با اشیا تأکید می‌نماید و او را به عنوان اصل نهایی و مبدأ پیدایش موجودات دیگر معرفی کرده، می‌گوید علت اولی با وجود «کل الاشیاء» بودنش مانند هیچ یک از

۱- الواحد المحض هو علة الاشياء و کلها (افلوطین، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹).

اشیا نیست، بلکه او مبدأ اشیا است و بلکه همه اشیا در او بوده و حال آنکه او در هیچ یک از اشیا نیست^۱ (افلوپین، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹).

این نوع از نگاه دیری نمی‌پاید؛ زیرا او خود نخستین کسی است که متوجه اشکالی در نظریه خود شده است؛ زیرا علت اولایی که او تصور می‌کند، هیچکدام از اشیا نیست، اما چنان است که اشیا همگی در او هستند و حال آنکه او در هیچکدام از آنها نیست. و این قول با این محذور روبروست که چگونه ممکن است اشیا در واحد بسیطی باشند که در او نه ثنویت است و نه کثرت جهات^۲؟ (همو).

کاپلستن می‌گوید، از نظر افلوپین واحد یا احد، اصل نهایی است که پیدایش موجودات با فرض وجود او توجیه می‌شوند. هر چند او می‌پذیرد که خدا محدود به اشیا نیست و اشیا نیز جزئی از او نیستند اما اشیا از اویند. اما با این حال آفرینش عالم بر اساس اراده آزاد مورد قبول او نیست. زیرا او آفرینش را نوعی فعالیت می‌داند که نسبت دادن آن به واحد با تغییرناپذیری او در تنافی است.

بنابراین افلوپین به استعاره صدور متوسل شده است (کاپلستن، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۴۷).
 اشاره خود افلوپین در کتاب *انثادها* (افلوپین، ۱۳۶۶، رساله ۸-۹) «اولین مبدأ» و «مبدأ نیک و راستین» است که این مطلب و مطلب مورد اشاره کاپلستن در کتاب *اثولوجیا* با واژه انبجاس^۳ در ترجمه عربی ابن ناعمه مشخص گردیده است، آنجا که می‌گوید: پس چون واحد محض است همه اشیا از او فیضان می‌یابند^۴ (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹). و مورخ تاریخ فلسفه معادل انبجاس را در پدیده خلقت «هرین» (جاری شدن، فیضان) و «اپورین» (صادر شدن) معرفی می‌نماید و معتقد است که این واژگان که مورد استفاده افلوپین در پدیده خلقت بوده‌اند، بیانگر نوعی از فرآیند خلقت‌اند که کاهش خدا از طریق جریان صدور را نفی می‌کنند. او کاهش‌ناپذیری و نامتحرک بودن واحد را ملائم با مسأله صدور تلقی می‌کند

۱- تعبیر او: و لیس کثی من الاشیاء بل هو بده الشی، و لیس هو الاشیاء بل الاشیاء کلها فیه و لیس هو فی شی من الاشیاء.

۲- لانه واحد محض مبسوط لیس فیه شی من الاشیاء.

۳- انبجس الماء: انفجر و تفجر (معلوف، ۱۳۷۴، ص ۲۶).

۴- تعبیر او: فلما كان واحد محضا انبجست منه الاشیاء کلها.

کاپلستون با این تلقی می‌گوید خلاقیت آزاد، مورد پذیرش افلوطین نبوده است زیرا که در آن لازم می‌آید خدا از حالت مطمئن و آرام در خود بودن و بی‌نیازی از برون خارج شود (کاپلستن، ۱۳۶۲، ص ۶۴۷).

در بیان افلوطین انبجاس یا صدور موجودات از واحد، به ماهیت (حد) یا هویت نداشتن واحد معلل شده است (افلوطین، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹). به این معنا که چون آفریدگار نخست، ماهیت و حددار نبود ماهیت و نمود از او آفریده گشت و حقیقت واحد از او پدید آمد^۱ (همو، ص ۲۹۹).

در رساله نهم از انثاد ششم «واحد بودن» واحد در تعلیل موجودیت اشیا به کار رفته است: «اشیا مرکب اگر واحد در آنها نباشد نمی‌توانند وجود داشته باشند و می‌دانیم که اگر تقسیم شوند چون واحد را از دست می‌دهند هستی‌شان دگرگون می‌شود» به طوری که می‌توان گفت هر موجودی به علت «واحد» موجود است (همو، ۱۳۶۶، ص ۱۰۷۷). از این بیان افلوطین می‌توان این نتیجه را نیز گرفت که «واحد بودن» واحد نه تنها علت برای ایجاد است بلکه علت برای ابقا نیز است^۲ و این اصل در همه اشیا عمومیت دارد.

نحوه صدور موجودات از واحد

افلوطین معتقد بود که «عالم بالضروره از خدا صادر یا ناشی می‌شود» (همو، ۱۳۷۸، ص ۳۰۸) و بنابراین صدور آن از خدا به اقتضای ضرورت ذات اوست و آفرینش آزاد از عدم و هیچ، موضوعیتی ندارد با وجود این اصل اول یا واحد «در مقرر خویش بی‌کاهش و بی‌نقص و نقصان باقی می‌ماند» (کاپلستن، ۱۳۶۲، ص ۶۴۸). اما هویتی که در بیان افلوطین از خدا سلب می‌شود و سلب آن مایه صدور هویت

۱- تعبیر او: و ذلك انه لما لم تكن له هوية انبجست منه الهويه.

۲- افلوطین نیز به این مطلب توجه داشت ر.ک. به: (افلوطین، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸۷).

دانسته می‌شود معادل هویت عقل تلقی شده است که خود بی‌واسطه از واحد صدور می‌یابد و بعد همه اشیا از او صادر می‌گردند^۱ (افلوپتین، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹).

تعالی واحد و توصیف ناپذیری آن

مورخان تاریخ فلسفه از بیانات افلوپتین درباره صفات علت اولی نتیجه گرفته‌اند که تنزیه و تعالی خدا در اندیشه افلوپتین شکل اعلائی خود را پیدا کرده است. در گزارش کاپلستون خدای افلوپتین با این ویژگی‌ها معرفی می‌گردد: «خدا مطلقاً متعالی است، او واحد (احد) و ورای هر فکر و هر وجودی است (کاپلستون، ۱۳۶۲، ص ۶۴۵) که نه تنها ماهیت و وجود بلکه حیات را هم نمی‌توان بر او حمل کرد (همو).

افلوپتین در کتاب *انئاده* خدا را چنین تصویر می‌کند: اگر او به وجود نیامده و وجود نیافته است و اگر نه عقل است و نه هستی (همو، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸۰)، به این دلیل است که برتر از عقل است (همو، ص ۱۰۸۲) هستی هم نیست؛ زیرا هستی دارای صورت هستی است، در حالی که او عاری از صورت است. ذات واحد چون مبدأ همه چیزهاست، خود او هیچ یک از چیزها نیست ... نه متحرک است و نه ساکن، نه در مکان و نه در زمان (همو) او در همه جا است و در هیچ جا نیست (همو، ص ۱۰۶۶) وقتی واحد را علت می‌نامیم، این سخن به معنی بیان صفت عرضی او نیست... اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم، حق نداریم او را «او» بنامیم. همه این نام‌ها که بدو می‌دهیم، تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما خود پیدا می‌کنیم (افلوپتین، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸۲). افلوپتین بر این باور است که مبدأ واحد اعجوبه‌ای است در نیافتنی که در باره‌اش حتی نمی‌توان گفت هست و گرنه صفتی به او نسبت داده‌ایم (همو، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸۵) و با این تحلیل است که می‌گوید: «واحد را نمی‌توان از طریق دانش شناخت» (همو، ص ۱۰۸۲). نمی‌توان آن را هم چون موضوعات دیگر اندیشه، متعلق

۱- تعبیر او: فان الهویه الاولى، اعنی به هویه العقل، هی التي انبجست منه اولاً بغير توسط، ثم انبجست منه جميع هویات الاشياء ... بتوسط هویه العقل و العالم العالی.

شناخت خویش قرار داد، اما راه شناخت هم چنان مسدود نیست، بلکه «تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است می‌توان به او رسید» (افلوپین، ۱۳۶۶، ص ۱۰۱۲) در سومین انشاد تصریح می‌کند که او را فقط می‌توان دید و بی‌گمان دیدن او نه از طریق تفکر و تعقل است، بلکه از طریق نظاره است و نظاره نوعی از دیدن است که به تعبیر افلوپین «از خود بدر رفتن و بسیط شدن و سکون و در خود فرو رفتن» است (همو، ص ۱۰۹۴).

ساختار فلسفی افلوپین در مقایسه با آرا فارابی

یاسپرس در بیان ساختار و دستگاه فلسفی افلوپین، طرح او را به سه عنصر «باشنده»، «برتر باشنده» و «نباشنده» ترسیم می‌کند که در آن «باشنده» یا همان جهان، حد وسط «برتر باشنده» و «نباشنده» است. در نظام افلوپینی جهان، باشنده‌ای است که متکی به خود نیست بلکه حد وسطی است که میان «برتر باشنده» و «نباشنده» قرار گرفته است (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۱۵) در این تصویر که از عدم اتکای جهان هستی به خود وجود واحد به عنوان علت یا برتر باشنده نتیجه می‌شود، میمر دهم از کتاب *اثولوجیا* شکل می‌گیرد. همان طور که در بیان یاسپرس نیز معلوم است افلوپین خدا را وری وجود و حتی بالاتر از آن، وری عقل دانسته است^۱ (افلوپین، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹). در نگاه افلوپین با اینکه تمامیت و کمال و وجود، همه هویت خود را از انتساب به واحد دریافت می‌کنند، اما او حاضر نیست این اوصاف را به خود واحد نسبت دهد. در گزارش یاسپرس نیز واحد یا احد آن چیزی توصیف می‌شود که در اندیشه نمی‌گنجد و وحدتی که به او نسبت داده می‌شود وحدت عددی نیست و نه واحدی از کثیر (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۱۵).

با اینکه افلوپین به الهیات سلبی شهرت داشته و معتقد بود که در واحد هیچ

۱- تعبیر او: ان الواحد المحض هو فوق التمام والکمال... والشی التام هو العقل.

ثنویت جوهر و عرض نمی‌تواند وجود داشته باشد و اساساً توصیف واحد به اینکه «چنین است و چنین نیست» را معادل محدودیت برای او می‌دانست؛ با وجود این می‌گفت که «خیر را می‌توان به واحد نسبت داد به شرط آنکه به عنوان یک صفت ذاتی (لازم ذات) نسبت داده نشود. بنابراین خدا خیر علی‌الاطلاق است نه خوب» (کاپلستن، ۱۳۶۲، ص ۶۴۶-۶۴۷).

به استناد *انئادهما* یا *تاسوعات* افلوطین می‌توان این نتیجه را گرفت که فکر و اراده و فعالیت را نمی‌توان به واحد نسبت داد؛ زیرا فکر مستلزم تمایز بین متفکر و متعلق فکر اوست و نسبت اراده نیز جایز نیست؛ زیرا آن نیز مستلزم تمایز بین مرید و مراد است و فعالیت، نیز مستلزم تمایز بین فاعل و شیء متعلق فعل است (همو، ص ۶۴۷).

به اعتقاد فلوطین، واحد حتی ورای خودآگاهی است و تنها محمولاتی که قابل نسبت به او هستند، وحدت و خیرند، هر چند که او این محمولات را نیز ناکافی می‌داند و اطلاق‌شان را بر واحد از باب تمثیل ذکر می‌کند، به‌گونه‌ای که با وحدت نفی کثرت می‌شود و با وصف خیر، تأثیر در چیز دیگر و عدم تأثر از چیز دیگر اراده می‌شود و سرانجام واحد در کسوت اوصاف سلبی «فوق وجود، تقسیم ناپذیر، لایتغیر، سرمدی، بی‌گذشته و آینده» و یک عین دائم و مستمر تعریف می‌شود (همو).

هر چند تعالی واحد یا خدا در افلوطین معادلی برای «ورای هر فکر و هر وجودی» در اندیشه اوست و هر چند «واحد او نه متصف به ماهیت می‌شود و نه به وجود و حیات» (همو، ص ۶۴۵). ولی از بیان او نباید این را فهمید که او در پی القای هیچ انگاری واحد بوده است، بلکه او گمان می‌کرد که مفهوم وجود از متعلقات تجربه ما مأخوذ است و واحد از همه آن اشیا و متعلقات، برتر است و در نتیجه از مفهومی هم که بر آن اشیا مبتنی است برتر و متعالی است (همو، ص ۶۴۶). چنان که دیدیم توصیف ناپذیری و غیرقابل درک بودن احد یا واحد او را در نگاه افلوطین تا آستانه انکار بعضی از صفاتی پیش می‌برد که متألهان هیچ‌گاه

به انکار آنها از خدا تن در نداده‌اند. به طوری که به صراحت می‌توان گفت این عدم اتصاف با اندیشه‌های رایج درباره خدای ادیان لااقل در دو وصف وجود و حیات ناسازگار می‌نماید، هر چند که منظور افلوطین هم این نبوده که بگوید واحد یا احد کمتر از هر یک از اینهاست، بلکه به دلیل اینکه او برتر از وجود و حیات است و در واقع حیات و وجود هویت خود را از او می‌گیرند، چنین گفته است.

افلوطین همچنین در *اثولوجیا*، واحد محض را فوق‌التمام و الکیمال می‌داند و استدلال او در آنجا شبیه استدلالی است که بر فوق وجود و فوق حیات بودن واحد آورده است. او شیء تام را عقل می‌داند و تام بودن آن را نیز تعلیل به مبتدع بودن از واحد حق می‌کند و چون در مبتدع، نقص، تصور می‌رود اطلاق آن را بر واحد، جایز نمی‌داند؛ زیرا مبتدع در درجه مبتدع نیست^۱ (*افلوطین*، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹).

هر چند افلوطین در مفهوم تعالی واحد از مفاهیمی چون وجود و حیات، انگیزه‌های مقدسی را تصویر می‌کند و از این حیث حتی با فیلسوفان متألهی که این اندازه از تعالی را قابل قبول نمی‌دانند فرق عمده‌ای دارد، اما با این وجود این موجود متعالی است که منشأ صدور موجودات، فرض می‌شود و بارها به علیت آن برای موجودات اشاره می‌شود.

یاسپرس نیز در گزارش خود به این ایده افلوطین اشاره می‌کند که وی معتقد بود «باشنده» از «برتر باشنده» پدید آمده است. او همچنین به سلسله مراتبی از وجود اشاره می‌کند که مورد اعتقاد افلوطین بوده که عقل و نفس از جمله آنهاست. به طوری که عقل در مرتبه‌ای بالاتر از نفس و نفس در مرتبه‌ای بالاتر از طبیعت و ماده قرار دارد (*یاسپرس*، ۱۳۶۳، ص ۱۶). تعبیر خود افلوطین نیز چنین است: «عقل بهترین موجودات است و پس از آن ارواح‌اند» (*افلوطین*، ۱۳۶۶، ص ۴۶۷). در نگاه افلوطین، مطابق آنچه در گزارش‌های تاریخی آمده و می‌میر دهم از *اثولوجیا*

۱- تعبیر او: و لایمکن ان یبدع الشئ التام تماماً مثله لانه فی الابداع نقصان اعنی به ان المبدع لایکون فی درجه المبدع بل یکون دونه.

نیز مؤید خوبی برای آنها می‌باشد، واحد با مجموع اشیا فردی یکی نیست، آن چنان که بعضی در تفسیر پانته‌ایستی گمان کرده‌اند، بلکه «این اشیا فردی است که به یک اصل یا منشأ نیازمندند و این اصل باید از آنها متمایز و منطقاً مقدم بر آنها باشد» (کاپلستن، ۱۳۶۲، ص ۶۴۵-۶۴۶). ناگفته نماند که این عبارت افلوطین که می‌گوید: «الاشیاء کلها فیه» موهم پانته‌ایستی بودن آن گردیده است. اما این توهم بلافاصله با این عبارت دفع می‌گردد که: «از آنجا که واحد هیچ چیزی از اشیا نیست، همه اشیا از او صادر می‌گردند»^۱ (افلوطین، ۱۳۶۸، ص ۲۷۹).

واحد افلوطینی به دلیل فوق تمام بودن و فوق کمال بودنش حاجتی به اشیا ندارد و از آنها فایده‌ای را طلب نمی‌کند، بلکه اشیا از شدت تمامیت چنین موجودی از او حادث می‌گردند (ممو، ص ۲۸۰). همچنین باید گفت که فهم «بودن اشیا در واحد با نفی هم‌زمان نبودن واحد، در هیچ یک از اشیا» سختی خاص خود را دارد. هم چنان که قاعده بسیط‌الحقیقه در فلسفه صدرایی نظیر این سختی‌ها را دارد و این فقره مطلبی نیست که هضم آن آسان بنماید، همان طور که صدرالمتألهین در کتاب *اسفار* به آن قاعده نظیر، اشاره نموده و با عنوان «فی ان واجب الوجود تمام الاشیاء و کل الموجودات و الیه یرجع الامور کلها» می‌گوید: این مطلب از غوامض الهی است که ادراک آن سخت می‌نماید مگر بر آنان که به علم لدنی از جانب خدا این مطلب را فهم کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰). قاعده بسیط‌الحقیقه صدرایی تداعی‌کننده دیدگاه افلوطینی است با این تفاوت که صدرا معتقد است با وجود صعوبت فهم آن، بر وجود آن قاعده می‌توان اقامه برهان نمود. با این وجود همان طور که حدود و نقائص در تصویر افلوطینی از واحد سلب می‌شود از بسیط‌الحقیقه هم سلب می‌شود.^۲

۱- تعبیر او: انه لمّا لم یکن شی من الاشیاء، کانت الاشیاء کله انبجست منه.

۲- لکن البرهان قائم علی أن کل بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودی الا ما یتعلق بالنقائص و الاعدام (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰).

آنچه در نظر افلوطین در مورد واحد گفته شده است و بعدها محل توجه بسیاری از فیلسوفان غرب و شرق قرار گرفت، از جمله فیلسوفان مشائی مسلمان مانند فارابی و به ویژه ابن‌سینا که مسأله صدور را بیش از هر چیز مورد توجه قرار داده‌اند.

در مسأله صدور به طور طبیعی سببیت خدا برای موجودات و نسبت او با موجودات تصویر می‌شود. در این، وجود عقول و نفوس و طبایع مادی به گونه‌ای تقریباً مشابه با آنچه در نظام افلوطینی آمده است، مورد قبول قرار می‌گیرد، با این تفاوت که کلیت آن مورد قبول است و اما در اینکه تعداد عقول و نفوس چندتا و چرا؟ از الگوی ارسطویی بیشتر تبعیت می‌شود تا از الگوی افلوطینی. سببیت خدا برای موجودات مورد اتفاق قاطبه حکمای مسلمان است. حکیمان مسلمان در پذیرش این امر بیش از آنکه از فیلسوف یا فیلسوفان پیش از خود متأثر باشند، از آموزه‌های کلامی خود متأثرند، اما در تصویر نوع سببیت و کیفیت آن از فیلسوفان پیش از خود بی‌تأثیر نبوده‌اند. فارابی در *فصول منتزعه* به صراحت اشاره می‌کند که اول تعالی سبب برای مادون خود است و بالاتر از خود سببی ندارد. تدبیر از او شروع می‌شود و در تک تک اشیا نافذ می‌گردد (فارابی، ۱۴۰۵هـ.ب، ص ۵۴). او همچنین در بیان حکمت که آن را علم اسباب بعیده معرفی نموده که سایر موجودات از آنها ایجاد می‌شوند، به سلسله مراتب موجودات اشاره نموده و نتیجه می‌گیرد که ما به وجود این اسباب یقین داریم و می‌دانیم که چه هستند و چگونه هستند و این اسباب با وجود کثرت‌شان در نهایت به موجود واحد می‌رسند که سبب همه آن سبب‌ها است، چه سبب‌های بعید و چه سبب‌های قریب و آن سبب واحد، حقیقتاً همان اول تعالی است که متقوم به موجود دیگری نیست بلکه مکتفی بالذات است و ممکن نیست که آن سبب، جسم باشد و یا در جسم باشد بلکه او موجود دیگری است که از وجود سایر موجودات خارج است و اصلاً در هیچ معنایی مشارک با موجودات نیست و اگر مشارکت باشد فقط در اسم است نه در معنی و مفهوم آن اسم (همو، ص ۵۲-۵۳).

در نگاه فارابی آن سبب واحد، جز واحد نمی‌تواند باشد و حقیقتاً اوست که واحد است و سایر موجودات هم اگر به وصف وحدت متصف می‌شوند، این وحدت را وامدار اویند و اگر موجودات بهره‌ای از حقیقت دارند، آن بهره را نیز وامدار حقیقت اویند که اول موجودات است و حقیقت محض است، کمالی بالاتر از او توهم نمی‌شود، وجودی تمام‌تر از او نیست، حقیقتی برتر از حقیقت او نیست و وحدتی تام‌تر از وحدت او نیست (فارابی، ۱۴۰۵ هـ.ب، ص ۵۳).

فارابی معتقد است از اول تعالی، موجودی صادر می‌شود که سایر موجودات ضرورتاً از او موجود می‌شوند، بعضی از موجودات مشاهد به حس هستند و بعضی دیگر معلوم به برهان. کیفیت این ایجاد به فیضی است که از اول تعالی به صادر اول و از آنجا به سایر موجودات جریان می‌یابد (همو، ص ۴۷). بنابر اعتقاد وی نخستین صادر برای سبب خود نه سببیت دارد و نه غایت اوست و نه کمالی را متوجه سبب اول خود می‌نماید (همو، ص ۴۸) این نوع بینش نسبت به صدور تا حد زیادی با نگرش افلوطینی در این خصوص مطابقت دارد؛ زیرا افلوطین نیز در *اثولوجیا* وقتی در ابداع شیء تام یا عقل از واحد سخن می‌گوید همین فقره را مورد تأکید قرار می‌دهد^۱ (افلوطین، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰).

در بینش فارابی از واحد یا اول تعالی علاوه بر مسأله صدور و توجیه آن بر اساس فیض، عناصر دیگری از اندیشه افلوطینی، یافت می‌شود و آن جمال و بها است که او در کتاب *السیاسة المدنیة* بر آنها تأکید کرده است^۲ (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۴۶). افلوطین نیز در *اثولوجیا* با عبارت «ابهی» و «اعلی» از آن یاد کرده است^۳ (افلوطین، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰).

۱- تعبیر او: و ذلك ان الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما ابداع الشئ التام التفت ذلك التام الى مبدعه و التي بصره عليه و امتلأ منه نوراً و بهاء فصار عقلاً ... و لثده تمامه و افراطه حدث منه شی آخر .

۲- تعبیر او: و اذا كان هو الاجمل على الاطلاق و الابهی و الازین و ...

۳- تعبیر او: لا يمكن ان يكون شی من الاشياء المحدثه اقوى منه و لا ابهى و لا اعلى .

اما در همان حال، فارابی در بحث اسما و صفات، از انتساب اسما و صفاتی به خدا سخن می‌گوید که افلوطین به تنزیه آنها از واحد قائل بود. از جمله این اوصاف موجودیت است که افلوطین، واحد را حتی ورای وجود می‌داند. اما از نظر فارابی خداوند بعضی از صفات را فی ذاته و نه از حیث اضافه او به چیز دیگر واجد است و بعضی از صفات را در اضافه با شیء دیگر واجد است. مثال برای اولی «موجودیت» و «وحدت» است و برای دومی «عدل» و «جود» است (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۴۹). و در مورد صفاتی هم چون جود و عدل که اضافه‌ای در آنها نهفته است، باید دانست که اضافه جزئی از کمال نیست، و در واقع آن کمال به آن اضافه متقوم نیست بلکه آن اضافه نیز لاحق و تابع آن کمال است (همو، ص ۵۰). فارابی در تصویری کلی از صفات، فارابی معتقد است در خصوص هر صفتی که به وجهی میان اول تعالی و موجودات دیگر مشترک است، یا به عبارتی هم به واجب اطلاق می‌شود و هم به موجودات، باید گفت دلالت آن اسم یا صفت بر واجب اولاً و بالذات است و بر موجودات دیگر ثانیاً و بالعرض؛ یعنی آن اسما اولاً- بر کمال او (از اسم موجود و واحد گرفته تا هر چیز دیگر) و ثانیاً بر موجودات فائض از او صادق‌اند. خدا به داشتن این صفات اقدم و احق می‌باشد و غیر او این صفات را از او اقتباس کرده‌اند. با این تصویر هیچ صفت کمالی نیست که نتوان آن را اولاً و بالذات به خدا نسبت داد، در حالی که نزد افلوطین، همان طور که پیشتر گفتیم، تنها، صفات وحدت و خیر را می‌توان به واحد نسبت داد. هر چند او همین‌ها را نیز از باب تمثیل می‌داند. نظام اسباب و مسببات و سلسله مراتب طولی موجودات از عقل و نفس گرفته تا طبیعت که مورد اعتقاد افلوطین بود در فارابی که حلقه واسطه نظام افلوطینی و سینایی است، نیز وجود دارد. همان‌طور که پیشتر نیز گفتیم در بیان افلوطین از صدور، به صراحت عقل به عنوان نخستین صادر از حق معرفی شده است و بعد از آن به وجود نفس اشاره می‌شود که آن هم مورد اشاره صریح وی است^۱: (افلوطین، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰).

۱- تعبیر او: اما الواحد الحق فانه ابتدع هویه العقل لثده سکونه.

در تبیین افلوطین از مسأله صدور بعد از وجود نفس به فعل نفس اشاره می‌شود که حاصل آن پیدایش «صنم» است که همان حس و طبیعت اجرام مبسوطه و نبات و حیوان و جواهر مادی است (افلوطین، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰). در آثار فارابی نیز که بعدها و گاهی عیناً مورد اعتقاد شیخ‌الرئیس قرار گرفته است، به توانی از عقول و پیدایش نفوس و جواهر اجسام سماوی و موجودات مادون اجسام سماوی اشاره رفته است^۱: (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۵۲). این تصویر فقط در کلیت خود با تصویر افلوطین مطابقت می‌کند و در جزئیات، بیشتر، ارسطویی است تا افلوطینی، اما در همین حد هم واسطه خوبی برای انتقال بعضی از عناصر افلوطینی به اندیشه سینویی می‌باشد.

ساختار فلسفی افلوطین در مقایسه با اندیشه ابن‌سینا

خدا در اندیشه ابن‌سینا تصویری دارد که در آن تصویر به وضوح عناصری از اندیشه افلوطین را می‌توان یافت گرچه عناصر ارسطویی پررنگ‌تر از تأثیر افلوطینی است و ملحقات فارابی، برگرفته از آموزه‌های دینی باز هم پررنگ‌تر از تأثیر ارسطویی است، با این حال ابن‌سینا در تصویر صفات خدا خود نیز بی‌رأی نیست.

از نظر ابن‌سینا خدا به عنوان موجودی غیرجسمانی معرفی می‌گردد که نه جسم است و نه قوه جسم، بلکه واحدی بری از ماده است و از هر جهت نیز از مخالطت با حرکت مبرا است^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۴).

در این نوع تبیین تأثیر افلوطینی به وضوح معلوم است؛ زیرا افلوطین نیز واحد یا احد را بری از ماده و حتی، مبرای از عقل می‌داند و تبری از حرکت نیز مورد

۱- تعبیر او: ثم من بعد الاول يوجد الثواني والعقل الفعال. والثواني على مراتب في الوجود... وهي كلها اقتبست الوجود عن الاول.

۲- تعبیر او: قد لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم، ولا قوه جسم، بل هو واحد بری عن المادة، وعن مخالطه الحرکه من

اشاره افلوطین قرار می‌گیرد. زیرا تعلیل حرکت به اعتقاد وی جز در شیء دائر ممکن نیست^۱ (افلوطین، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰).

از جمله صفاتی که ابن‌سینا به خدا نسبت می‌دهد انیت یا وجود است. از نظر او این نخستین صفتی است که می‌توان به واجب نسبت داد^۲. او برای این استناد در آثار خود به قدر کافی دلایل و برهان اقامه نموده است^۳. و این در حالی است که افلوطین از استناد نسبت صفت «وجود» به واحد یا احد خود اجتناب می‌ورزید. در تصویر ابن‌سینایی از خدا یا واجب، صفت وحدت در مواضع زیادی از آثار او به خدا نسبت داده شده است. نه تنها وحدت، بلکه مصداق حقیقی واحد من جمیع الجهات، خدا، فرض شده است^۴.

افلوطین نیز، از مجموع صفاتی که بسیاری از متألهان به خدا نسبت داده‌اند، بی‌هیچ تردید، صفت وحدت را به خدا نسبت داده است، البته اگر بتوان احد یا واحد افلوطینی را معادل همان خدایی دانست که در لسان دین آمده است. اشاره افلوطین در *اثولوجیا* بر این مطلب صراحت دارد^۵ (همو، ص ۲۷۹). وی در *انئاد ششم* هم تصریح دارد که او واحد تر از آن است که می‌اندیشی.

در بیان افلوطین بساطت در کنار وحدت به واحد نسبت داده شده است، آنجا که وجود اشیا را در واحد نفی کرده و به عبارت «مبسوط» از آن یاد کرده است. اما ابن‌سینا نه فقط وحدت و بساطت را به خدا نسبت داده است، بلکه هم بر وحدت

۱- تعبیر او: ... والحرکه لا تأتی بالشی الثابت الباقی بل انما تأتی بالشیء الدائر.

۲- *ابن‌سینا*، ۱۳۷۶، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ همو، *بی‌تا*، ص ۲۴۲؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۲۴۸ و ۳۰۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۷، ۲۷ و ۷۹-۸۰، ۸۰-۱۸۱).

۳- دلایل ابن‌سینا را بر وجود واجب در کتاب امکان معرفت خدا و ادله وجود او از نظر ابن‌سینا و اسپینوزا آورده‌ام (ر.ک: *توازیانی*، ۱۳۸۴).

۴- *ابن‌سینا*، ۱۳۷۶، ص ۵۶-۵۷؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۵۱-۵۵۰ و ص ۵۵۷-۵۵۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ همو، ۱۳۶۳/الف، ص ۱۲ و ۱۳؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۰؛ همو، *بی‌تا*، ص ۲۴۳ و ۳۱۹.

۵- تعبیر او: لانه واحد محض مبسوط لیسی فیه شی من الاشیاء.

و هم بر بساطت واجب به قدر کافی برهان اقامه کرده است.^۱

در میان صفاتی که ابن سینا نسبت آنها را به خدا روا می‌دانست، صفاتی وجود دارند که تصریحی بر انکار آنها از جانب افلوطین دیده نمی‌شود، بلکه به عبارتی غیرمستقیم مورد قبول وی بوده است، به طور نمونه اگر وحدت و بساطت دو وصفی باشند که نسبت آنها به احد روا باشد، پس ضد نداشتن و ند نداشتن واجب هم که ابن سینا در آثار خود مورد اشاره قرار داده است و بر آنها استدلال کرده است.^۲ می‌باید مورد قبول افلوطین نیز بوده باشد. همچنین است جنس نداشتن و فصل نداشتن، حد و برهان نداشتن که شیخ‌الرئیس از آنها در آثار خود سخن گفته است.^۳ همچنین جنس نبودن خدا (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۲-۹۳)، نوع نبودن خدا (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۸۸)، کلی نبودن خدا (همو، ۱۳۷۹، ص ۹۲-۹۳)، جزئی نبودن خدا (همو)، کمیت نداشتن (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۷۹ و ۴۰۱)، مکان نداشتن، زمان نداشتن، کیفیت نداشتن (همو). ولی در مجموع صفاتی که مورد قبول ابن‌سیناست و وی از آنها در آثار خود نام برده و درباره استناد آنها به واجب نیز استدلال کرده است، به طور مشخص می‌توان صفاتی را نشان داد که افلوطین به صراحت واحد یا احد را از آنها نیز میرا دانسته است، صفاتی نظیر حیات، هستی و عقل، که پیشتر توجیه افلوطین را ذکر کردیم. اما ابن‌سینا نه تنها این صفات را به خدا نسبت می‌دهد بلکه به چیزی فراتر از آن می‌اندیشد و آن اینکه معتقد است صفاتی مانند «حیات» و «علم» و «قدرت» و «جود» و «اراده» در خدا مفهوماً هم واحدند^۴ (همو، ۱۳۶۳/الف، ص ۱۹-۲۰).

با این بیان روشن است که خدا از نظر ابن‌سینا عین حیات است و اساساً حیات

۱- ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۷-۳۶۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳ و ۴۳ و ۸۰؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۵۱-۵۵۲؛ همو، بی‌تا، ص ۲۴۴؛ همو،

۱۳۶۰، ص ۱۱۲؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۴۱-۱۴۲ و ۲۸۷؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۷۸.

۲- همو، ۱۳۶۷، ص ۲۷۹ و ۴۰۱؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۵۶-۵۵۵؛ همو، ص ۲۷۸؛ همو، بی‌تا، ص ۷۲.

۳- ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۷۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۷۸؛ همو، بی‌تا، ص ۱۷۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۷.

۴- تعبیر او: فبان ان المفهوم من الحیاء و العلم و القدره و الجود و الاراده المقولات علی واجب الوجود مفهوم واحد و لیست لا صفات

ذاته و لا اجزاء ذاته

تنها صفت از صفات سببعه خداست که حقیقی محض بوده و هیچ اضافه‌ای در آن ملحوظ نیست (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۵۱). و اما در مورد عقل نیز که افلوطین واحد را از آن مبرا می‌دانست ابن‌سینا بر محوضت آن در خدا استدلال کرده است.

از نظر ابن‌سینا نه تنها خدا، عقل محض است^۱ بلکه معقول محض نیز است^۲ و با این مبنا تعقل ذات و غیرذات^۳ برای خدا انکارناپذیر است. این در حالی است که از نظر افلوطین احد یا واحد «نمی‌اندیشد و عقل نیست، چون ربطی با هیچ چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۳۶).

افلوطین به صحت قول قائلی معتقد است که می‌گوید خداوند اشیا را بدون رویت ابداع نموده است و تعلیل به آن کرده است که خدا یا احد، همان است که خود رویت را ابداع نموده است و چگونه ممکن است در ابداع شئی چیزی استعانت کند که خود ابداع شده آن است^۴؟ (افلوطین، ۱۳۷۸، ص ۲۹۷-۲۹۸). بر این اساس «پس احتیاج ندارد که درباره چیزی بیندیشد، حتی درباره خودش نیز نمی‌اندیشد و بنابر این خود آگاهی هم ندارد» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۳۶).

وجوه مشترک اندیشه سینایی و افلوطینی

با این تفاوت‌ها که ذکر شد، معلوم گردید که حکمای مسلمان از جمله فارابی و ابن‌سینا در مسأله صفات، راه خود را رفته‌اند، اما وجوه مشترکی هم وجود دارد

۱- ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۰؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۸۸ و ۵۸۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۸۹-۹۰ و ۱۹۱؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۲۹۹-۳۰۱؛ ۱۳۶۳، ص ۳۲.

۲- همو، ۱۳۷۶، ص ۳۸۲؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۸۸-۵۸۹؛ همو، ۱۳۶۴/الف، ص ۷.

۳- فارابی در فصول منتزعه به قومی اشاره می‌کند که معتقدند سبب اول غیرذات خود را تعقل نمی‌کند و نمی‌داند و به گروهی دیگر که گمان می‌کنند معقولات کلیه، دفعه واحد برای او حاصل است و این معقولات بلا زمان معلوم و معقول او هستند و بعضی نیز معتقدند که علاوه بر معقولات، سبب اول جزئیات محسوسه را تماماً می‌داند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۹-۹۰).

۴- تعبیر او: و تقول انه ليس لخالق ان يقول ان الباري روي في الاشياء اولاً ثم ابداعها، وذلك انه هو الذي ابداع الرويه، فكيف يستعين بها في ابداع الشئ وهي لم تكن بعد! - وهذا محال.

که لزوماً نمی‌تواند دلیل بر تأثیر یک فیلسوف بر دیگری باشد. همان طور که مثلاً ابن‌سینا بر خیر بودن خدا استدلال می‌کند^۱. و افلوطین هم واحد را به وصف «نیک» و «نخستین» متصف می‌داند، هم در آنجا که عنوان رساله نهم از انقاد ششم را «درباره نیک یا واحد» انتخاب می‌کند و هم آنجا که می‌گوید: «نخستین، مبدأ است و مبدأ نیک و راستین است» (افلوطین، ۱۳۶۶، رساله نهم).

فلوطین می‌گوید که چنین کن: وقتی که نیک را به زبان می‌آوری در اندیشه، چیزی بر آن می‌فزاید، زیرا هر قدر که به آن بیفزایی به همان قدر از آن می‌کاهی (یاسپرس، ۱۳۲۳، ص ۳۵).

با این همه بعضی از اندیشه‌ها در یک فیلسوف به طور مشخص حاکی از آن است که از فیلسوف دیگر تأثیر پذیرفته است و آن هنگامی است که شخص خاصی آن را طراحی کرده است. به طور نمونه مشخصاً از نظریه «صدور» یا «فیض» می‌توان نام برد. این نظریه در طراحی ابن‌سینا از پدیده خلقت بیشترین سهم را دارد با اینکه ابن‌سینا این طرح را در قالب اندیشه خود هضم و جذب نموده است اما اصل نظریه، آن طور که تاریخ فلسفه بیانگر آن است، از ابداعات افلوطین بوده، می‌باشد. البته نظریه صدور شکل دیگری هم در فیلسوفان دیگر داشته است، اما با این همه در حوزه تفکر اسلامی صورت دیگری پیدا کرده است. ابن‌سینا در جریان نظریه «صدور»، صفاتی از خداوند را داخل می‌کند که الهیات تنزیهی افلوطین حتی اجازه انتساب آنها را به او نمی‌دهد. چرا که از نظر افلوطین واحد بری از صفاتی هم چون «وجود»، «عقل» و «حیات» فرض می‌شود. ولی اتفاقاً در نظریه ابن‌سینا از صدور که به کار تبیین خلقت می‌آید، اساس بر تعقل است، ضمن اینکه اساس بر وجود باری است و به قول خواجه طوسی که در شرح اشارات گفته است اساساً تأثیر علت مشروط به تقدم او در وجود است و

۱- ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۸۰؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۵۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰ و ۲۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۸۲ و ۱۲۰؛ همو، ۱۳۷۱

تقدم، شرط تأثیر است و نه خود تأثیر (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷-۳۸). حال چگونه است که افلوطین در نظریه صدور خویش خدا را علت اولی و مبدع اشیا می‌داند، اما نمی‌خواهد قبول کند که این علت باید تقدم در وجود داشته باشد و به گمان او زیننده او نیست که وصف «وجود» به آن داده شود یا چگونه می‌توان صدور را توجیه کرد در حالی که نباید پذیرفت این صدور نشأت گرفته از عقل است؟ از نظر افلوطین، صدور چیزی جز ابداع نیست^۱ (افلوطین، ۱۳۷۸، ص ۲۹۸): این در حالی است که در صدور سینایی صفات خدا به ویژه صفت علم، نقش اصلی را دارند نظریه صدور سینایی که مراتبش تا اندازه‌ای با مراتب افلوطینی مطابقت می‌کند، بر اساس تعقل خدا شکل می‌بندد و اساساً بدون نسبت عقل توجیهی برای آن نیست. از نظر ابن سینا خداوند دارای فعالیت ضروری است که نه او را قصدی است و نه ضرورت در او به معنای فاعلیت طبیعی است. او به خود، عالم است و به اشیا نیز، و اساساً اشیا از علم او به خود سرچشمه گرفته‌اند و خدا بدان راضی است و به آنها عنایت دارد. در حالی که خدای افلوطینی بنابه گزارش یاسپرس «خدای زنده کتاب مقدس نیست، به خشم نمی‌آید و به آدمیان رحمت و عنایت نمی‌کند... عشق به آفریدگان ندارد. همه چیز از اوست ولی نه بر اثر اراده او» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۴۰). علم، عقل و عشق که مهمترین صفات در توجیه سینایی از نظریه صدورند در نگاه افلوطینی از صدور بالضروره باید حذف شوند.

از نظر ابن سینا علم خداوند به نظام اصلح، سبب تام همه موجودات ممکن است. در جهان‌شناسی سینایی که بر اساس الگوی صدور طراحی شده است، موجودات مجرد واسطه فیض هستی تلقی شده‌اند که بر اساس وساطت آنها، زمین و آسمان و همه کائنات در قلمرو فیض ربوبی قرار می‌گیرند و این مجردات هستند که فیض هستی را از واجب‌الوجود به ادنی مراتب هستی، یعنی عالم طبیعت منتقل می‌کنند و از جهت دیگر نیز واسطه تکامل و رسیدن موجودات به اهداف و غایات

۱- تعبیر او: لکنه ابداع الاشياء بانه فقط.

وجودی‌شان می‌شوند. همان طور که پیشتر نیز اشاره کردیم در نظریه صدور سینایی گرچه عناصری از صدور افلوطینی دیده می‌شود، اما این نظریه کاملاً با تصویر افلوطینی متفاوت است و این تفاوت در انتساب صفت عقل به مبدأ و مبدع است که افلوطین از آن تحذیر می‌کرد. شیخ‌الرئیس در کتاب *التعلیقات* پیدایش اشیا را ناشی از تعقل آنها توسط مبدع کل دانسته است (*ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴*). از نظر شیخ وجود عالم و پیدایش آن لازمه تعقل ذات است، بدین‌گونه که خداوند که عقل محض است، خودش را تعقل می‌کند و می‌داند که عقل محض است و مبدأ اول است و در ذات او مانع و کارهی برای صدور عالم از او نیست و ذات او عالم است به اینکه کمال و علوش به گونه‌ای است که غیر، از او افاضه می‌شود و پیدایش عالم لازمه جلال الهی اوست که این جلالت برای ذات او، بذاته معشوق است و هر ذاتی که به آنچه از او صادر می‌شود، علم داشته باشد و مخالط یا معاوق و مانعی هم نباشد، به آنچه از او صادر می‌شود، راضی خواهد بود^۱ (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۳۴).

یافته‌های پژوهش

خدا در نگاه سینایی «فاعل الكل» است و صدور عالم نیز از او «علی سبیل اللزوم» است نه علی سبیل القصد. با این حال واحد من جمیع جهات است و اینها در حکمت سینوی تنها عناصری هستند که به نظام افلوطینی شباهت دارند، اما وجود، حیات، علم و عشق که در نبض این نظریه جریان دارند و توجیه صدور بدون آنها برای ابن‌سینا هیچ معنایی ندارد، در دیدگاه افلوطین یا خبری از آنها نیست و یا تفسیر دیگری از آنها وجود دارد.

گرچه وجود عقول و نفوس و طبایع مادی هم که حاصل صدور می‌باشند در صورت کلی‌شان بی‌شباهت به نظر افلوطینی نیست، اما آنچه مهم است تصویر

۱- تعبیر او: فتعقله علیه للوجود علی مایعقله و وجوده ما یوجد عنه علی سبیل لزوم لوجوده و تبع.

صفاتی از خداست که ابن‌سینا کم‌ترین شباهتش در میان فیلسوفان مطرح باستان به افلوطین است، - افلوطینی که گمان می‌رود ابن‌سینا در نظریه صدورش متأثر از اندیشه او باشد - و بیشترین شباهتش به ارسطویی است که اصلاً به صدور معتقد نبوده است.

با وجود این، اشارات بسیار مثبتی در کل اندیشه افلوطینی وجود دارد که مورد عنایت نه تنها ابن‌سینا بلکه تمامی فیلسوفان مسلمان قرار گرفته است. به طور نمونه در این اشاره‌ها که افلوطین در مورد واحد یا احد خویش می‌کند:

۱- کمال برای او چیزی نیست که از بیرون آمده و به او افزوده شده باشد؛ زیرا کمال خود اوست (افلوطین، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸۶).

۲- او را باید بی‌نهایت نیز اندیشید، نه بی‌نهایت از حیث بعد یا عدد، بلکه از آن حیث که بر غنا و ملاً نیرویش هیچ چیز محیط نمی‌تواند شد (همو).

۳- او در همه جاست و در هیچ جا نیست (همو، ص ۱۰۶۶).

۴- او عشق به خود خویش است و زیبایی‌اش از خودش و در خودش است (همو، ص ۱۰۶۵).

۵- او به وجود نیامده و وجود نیافته است (همو).

۶- و سرانجام اینکه اگر او را به عنوان عقل بیندیشی یا به عنوان خدا، او بیشتر از آنهاست و اگر به عنوان واحد بیندیشی، او واحدتر از آن است که می‌اندیشی.

با بیان اخیر می‌توان به این تمایز اساسی در تفکر افلوطینی هم رسید که سلب صفاتی که به نظر حکیمان ما صفات کمال‌اند، از ذات متفرد حق، توسط افلوطین، به هیچ وجه او را در عداد و ردیف منکران صفات کمال قرار نمی‌دهد، بلکه بر عکس، دیدگاه او در واقع نوعی اعتراف به حقیقتی است که وصف حال بسیاری از متألهان ما نیز است.

منابع و مآخذ

- ☆ ابن سینا، ابوعلی، *الهیات من کتاب الشفا*، تحقیق حسنزاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶
- ☆ همو، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ الف
- ☆ همو، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۱
- ☆ همو، *التعلیقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، طبعه منقحه، ۱۳۷۹
- ☆ همو، *الرسائل*، (الرساله العرشیه - عیون الحکمه - تفسیر سوره التوحید)، قم، انتشارات بیدار، بی تا
- ☆ همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴
- ☆ همو، *دانشنامه علایی*، تصحیح و تعلیق احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰
- ☆ همو، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۶۳ ب
- ☆ همو، *الاشارات و التنبیهات*، مع الشرح للمحقق نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب‌الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، قم، نشر البلاغه، الطبعه الاولى، ۱۳۷۵
- ☆ افلوپین، *اثولوجیا*، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی از تاسوعات فلوپین، ترجمه فارسی حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۷۸
- ☆ همو، *دوره آثار افلوپین* (انثادها)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶

- ☆ توازیانی، زهره، *امکان معرفت خدا و ادله وجود او از نظر ابن‌سینا و اسپینوزا*، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۴
- ☆ صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م
- ☆ طباطبایی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۶
- ☆ فارابی، ابونصر، *کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق نادر البیر نصری، تهران، انتشارات الزهراء، محرم ۱۴۰۵هـ الف
- ☆ همو، *کتاب السیاسه المدنیه*، المکتبه الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۶
- ☆ همو، *فصول منتزعه*، مقدمه، تحقیق و تعلیق فوزی متری نجار، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵هـ ب
- ☆ کاپلستن، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲
- ☆ معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغه*، تهران، نشر پرتو، چاپ چهارم، ۱۳۷۴
- ☆ یاسپرس، کارل، *فلوطين*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۳