



Comparative Investigation of The Three Hypostases and Universe Levels in Viewpoint of Plotinus and Mulla Sadra

Mohammad Javad Shams ¹ | Sayyede Fatemeh Babae ²

1. Associate Professor of IKIU (Imam Khomeini International University) Qazvin, Iran. E-mail: mj.shams@isr.ikiu.ac.ir

2. Master's degree of Imam Khomeini International University, Iran. E-mail: s.fatemeh.babae@gmail.com

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

30 September 2023

Received in revised form:

22 January 2024

Accepted:

31 January 2025

Published online:

3 September 2025

Keywords:

Plotinus, Mulla Sadra, the One, intellect, soul, matter

Abstract: The most challenging issue in different decades engaging human beings' mind is the order the multiple creatures have come to the universe, and if the formation of the universe occurred coincidentally and haphazardly or specific chain. Answering questions about the how-ness of the arrival of universe levels is the utmost concern of a philosopher. Plotinus is one of Greek philosophers to use hypostases for explanation of universe levels. Hypostases, plural form of hypostasis, is meant as essence and base, and has a major role in Plotinus's philosophy. In his viewpoint, three hypostases are introduced including 'the One' (or, equivalently, 'the Good'), Intellect, and Soul, which respectively constitute the first levels of universe. Mulla Sadra has also clarified these levels in explaining levels of universe; however, there are significant differences in spite of similarities. The only similarity between the two theories ahead is the framework, and differences are noticed in the decrees. Fully aware of Plotinus's philosophy, Mulla Sadra developed and completed Plotinus's vision and turned it into a novel theory. The present study is aimed at illustrating uniqueness of Mulla Sadra's vision along with elaborating the two philosophers' viewpoints and the similarity and difference in their decrees, through a descriptive and analytical method.

Cite this article: Shams, M. Babae, S (2025). Comparative Investigation of The Three Hypostases and Universe Levels in Viewpoint of Plotinus and Mulla Sadra, *Philosophical Meditations*, 15(35), 269-300. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.554729.2223>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.554729.2223>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: Throughout the history of philosophy, many thinkers have sought to clarify the origin of existence, the multiplicity within it, and the mechanism by which multiple beings emanate from a single existence (Mujud al-Wahid). Significant and influential theories have been proposed in this domain. Plotinus, one of the greatest philosophers and a pivotal figure in early Christian thought, explained the emergence of the universe through his theory of emanation and the doctrine of three hypostases (al-aqāneem al-thalātha). He was the first to formally articulate the theory of the first emanation. According to Plotinus, the universe consists of three hypostases—The One (Ahad), Intellect (al-‘aql), and Soul (al-nafs). Mulla Sadra, founder of the school of Transcendental Theosophy (al-hikma al-muta‘āliyya), adopted and adapted Plotinus’s theory of emanation. In Sadra’s view, the existence of the universe is the

result of the grace of the Absolute, and he too affirms three fundamental hypostases. At first glance, the perspectives of these two philosophers appear very similar, suggesting that Sadra simply appropriated Plotinus’s ideas to clarify his own theory.

A detailed examination of the hierarchies of existence reveals that Plotinus’s cosmology is indeed structured around three hypostases. The first is the One (Ahad), which is absolute goodness and the highest mode of being. As the creator of the universe, the One is wholly transcendent, utterly simple, and thus unknowable. Its infinity precludes any attribution of characteristics. Because the One is completely full and perfect, it overflows, giving rise to the second hypostasis, Intellect, which most closely resembles the One. Subsequently, Intellect produces the Soul, or Universal Soul, which mediates between the intelligible and sensible worlds. The intermediary

existence (Universal Soul) is further divided into the Supreme Soul and the Spiritual Soul. The Supreme Soul emanates directly from Intellect, while the Spiritual Soul arises from the Supreme Soul and is identified by Plotinus with nature (Physis), the principle governing the sensible world. Individual souls derive from the Supreme Soul and are themselves divided into higher (supreme) and lower (spiritual) aspects. The higher aspect remains connected to the intelligible realm, while the lower enters the body and can return to the intelligible realm through the acquisition of virtues; sinful souls, by contrast, are reincarnated.

The downward hierarchy of emanation culminates in matter, which Plotinus characterizes as non-existence (*lā-wujūd*), a mere shadow of existence. Similarly, Sadra argues for the necessity of existence, which is absolutely simple and devoid of

multiplicity; all entities come into being through a necessary emanative order. For Sadra, the first rank is the order of intellects, comprising a series of vertical intellects beginning with the First Intellect and concluding with the horizontal (transverse) intellects. The next order is the spiritual world (*‘ālam al-mudabbirūn al-nafsāniyya*), beginning with the Universal Soul (*al-jirm al-‘lā*). Thereafter comes the world of substance (*al-mādda al-‘ālam*), commencing with the Supreme Mass. This hierarchy descends until it reaches the world of matter, the lowest level of existence. This research seeks to clarify that, despite significant structural similarities between these two systems, there are fundamental differences in the attributes and implications of each order. The central aim is to explain these differences and highlight the innovative aspects of Sadra's philosophy, as previous studies have tended to emphasize only the similarities

and have thus portrayed Mulla Sadra as a mere imitator of Plotinus.

Methodology: This study employs a descriptive and analytical approach, utilizing available books and articles in the field. The collected information has been analyzed, and the research is presented through descriptive and analytical reasoning, grounded in rational argumentation.

Discussion and Conclusion: A comparative analysis of the two philosophies reveals substantial innovations in Mulla Sadra's system. Both philosophers employ notions such as the simplicity of the One, the principle of the possibility of higher and lower orders, and the axiom that only one can proceed from the One. However, Sadra introduces the concept of purposiveness and will in the Necessary Existent (Wājib al-Wujūd), an idea absent in Plotinus's thought. Sadra asserts that God has an

actual purpose in creation—namely, to bring beings to perfection—and that divine emanation is accompanied by divine will. The temporal specificity of creation, according to Sadra, points to a “specifier,” which cannot be power or knowledge (as these are constant attributes), but must be God's will.

While Plotinus practices negative theology, attributing no positive characteristics to the One and rendering it wholly unknowable, Sadra affirms positive attributes, making God more accessible to human understanding. In the realm of intellects, Sadra differentiates between vertical and horizontal intellects, whereas Plotinus posits a universal intellect. With respect to the soul, Sadra rejects the distinction between higher and lower souls, instead positing a division between the separated and connected worlds of archetypes, and finds no counterpart to Plotinus's Physis. Furthermore, Sadra denies the reincarnation of

souls, a doctrine endorsed by Plotinus.

Another notable difference lies in the conception of existence: Plotinus distinguishes between supra-existence, existence, and sub-existence, while Sadra conceives all of existence as a continuous, fluid unity with various degrees or hierarchies. The unity of existence is thus more pronounced in Sadra's view than in Plotinus's.

In summary, although Mulla Sadra drew upon many elements from Plotinus's philosophy, he developed and substantiated them through rigorous theoretical and discursive analysis, resolving ambiguities and addressing shortcomings in Plotinus's system. Thus, characterizing Sadra merely as an imitator of Plotinus is a significant misjudgment; he must instead be recognized as an innovative and original thinker in his own right.

References

- Pourjavady, Nasrollah. (1364 SH). An introduction of Plotinus Philosophy. Tehran: Iranian research institute of philosophy.
- Javadi – Amoli, Abdollah. (1375 SH). Ar –Raheegh Al – Makhtūm [In Arabic]: Explication of transcendent philosophy. 1st edition. Qom: Nashr –e Asra.
- Heidarpour Kiaei, Asadollah. (1393 SH). Plotinus' system of thought on The One and its attributes. Philosophy of religion. Volume 11. No 2.
- Dehghan Tazere, Muhammad & Shamshiri, Muhammadreza. (1396SH). A study of Ahad of Oghnum in the viewpoint of Plotinus. Theological – Doctrinal Research. No 28 .
- Rahimian, Saeed. (1380 SH). Şadrol –Mote allehin[In Arabic] and Uthologia. Kheradname – ye Şadrâ. No 28.
- _____ (1379 SH). Characteristics of Grace and Existence efficacy in Transcendent Theosophy of Şadrol –Mote allehin. Kheradname –ye Şadra. No 22.

- _____ (1381 SH) . Feyz wa Fa'eliyyate Vojudi from Plotinus to Mullā Şadrā. Qom: Bustan –e Kitab.
- Sharaf, Sharaf al –Din Khorasani.(1373 SH). Uthologia wa Etehād al –'Aghel va al-Maghol. The Great Islamic Encyclopedia .Volume 6th .Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- _____ (1385SH). Plotinus, the Great Islamic Encyclopedia. Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- Şadrol –Mote allehin, Muhammad Ibrahim Shirazi. (n.d.). Hikmat al –Muta'aliya fil –l –asfar al –'aghliyyata al – arba'a al –'aghliya [In Arabic]. 9 Volumes. 2nd edition. Qom: Nashr –e Moustafavi.
- _____ (1382 SH). Shawāhid ir –Rubūbiya fil –l –Manāhija as –Solokīya [In Arabic]. Edited by Jalal –el –Din Ashtiani. 10th edition. Qom: Bustan –e Kitab Institute.
- _____ (1375 SH). Majmu' Rasa –il al –Falsafiya Şadro – Mote allehin [In Arabic]. Researched and edited by Hamed Naji Esfahani. Tehran: Hikmat.
- Plotinus. (1378 SH). Uthologia. Translated into Arabic by Ibn Na'ima al –Himsi. Persian Translator and exegete: Hasan Malekshahi. First edition. Nashr –e Soroush.
- _____ (1366 SH). Review of Plotinus' works. Translated by Muhammad Hasan Lotfi. Volume 1 and 2. 1st edition. Tehran: Kharazmi.
- Jaspers, Karl. (1363 SH). Plotinus. Translated by Muhammad Hasan Lotfi. Tehran: Nashr –e Kharazmi.



دانشگاه زنجان

تأملات فلسفی

شماره ۱۵-۲۶: ۲۵۸۸-۲۶۱۵

شماره چاپی: ۵۲۵۳-۲۲۲۸



انجمن ائمه‌نطق اسلامی ایران

مقایسه اقانیم ثلاث و مراتب هستی از دیدگاه فلوپتین و ملاصدرا

محمد جواد شمس^۱ | سیده فاطمه بابایی^۲

۱. دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: mj.shams@isr.ikiu.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: s.fatemeh.babae@gmail.com

چکیده: یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین مسائلی که در طول سده‌های مختلف، ذهن متفکران و متألهان را به خود مشغول کرده، نحوه و ترتیب صدور موجودات متکثر از وجود یگانه است. از همین رو، بسیاری از ایشان در صدد پاسخگویی به این مسأله و تبیین مراتب هستی برآمده و نظریات مهم و ارزشمندی مطرح کرده‌اند؛ از آن میان می‌توان فلوپتین و ملاصدرا (متعلق به دو سنت دینی و فلسفی مسیحیت و اسلام) را نام برد. فلوپتین از فیلسوفان بزرگ یونان و از آباء اولیه کلیسا، برای بیان مراتب هستی، اصطلاح اقانیم را به کار برده است. اقانیم جمع اقنوم که آن را به جوهر و اصل و بنیاد معنا کرده‌اند، نقش اساسی در فلسفه فلوپتین دارد. در دیدگاه او سه اقنوم اصلی مطرح شده است که عبارتند از: احد، عقل و نفس یا روح که به ترتیب نخستین مراتب عالم را تشکیل می‌دهند. ملاصدرا نیز در بیان مراتب هستی، از سه مرتبه سخن به میان آورده است که به‌رغم وجود مشابهت‌های بسیار، تفاوت‌های قابل توجهی با دیدگاه فلوپتین دارد. در واقع مشابهت این دو نظریه تنها در چارچوب آنهاست، اما در احکام هر مرتبه تفاوت‌های بی‌شماری دیده می‌شود. ملاصدرا با اشراف کامل به دیدگاه فلوپتین، این دیدگاه را پرورانده و البته نوآوری‌هایی نیز در این زمینه داشته است؛ همین امر سبب شده تا نظریه هستی‌شناختی او، نظریه‌ای بدیع باشد. در این نوشتار، با روش توصیفی و تحلیلی ضمن بیان مراتب هستی از دیدگاه هر دو فیلسوف، کوشیده شده با تحقیق و بررسی موارد مشابه و متفاوت احکام هر مرتبه و تا حدودی منحصر به فرد بودن و اهمیت دیدگاه صدرا را نیز مطرح شود؛ مواردی چون: داشتن اراده و اختیار و انگیزه حق تعالی در آفرینش، اثبات صفات ایجابی برای حق و کسب شناخت نسبت به او.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۲/۷/۸

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۲

انتشار: ۱۴۰۴/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

فلوپتین، ملاصدرا، احد، عقل، نفس، فوزیس، ماده.

استناد: شمس، محمدجواد؛ بابایی، سیده فاطمه (۱۴۰۴). مقایسه اقانیم ثلاث و مراتب هستی از دیدگاه فلوپتین و ملاصدرا. تأملات

فلسفی ۱۵(۳۵)، ۲۶۹-۳۰۰. <https://doi.org/10.30470/phm.2024.554729.2223>

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2024.554729.2223>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

است؛ تا آنجا که برخی مدعی شده‌اند: «اهمیت ویژه افلوپین برای اندیشه فلسفه اسلامی چنان است که اگر تأثیر غیرمستقیم جهان‌بینی این فیلسوف و پیروان وی نمی‌بود، تفکر فلسفی اسلامی در شکل گذشته و کنونی آن، به‌ویژه پس از فلسفه ابن‌رشدی، پدید نیامده بود» (شرف، ۱۳۸۵، ج ۹: ۵۹۱؛ نک: Corrigan, 2005: 3).

از جمله مباحث مهمی که این دو فیلسوف بدان توجه ویژه‌ای داشته‌اند، نحوه پیدایش هستی یا صدور کثرت از وحدت (یا صدور کثیر از واحد) بوده است. افلوپین برای تبیین نظریه خود درباره پیدایش هستی، دو اصطلاح فیض و اقامیم ثلاث را مطرح کرده است. هستی‌شناسی و جهان‌شناسی او حول محور سه مفهوم یا سه اصل که آنها را هوپستاسیس^۲ نامیده، شکل گرفته است. این سه اصل که برخی آن را بنیاد ترجمه کرده‌اند (شرف، ۱۳۷۳، ج ۶: ۵۹۲)، عبارتند از: احد، عقل، نفس یا روح. در نگاه او، احد که نخستین اقوم^۳ است، فیضان می‌کند و از فیض او به ترتیب اقوم عقل و سپس نفس یا

فلوپین (۲۰۵-۱۷۰ میلادی) و ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۴۵ هـ ق) دو فیلسوف متأله متعلق به دو سنت دینی مسیحیت و اسلام و هر دو بنیانگذار دو مکتب مهم فلسفی هستند: مکتب نوافلاطونی و مکتب صدرایی یا حکمت متعالیه که این هر دو مکتب تأثیرگذارترین مکاتب فلسفی در سنت دینی-فلسفی خود هستند؛ افزون بر آن، پیروان هر دو مکتب، فیلسوفانی ژرف‌اندیش و عارف‌مشرّب بوده‌اند و با سنت‌های معنوی پیش از خود پیوند عمیق و استواری داشته‌اند؛ البته با این تفاوت که سنت عرفانی پیشاصدرایی، سنتی عمیق‌تر، پردامنه‌تر و فراتر بوده است. از این رو مقایسه این دو، ضمن اهمیت و حساسیت ویژه، زوایای مهمی از تاریخ فلسفه و الهیات فلسفی مسیحی و اسلامی را روشن می‌کند.

افزون بر آن، افلوپین که در جهان اسلام از او با عناوینی چون الشیخ‌الیونانی و فلوپینس^۱ یاد شده، یکی از تأثیرگذارترین بزرگان فلسفه، به‌ویژه بر سنت فلسفی اسلامی

۱. تعریب پلوتینوس (Plotinus)، نک: ابن ندیم، ۱۳۵۰؛ زکریای رازی، ۱۴۰۲، ص ۱۲۱؛ شرف، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۵۹۱.

۲. Hypostasis; or Hypostasis: cf. Kelli, *Earley Christian Doctrine*, London, 1968.p.116; or Hypostases:cf. Kevin, 2005, p.7.

۳. Hypostasis.

پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱-۳، ۹-۱۰). از آن زمان به بعد، آثار و اندیشه‌های وی اقبال گسترده یافت و تأثیر بسیار مهمی برجای نهاد (به‌ویژه دیدگاه او درباره هستی، پیدایش و مراتب آن که بیشتر آثار تحقیقی درباره فلوطین حول محور این مبحث است).

حکمت متعالیه ملاصدرا تا حدود نزدیک به یک‌ونیم قرن، چندان مورد استقبال قرار نگرفت و تا پیش از آقامحمد بیدآبادی (متوفی ۱۱۹۸ق) و شاگرد ممتازش ملاعلی نوری (متوفی ۱۲۴۶ق) که رسماً تدریس و نشر حکمت متعالیه را آغاز کردند، افراد معدودی چون: مولا محمدصادق اردستانی (متوفی ۱۱۳۴ق)، آقامیرزامحمد الماسی (متوفی ۱۱۵۴ق) و ملااسماعیل خواجهویی (متوفی ۱۱۷۳ق) بر این امر اهتمام داشتند.

در دوره معاصر، آثار تحقیقی بسیاری به زیور نگارش و طبع آراسته شده؛ هرچند در موضوع این نوشته کار قابل قبولی پدید نیامده است. بیشتر پژوهش‌ها در این زمینه، در باب تأثیرپذیری ملاصدرا از فلوطین سخن گفته‌اند و چندان توجهی به تفاوت این دو دیدگاه نداشته‌اند؛ لذا در پژوهش حاضر کوشیده می‌شود تا علاوه بر بیان مشابهت‌ها، تفاوت‌ها

روح به وجود می‌آید و همین‌طور سلسله-مراتب هستی سیر نزولی خود را ادامه می‌دهد تا به پایین‌ترین سطح هستی یعنی ماده برسد. در دیدگاه ملاصدرا نیز نخستین مراتب هستی را احد (اول تعالی)، عقل و نفس شکل می‌دهند؛ اما علی‌رغم وجود مشابهت میان دیدگاه این دو حکیم، تفاوت‌های اساسی نیز وجود دارد که این پژوهش به دنبال دست-یافتن و بررسی دقیق همین مشابهت‌ها و تفاوت‌ها و بیان نوآوری‌های ملاصدرا در این باره است.

۱. پیشینه تحقیق

توجه به تعالیم و نظریه‌های فلسفی-عرفانی فلوطین از عصر خود وی آغاز شد. فرفورویوس^۱ (حدود ۲۳۳- حدود ۳۰۵ میلادی) شاگرد ممتاز و وفادار فلوطین، بعد از وفات استادش، شرح احوال وی را نوشت و آثار او را که شامل ۵۴ رساله بود در مجموعه‌ای مشتمل بر ۶ گروه و هر گروه دربردارنده ۹ رساله، به نام *انئادس*^۲ یا *انئادها*، به معنی *نُه گانه‌ها* یا *تاسوعات* گرد آورد (فرفورویوس، ۱۳۶۳: ۳۲ به بعد؛ نک: سعادت، ۱۳۶۳: ۲۹-۲۵؛ شرف، ۱۳۸۵، ج ۹: ۹۲-۹۳؛

۲. *Enneades*.

۱. Porphyrios.

و ابداعات ملاصدرا را نیز مطرح شود و نشان

دهد که نظریه‌های صدرا، به‌رغم تأثیر فلوطین، منحصر به خود ایشان بوده؛ ملاصدرا با پرورش این نظریات، آنها را به کمال رسانده و نظریاتی منحصر به فرد خلق کرده است. از این‌رو، نوشته حاضر تفاوت اساسی با تحقیقات مشابه دارد و در واقع تمرکز این پژوهش بیش از آنکه معطوف به مشابهت میان این دو دیدگاه باشد، بر روی موارد افتراق آنها توجه کرده و این امر موجب تفاوت ویژه آن با سایر پژوهش‌هاست.

برخی از مهم‌ترین مقالاتی که بیشترین ارتباط موضوعی را با پژوهش حاضر دارند عبارتند از:

- «ویژگی فیض و فاعلیت وجودی در حکمت متعالیه»، سعید رحیمیان، *خردنامه صدرا*، شماره ۲۲، ۱۳۷۹ (صص ۱۸-۲۹). در این پژوهش نظریه فیض فلوطین مطرح و ویژگی‌های آن بررسی شده و سپس بیان شده است که این نظریه وارد فلسفه ملاصدرا شده و وی این نظریه را بر مبنای اصالت و وحدت وجود پرورش داده است. هرچند این نظریه برای پیدایش موجودات و مراتب هستی بوده است اما در آن چندان اشاره‌ای به مراتب هستی نشده و صرفاً نظریه فیض و تأثیر آن

در فلسفه صدرا بررسی شده است.

- «صدرالمتألهین و اثولوجیا»، سعید رحیمیان، *خردنامه صدرا*، شماره ۲۵، ۱۳۸۰ (صص ۳۵-۴۴). در این مقاله نیز در ابتدا در خصوص انتساب اثولوجیا (اثر فلوطین) به ارسطو بحث شده و سپس برخی از قواعدی را که ملاصدرا از اثولوجیا گرفته است، همچون قاعده بسیط‌الحقیقه، اتحاد ماهو و لم هو در مجردات، حرکت جوهری و ... به نحو اجمال بررسی شده است.

- «مقایسه احد در فلسفه افلوطین و واجب‌الوجود در فلسفه ملاصدرا»، رضا اکبریان و طیبه کرمی، *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، سال ۹، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۰ (صص ۵-۲۷). در این مقاله صرفاً به مقایسه احد با واجب‌الوجود پرداخته شده است.

- «انعکاس فلسفه افلوطین در حکمت صدرالمتألهین»، محمدمهدی گرجیان و نرجس رودگر، *فصلنامه اسراء*، سال ۴، شماره ۳، بهار ۱۳۹۱ (صص ۱۴۳-۱۷۰)؛ نویسندگان این مقاله به تأثرات ملاصدرا از فلوطین در موضوعات مختلف، از جمله ذومراتب بودن هستی، قاعده بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء، قاعده الواحد و ... پرداخته‌اند.

اصطلاح اقانیم استفاده کرده است. در واقع در جهان‌بینی او سه اقنوم یا اصل مطرح است که عبارتند از: احد، عقل و نفس (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۸۱). نخست، اقنوم احد که نیک محض و فوق وجود و ورای هستی است و به وجود آورنده و مبدأ هستی است (همان، ج ۱: ۱۲۸)؛ دوم: اقنوم عقل که بدون واسطه از احد فیضان یافته و متصف به وجود است (همان، ج ۱: ۷۱۸)؛ سوم: اقنوم نفس یا روح کلی که واسطه میان عالم عقول و عالم محسوسات است و مرتبه‌ای است که پایان-بخش مراتب معقول و آغازگر عالم محسوسات است (همان، ج ۲: ۶۸۱).

۲-۱. احد

احد یا واحد فلوطین، هم از جهتی با ذات متعال در عرفان اسلامی قابل مقایسه است و هم با واجب‌الوجود بالذات در حکمت متعالیه. فلوطین برای اثبات احد، از براهین بسیاری استفاده کرده که یکی از مهم‌ترین آنها برهان بساطت محض است. وی بیان می‌کند که هیچ امر مرکبی نمی‌تواند مبدأ نخستین موجودات باشد؛ چراکه امر مرکب دارای اجزایی است و نیازمند اجزای خود است و اگر خود آن اجزا نیز مرکب باشند

- «بررسی تطبیقی تعبیرپذیری احد نزد افلوطین و مقام ذات نزد ابن‌عربی»، شهناز شایان‌فر، *دوفصلنامه پژوهش‌های هستی-شناختی*، سال ۱، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱ (صص ۷۱-۸۶). در این مقاله بیشتر به جنبه‌های تنزیهی مشترک میان احد فلوطین و ذات از دیدگاه ابن‌عربی توجه شده است.

- «احد و ویژگی‌های آن در نظام فکری فلوطین»، اسدالله حیدرپور کیائی، *فلسفه دین*، دوره ۱۱، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۳ (صص ۳۴۸-۳۲۵). در این مقاله به تبیین دلایل فلوطین برای اثبات احد پرداخته شده است و سپس ویژگی‌های احد همچون ایجادگری، و فیضان و فوق وجود بودن مورد بررسی قرار گرفته است.

- «پژوهشی در مورد حقیقت اقنوم احد در دیدگاه فلوطین»، محمد دهقان طرزه و محمدرضا شمشیری، *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، شماره ۲۸، ۱۳۹۶ (صص ۱۱۹-۱۴۴). در این مقاله نیز اقنوم احد در دیدگاه فلوطین تبیین شده و حقیقت احد و فوق وجود بودن آن مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. تبیین سلسله مراتب هستی در دیدگاه فلوطین

فلوطین در تبیین سلسله مراتب هستی از

نیازمند اجزای دیگری هستند؛ این سلسله به-
 همین نحو ادامه می‌یابد تا به امر بسیطی ختم
 شود که هیچ جزئی ندارد؛ این امر بسیط قائم
 به ذات، نامحدود و نامتناهی است و مبدأ همه
 موجودات است و همه آنها با واسطه یا بدون
 واسطه از او و توسط او به وجود آمده‌اند
 (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۵۵؛ همان، ج ۲: ۷۱۵).
 در ادامه فلوطين برای احد و ویژگی‌هایی
 قائل شده که عبارتند از: (۱) فوق وجود بودن:
 به عقیده فلوطين، احد نامحدود و نامتناهی
 است و هیچ شکل و صورتی ندارد؛ زیرا او
 خود ایجادگر شکل و صورت است و اگر
 شکلی می‌داشت محدود و متعین می‌شد، در
 حالی که او نامحدود است. احد چون ایجاد-
 گر هستی است، خود نمی‌تواند جزئی از
 هستی باشد و باید فوق و ورای هستی باشد.
 احد در نگاه فلوطين فوق وجود است و هیچ
 حدی ندارد و کامل و پر است و به سبب
 داشتن همین ویژگی‌هاست که ما از شناخت
 او عاجز هستیم ما تنها می‌دانیم که احد وجود
 دارد و همه جا و همیشه هست اما نمی‌دانیم که
 او چیست یا چگونه است (همان، ج ۲: ۷۲۷)؛
 (۲) احد در خود ساکن و ثابت است و هیچ
 حرکتی ندارد. به عقیده او حرکت باید به-
 سوی چیزی و برای به‌دست آوردن چیزی

باشد؛ اما احد کامل است و برای او چیزی
 وجود ندارد تا به سوی آن حرکت کند؛ پس
 احد هیچ حرکتی ندارد (همان، ج ۱: ۶۶۸). از
 دیگر ویژگی‌های احد، وحدت غیر عددی
 داشتن خودآگاهی است که به نحو شهودی
 و حضوری خود را می‌یابد؛ با استناد به همین
 ویژگی برای احد دو مقام ثابت می‌شود الف:
 مقام کثرت در وحدت، چراکه او بر همه
 کثرات احاطه دارد و همه وابسته به اویند و
 همه در او حضور دارند؛ ب: مقام وحدت در
 کثرت؛ چراکه هیچ جایی را نمی‌توان یافت
 که احد در آن نباشد و اگر در جایی باشد،
 محدود شده که این با نامتناهی بودن او
 ناسازگار است (همان، ج ۲: ۷۳۱). ویژگی
 دیگر احد این است که نمی‌توان به ذات
 بسیط و مطلق او هیچ صفتی را نسبت داد و
 باید تمام صفات را از او سلب کرد. از جمله
 صفات سلبی که فلوطين برای احد برمی-
 شمارد، می‌توان به نفی کثرت در ذات (همان:
 ۱۰۶۲)، نفی زمان، زیرا او موجودی ازلی و
 ابدی است (همان: ۶۶۸)، نفی بخل و نفی
 شریک (همان: ۷۳۶) اشاره کرد. وی بیان
 می‌کند که نباید هیچ نام و صفتی را به احد
 نسبت داد؛ زیرا در این صورت او را به همان
 اندازه محدود کرده‌ایم؛ در حالی که احد

نخستین چیزی که از احد فیضان می‌یابد، عقل کلی است که شبیه‌ترین و نزدیک‌ترین موجود به واحد و تصویر و سایه اوست (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۱۷)؛ اما این عقل کلی دارای ویژگی‌هایی است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱) قابلیت شناخت: همان‌طور که بیان شد، فوق هستی به دلیل نامحدود بودن قابل شناخت نیست اما عقل کلی به دلیل اینکه تصویر و سایه احد است محدود و متناهی است و هرآنچه محدود باشد به واسطه عقل آدمی قابل شناخت است؛ پس عقل کلی نیز می‌تواند متعلق شناسایی انسان قرار گیرد (همان: ۷۱۷-۷۱۸).

۲) عقل کلی راهستی حقیقی می‌نامند؛ زیرا این دو اگرچه در مفهوم مغایرند اما در مصداق یک چیزند و ورای عقل کلی هستی وجود ندارد (همان: ۷۸۲).

۳) ویژگی بعدی عقل کلی، ازلی بودن آن است؛ در واقع عقل کلی زمان‌مند نیست چراکه در جهان معقول همه چیز ساکن و

منزه از محدودیت است و ما اگر نام احد را به او می‌دهیم، بدین سبب است که ناگزیریم برای کسب علم، اسمی بر او بنهیم و خود فلوپین در مواردی احد را نیک مطلق، واحد و خیر محض می‌خواند (همان: ۱۰۵۵).

فلوپین پس از اثبات احد بیان می‌کند که مراتب هستی توسط احد به وجود آمده و برای تبیین هستی از نظریه فیض بهره می‌برد. وی بیان می‌کند که واحد چون کامل است و هیچ نقصی در آن راه ندارد، لبریز می‌شود و فوران می‌کند و از فوران او جهان به ترتیبی خاص پدید می‌آید اما این فوران چیزی از واحد نمی‌کاهد (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۸۱). تشبیهی برای تقریب این نظریه به ذهن:

«پس از واحد، دیگری همچون هاله‌ای از روشنایی است که از آن می‌تابد و گرد آن را فرامی‌گیرد، همچون روشنایی به گرد خورشید، یا گرما به گرد آتش، یا سرما به گرد یخ، یا بوی خوش به گرد عطر. هرچه فاصله بیشتر می‌شود، روشنایی کمتر می‌گردد، تا آنکه در تاریکی و خلأ گم می‌شود. تصویرهای دیگر، جهان را همچون آبی مصور می‌سازند که از سرچشمه می‌جوشد و در رودخانه‌ها می‌ریزد بی‌آنکه چشمه به پایان برسد و...» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۲۳-۲۱).

پس از این که ثابت شد احد مبدأ و آغازگر هستی است، باید دید که نخستین چیزی که او ایجاد می‌کند چیست؟

ثابت است و هیچ تغییر و سیلانی در کار نیست.

۴) اتحاد عقل، عاقل و معقول: عقل کلی دارای صفت فکر و اندیشه است و مادام در حال تفکر است. این واحد کثیر فقط به ذات کاملاً وابسته خود نظر دارد و به آن می‌اندیشد؛ زیرا متعلق اندیشه او خارج از ذات او نیست بلکه عین ذات اوست؛ از اینجا دانسته می‌شود که عقل و عاقل و معقول اگرچه در مفهوم متمایزند اما مصداق آنها یکی است و از ذات واحد انتزاع می‌یابند (خراسانی، ۱۳۷۳، ج ۹: ۵۹۷).

فلوطين بيان می‌کند که عقل با نظر کردن در فوق هستی، همچون او فیضان می‌کند و از فیضان او نفس کلی و هستی واسطه به‌عنوان مرتبه بعدی موجود می‌شود.

۲-۳. اقنوم سوم یا نفس کلی

با فیضان احد، هستی حقیقی و عقل کلی موجود می‌شود؛ سپس عقل کلی با تأمل در ذات وابسته و نیازمند خود فیضان می‌کند و اقنوم سوم یعنی روح و نفس کلی موجود

می‌شود که این مرتبه واسطه میان عالم معقول و عالم محسوسات است؛ به همین سبب این مرتبه را هستی واسطه نیز می‌نامند (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۱۵ و ۷۲۵).

نکته‌ای که درباره نفس کلی در دیدگاه فلوطين باید به آن توجه داشت این است که در هستی، واسطه برخلاف هستی حقیقی اندیشه و متعلق آن باهم یکی نیستند و از هم متمایزند؛ یعنی نفس کلی درباره ذات خود نمی‌اندیشد و صرفاً به غیر ذات خود می‌اندیشد و توجه دارد (همان: ۷۴۱).

هستی واسطه که از ذات هستی حقیقی صادر می‌شود، خود به دو دسته روح عالی و روح دانی تقسیم می‌گردد و روح عالی بی‌هیچ واسطه‌ای از عقل کلی صادر می‌شود و روح دانی از روح عالی صدور می‌یابد (همان، ج ۱: ۶۴۸). فلوطين روح دانی را فوزیس یا طبیعت نامیده است (خراسانی، ۱۳۵۸، ج ۹: ۵۹۸). به بیان دیگر، طبیعت و فوزیس که همان روح دانی است از روح عالی فیضان یافته و همین طبیعت، ایجادکننده عالم محسوس است و روح عالی تماس مستقیمی با عالم محسوس ندارد (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۳۹).

به عقیده فلوطين، علاوه بر روح دانی،

از فاسد شدن بدن باقی می ماند (همان، ج ۱: ۶۳۴)؛ اما در مورد اینکه روح پس از بدن چگونه باقی می ماند؟ فلوطین بیان می کند که ارواحی که منزه از گناه هستند، بعد از فساد ابدان خود به موطن اصلیشان عروج می کنند اما ارواحی که گناه آلودند به دلیل سنگینی نمی توانند صعود کنند و این ابدان متناسب با فضایی که کسب کرده اند وارد بدن دیگری می شوند تا با کسب فضایل لازم به موطن خویش عروج کنند (همان، ج ۱: ۳۵۲).

۲-۴. ماده اولی یا دون هستی

آخرین مرتبه ای که فلوطین پس از فوزیس یا طبیعت از آن نام می برد، ماده اولی است که پایین ترین سطح هستی و بلکه دون هستی و معدوم و لاشیء است؛ اما به دلیل اینکه صور مختلفی از عالم معقول بر آن افزوده می شود و به توسط آن هستی ظاهری و عالم محسوسات شکل می گیرد، پس حضور ماده در مراتب هستی امری ضروری است.

این که فلوطین ماده اولی را دون هستی و به تعبیری لاوجود می نامد، بدین سبب است که ماده اولی چیزی نیست که اصلاً وجود ندارد بلکه منظور او این است که این لاوجود، ظل و تصویر وجود است و حتی فاصله اش با وجود از فاصله سایه با موجود نیز

ارواح فردی نیز از روح عالی فیضان می یابند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۶۴۲). وی معتقد است که همه نفوس، چه نفوس فردی و چه نفوس جهانی به لحاظ ماهیت متحد هستند اما بیان می کند که ارواح در عین اتحاد دارای تعدد و کثرت نیز می باشند و دارای دو جهت واحد و کثیرند (همان: ۶۵۵). وی همچنین بیان می کند که ارواح فردی همچون روح کلی به دو قسم عالی و دانی تقسیم می شوند و جزء عالی به طور پیوسته در عالم معقول می ماند و به عالم محسوس هبوط نمی کند اما جزء دانی به عالم محسوس هبوط می کند و وارد بدن مادی می شود (همان: ۴۹۹-۵۰۰؛ کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۳۹).

به عقیده فلوطین، روح امری مادی نیست؛ چراکه امور مادی، درک، شعور و آگاهی ندارند اما روح به خود و غیر خود آگاهی دارد؛ پس روح، امری مجرد است که به عالم محسوس هبوط کرده و می تواند با کسب فضایل، دوباره به جایگاه خویش و عالم معقول بازگردد (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۶۳۱-۶۳۰). از نظر فلوطین به دلیل اینکه روح طبیعتی الهی دارد و مجرد از ماده است و جدا از بدن مادی می باشد، زندگی و بقا جزء لایزال ذات آن است و فساد نمی پذیرد و پس

۳. تبیین مراتب هستی از دیدگاه ملاصدرا

۳-۱. اول تعالی (احد)

صدرا در فلسفه خود از واجب الوجودی یاد می‌کند که واحد و بسیط الحقیقه است و هیچ جهت کثرتی در آن متصور نیست؛ زیرا اگر ترکیبی در او راه داشته باشد و مرکب از اجزاء باشد برای این مرکب سه حالت مختلف می‌توان فرض کرد: اول) همه اجزاء واجب الوجود باشند؛ در این حالت لازم می‌آید که یک واجب، لازم واجب دیگر باشد و نوعی فقر و وابستگی نسبت به هم پیدا می‌کنند که این با واجب بودن منافات دارد؛ دوم) برخی از اجزاء واجب و پاره‌ای دیگر ممکن باشد: این امر نیز احتیاج واجب به ممکن را در پی دارد که محال است، پس این فرض نیز باطل است؛ سوم) همه اجزاء ممکن باشند که بطلان این فرض از دو مورد نخست نیز واضح‌تر است؛ چراکه به وجود آمدن واجب الوجود از ترکیب چند ممکن محال است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۰۲؛ همو، ۱۳۶۲: ۴۱-۴۲).

صدرا پس از اثبات بسیط الحقیقه بودن واجب در مورد او قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» را بیان می‌کند. وی پس از اثبات بسیط الحقیقه بودن واجب در پی

بیشتر است؛ در نظر او ماده، قوه تمام صوری است که قرار است بر آن افاضه شود اما به صورت بالفعل هیچ یک از آنها نیست و بسیار واضح است چیزی که بالفعل هیچ کدام از چیزهایی که قرار است در آنها نمودار شود، نباشد، لا وجود و دون هستی است (همان، ج ۱: ۲۲۸).

از دیگر ویژگی‌های مهمی که فلوطین برای ماده بیان کرده است می‌توان به: غیرقابل دیده شدن، حضور همیشگی در جسم (چراکه جسم مرکب از ماده و صورت است)، لامکان بودن، پذیرش حالات و صور گوناگون و عدم فساد اشاره کرد (همان، ج ۱: ۳۰۹).

فلوطین معتقد است که ماده نخستین لا وجود است و خود فاقد هستی است؛ اما با افاضه صور به آن دارای هستی ظاهری می‌شود و دون هستی به دلیل اینکه شرّ، ظلمت محض، تاریک و مبهم است کسی نمی‌تواند به ماهیتش پی ببرد (همانجا). در واقع صور از عالم معقول بر ماده نخستین افاضه می‌شود؛ اما آن چیزی که بر روی آن پدید می‌آید، سایه-ای بر روی سایه دیگر است؛ زیرا آنچه در عالم محسوس است، سایه و تصویر عالم معقول است (همان، ج ۱: ۳۹۱-۳۹۰).

اثبات کل الاشیاء بودن اوست؛ به همین منظور بیان می‌کند که اگر واجب‌الوجود، کل-الاشیاء نباشد لاجرم مرکب بوده و در ذات او باید ترکیبی از وجدان شیء و فقدان شیء دیگر را لحاظ کرد که این همه ترکیب از وجود و عدم است. واضح است که این دو نقیض یکدیگرند و از یک چیز واحد دو مفهوم متناقض منتزع نمی‌شود؛ پس مشخص می‌گردد که واجب تعالی کل‌الاشیاء است یعنی تمامی اشیاء به وجود واحد بسیط جمعی در ذات او موجود هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۱-۱۱۲)؛ اما اینکه در ادامه

کل‌الوجود می‌داند، صفات او را نیز به دلیل بسیط مطلق بودنش می‌خواند و معتقد است که صفات ذاتی واجب بر اساس مرتبه و سعه وجودی هر موجودی در آن سریان یافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۳۸).

حال پس از اثبات اینکه واجب، تام و کامل و کل‌الوجود است بیان می‌کند که واجب از فرط کمال فیضان می‌کند و این فیضان آغازی برای تنزل موجودات از اوست؛ اما با این فیضان تغییری در ذات حق به وجود نمی‌آید و از تعالی او چیزی کاسته نمی‌شود و در واقع موجودات تنزل یافته، سایه و تصویر و رقیقه حقیقت وجود که همان حق تعالی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۱۳۹).

فیضان در نظر صدرا سلسله‌ای از تجلیات واجب تعالی است که پیوسته و مدام است و برای آن نمی‌توان ابتدا و انتهای لحاظ کرد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۳۵).

در نظر صدرا، غرض حق تعالی در فیضان، خیریت ذاتی حق تعالی است که این غرض زائد بر ذات حق نیست و نمی‌توان آن را به غیر ذاتش نسبت داد (صدرالمتألهین، بی-تا، ج ۶: ۳۳۲، ۳۷۹ و ۳۶۷).

به اعتقاد صدرا فاعل بالغرض به واسطه

قاعده گفته شده: «و لیس بشیء منها» نظر به این دارد که واجب تعالی اگرچه کل‌الاشیاء است اما حدود و نقایص و محدودیت‌های اشیاء را شامل نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰۴-۱۰۶).

صدرا بر اساس این قاعده اثبات می‌کند که حق تعالی، حقیقت وجود و کل‌الوجود است و ذاتی کامل و تام دارد که از هرگونه تغییر و دوگانگی مبراست و همه نشأت وجود در اویند و اوست که مبدأ و منشأ تمامی موجودات است و حتی صفات موجودات نیز تجلی صفات حق تعالی است؛ پس ملاصدرا همان‌طور که وجود حق را

فیضان در نظر صدرا سلسله‌ای از تجلیات واجب تعالی است که پیوسته و مدام است و برای آن نمی‌توان ابتدا و انتهای لحاظ کرد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۳۵).

در نظر صدرا، غرض حق تعالی در فیضان، خیریت ذاتی حق تعالی است که این غرض زائد بر ذات حق نیست و نمی‌توان آن را به غیر ذاتش نسبت داد (صدرالمتألهین، بی-تا، ج ۶: ۳۳۲، ۳۷۹ و ۳۶۷).

به اعتقاد صدرا فاعل بالغرض به واسطه

فیضان در نظر صدرا سلسله‌ای از تجلیات واجب تعالی است که پیوسته و مدام است و برای آن نمی‌توان ابتدا و انتهای لحاظ کرد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۳۵).

در نظر صدرا، غرض حق تعالی در فیضان، خیریت ذاتی حق تعالی است که این غرض زائد بر ذات حق نیست و نمی‌توان آن را به غیر ذاتش نسبت داد (صدرالمتألهین، بی-تا، ج ۶: ۳۳۲، ۳۷۹ و ۳۶۷).

به اعتقاد صدرا فاعل بالغرض به واسطه

به اعتقاد صدرا فاعل بالغرض به واسطه

غیر کامل می‌شود و غیری که هدف و غرض است، لازم است در فاعل‌های علمی، اعلی و شریف‌تر از فاعل باشد تا گفته شود که این فعل حکیمانه است؛ اما این امر با غنی مطلق بودن و کامل بودن حق ناسازگار است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۲: ۲۷۹)؛ اما در واجب تعالی چگونه می‌توان این ناسازگاری را توجیه کرد؟ صدرا در پاسخ بیان می‌کند که حکمت در خداوند به غرض فاعلی بازگشت ندارد بلکه به غرض فعلی تعلق می‌گیرد؛ به این معنی که خداوند موجودات را برای اهدافی همچون به کمال رساندن آنها خلق کرده و آنها را در مسیر رسیدن به آن اهداف قرار داده و اقتضای فیضان حق نیز بر اساس شایستگی موجودات این است که آنها را به غایت همسو با ماهیت و ذاتشان برساند (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۸۷).

از ویژگی‌های فیض حق می‌توان به عمومیت آن اشاره کرد؛ بدین معنی که این فیض صرفاً متعلق به معلول اول نیست و همه هستی را شامل می‌شود؛ دلیل این امر نیز آن است که فیض نامحدود است و زمان‌مند نیست و مانع و حدی برای آن قابل تصور نیست؛ همچنین به دلیل خیریت مطلق حق - تعالی هر آنچه از او صدور می‌یابد نیز خیر

است؛ پس عنایت ازلی و اراده کلی واجب تعالی به‌طور مساوی به تمامی موجودات تعلق می‌گیرد (صدرا، بی‌تا، ج ۷: ۱۴۹). از دیگر ویژگی‌های فیض حق این است که میان مراتب فیض هیچ انفصالی وجود ندارد و مراتب فیض متصل به یکدیگرند؛ همچنین این فیض دائمی است و محدود به زمان خاصی نیست (صدرا، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۶). فیض حق همراه با اراده حق تعالی است. صدرا بیان می‌کند اینکه خداوند هر یک از موجودات را در زمان معین نه پیش یا پس از آن می‌آفریند، نشان از وجود مخصصی دارد که این مخصص نمی‌تواند علم یا قدرت باشد؛ چرا که این دو در همه زمان‌ها موجود هستند؛ پس آنچه در موجودات ممکن، طرف وجود را بر طرف عدم برتری می‌دهد، همان اراده حق تعالی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ج ۶: ۲۹۳).

در ترتیب شکل‌گیری هستی و پیدایش موجودات، صدرا در آثار خود تقسیمات متعددی را مطرح کرده است که جمع‌بندی این تقسیمات مراتب زیر دربرگیرنده نظر صدرا در مورد این مسئله است؛ به بیان وی بر اساس فیض حق در مرتبه نخست، عقول محض قرار دارند که «صور مکرمه» و

«ملائکه فهیمه» نیز به آنها گفته می‌شود که نخستین موجود این مرتبه، عقل اول است که نورانیت و شرافت آن از دیگر عقول بیشتر است؛ مرتبل دوم، عالم تدبیرکنندگان نفسانی است که نخستین موجود این مرتبه، نفس کلی یا «روح الامین» است و مرتبه سوم، عالم جسم است که نخستین موجود این مرتبه، فلک اقصی و جرم اعلی است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸: ۵۹۲-۵۸۷).

۲-۳. عالم عقول

در نظر صدرا با فیضان احد، اولین موجودی که صدور می‌یابد، بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» یک امر واحد عقلانی است که این موجود با نظر به ذاتش واحد است و به جهت الحاق ماهیت به آن کثیر می‌شود؛ اما این کثرت در صادر نخستین بالعرض است؛ زیرا ناشی از تأثیر فاعل در آن نیست بلکه به دلیل نقص و کاستی است که نسبت به ذات حق تعالی دارد و لازمه این تنزل و پایین بودن ماهیت و حد داشتن است (سلیمان، ۱۳۸۳: ۲۳).

صدرا برای اثبات صادر نخستین بودن عقل اول براهینی را مطرح می‌کند؛ نخست تمسک به قاعده الواحد که بر اساس این قاعده اگر دو موجود از احد که هیچ جهت

کثرتی ندارد و بسیط است صادر شود؛ این دو بودن حاکی از دو جهت مختلف در واحد خواهد بود که با بسیط مطلق بودن احد سازگار نیست؛ پس، از واحد صرفاً یک موجود صادر می‌شود که همان عقل اول است؛ همچنین با کمک قاعده امکان اشرف بیان می‌کند که اگر از واحد ممکن اخس پدید آید، لازم است که ممکن اشرف پیش از آن موجود شده باشد؛ زیرا اگر اینگونه نباشد جایز است که اشرف همراه با اخس پدید آید که این امر محال است زیرا لازمه آن این است که از واحد از یک جهت و یک مرتبه دو موجود که یکی اشرف و دیگری اخس است به وجود آید؛ همچنین اگر جایز باشد اشرف به واسطه اخس و بعد از آن به وجود آید، در این صورت معلول از علت خود برتر است که چنین امری محال است؛ پس باید پیش از موجودات مادی، موجودات عقلی پدید آیند. بنابراین از حق تعالی موجود برتر یعنی عقل اول پدید می‌آید، سپس توسط عقل اول سایر موجودات به وجود می‌آیند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۸، ج ۷: ۲۶۳ و ۲۴۴).

وجود سنخیت میان علت و معلول نشان-دهنده این است که باید معلول بی‌واسطه هر

علتی شبیه‌ترین موجود برای آن علت باشد. از این امر نتیجه می‌شود که شبیه‌ترین موجود به حق تعالی، عقل اول است؛ زیرا موجودات مادی به دلیل کاستی و نقصی که دارند، شایستگی معلول بی‌واسطه بودن را ندارند و موجودات مثالی نیز به دلیل اینکه برخی از ویژگی‌های موجودات مادی را دارند، نمی‌توانند معلول بی‌واسطه واجب تعالی باشند؛ پس تنها عقل که کامل‌ترین مخلوق است، شایستگی معلول بی‌واسطه بودن را داراست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۶۳).

صدرا روایت «أول ما خلق الله نوری» و «أول ما خلق الله العقل» را به عنوان شاهدی در تأیید گفته‌های خویش مبنی بر صادر نخستین بودن عقل نقل کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۵۸۷).

صدرا برای مرتبه عقل، ویژگی‌هایی همچون مجرد بودن، تام و کامل بودن و ثبات داشتن را برشمرده است که تعبیر ثبات در نظر او همان سکون نیست و برتر و فراتر از آن است؛ چراکه سکون در جایی است که چیزی شأن حرکت داشته باشد ولی حرکت نکند و عقل شأن حرکت ندارد زیرا حرکت برای بالفعل شدن موجودی است که دارای قوه است و از طرفی موجودی که دارای قوه

است، فاقد کمالی است که برای به دست آوردن آن حرکت می‌کند؛ اما موجود، عقلی تام و کامل است و همه کمالات را بالفعل داراست پس حرکت در این موجود معنا و مفهومی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۸۷).

صدرالمتألهین به دو دسته عقول طولی و عقول عرضی اشاره می‌کند. در ابتدا سلسله عقول طولی قرار دارند که باهم رابطه علت و معلولی دارند و هر عقلی، عقل پس از خود را به وجود می‌آورد؛ پس از اتمام سلسله این عقول، سلسله‌ای از عقول به وجود می‌آیند که همه در یک رتبه قرار دارند و رابطه علی و معلولی بین آنها نیست و صدرا این عقول را عقول عرضی یا ارباب انواع و یا ملائکه الله می‌نامد (همان: ۵۰۳؛ همان، ج ۷: ۱۰۹).

کثرت موجود در عالم چگونه به وجود می‌آید؟ صدرا برای پاسخ به این سؤال دو جهت را در صادر نخستین مطرح می‌کند؛ نخست، جهتی که از علت اول صدور یافته و به سبب آن دارای وحدت وجودی و بالذات است و دوم، جهتی که دارای کثرت است و این جهت از خود اوست و مجعول خداوند نیست. صادر نخستین هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم نظاره‌گر جلال و جمال حق

دلیل مجرد تام بودن، هیچ شباهتی به عالم ماده ندارد و باید عالم مثال که از طرفی مجرد از ماده است و از طرف دیگر بعضی آثار موجودات مادی مثل وضع، کمیت و کیفیت را داراست، بین این دو عالم قرار می‌گیرد که سبب ارتباط آنها شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۴۴۸).

ملاصدرا عالم مثال را به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌کند؛ عالم مثال منفصل همان عالم واسط میان عقل و ماده است و عالم مثال متصل عالم خیال است که وابسته به انسان است (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۲۳۹-۱۲۴۰). صدرا در صدد اثبات این مطلب است که عالم مثال، عالمی متمایز از عالم نفوس حیوانی خیالی نیست؛ بنابراین وقتی به وجود عالم مثال معتقد شدیم، به معنی این نیست که عالمی افزون بر آن سه عالم وجود دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۴۵۴).

صدرا معتقد است که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی عالی است که دارای حیات بالقوه می‌باشد. از نظر او نفس، جسمانیه-الحدوث است و حادث شدن آن قبل یا بعد از بدن نیست بلکه عین حدوث بدن است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۳۰۹). او بیان می‌کند

است و هم دارای ماهیت و امکان ذاتی است؛ پس، از جهت تعقل ذات خود، موجودی به نام نفس کلی از آن صادر می‌شود و از نظر مشاهده جمال حق و عشق به او موجود دیگر به نام عقل دوم از آن صدور می‌یابد و از جهت ماهیت و امکان فقری و نیازمندی به علت، موجودی که همان جسم است صدور می‌یابد؛ پس در سلسله طولی، علت و معلول-ها به مقدار نزدیکی و دوری از مبدأ تکثر می‌یابند تا این سلسله در نهایت به هیولی که پایین‌ترین مرتبه وجود و کثیر محض است ختم شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ۲۲۰). در واقع در این سلسله هر قدر که موجودی به حق تعالی قرب داشته باشد درجه وجودی شدیدتر و وحدت بیشتری دارد و هر اندازه از حق تعالی دور می‌شود، درجه وجودی ضعیف‌تر و از وحدت او کاسته و بر کثرتش افزوده می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۲۷).

۳-۳. نفس کلی و عالم مثال

پس از سلسله عقول، عالم مثال و نفس با فیضان عقل به وجود می‌آید؛ این مرتبه از هستی، عالمی است که حد واسط میان دو عالم عقل و ماده قرار می‌گیرد و سبب ارتباط میان این دو عالم می‌شود؛ زیرا عالم عقل به

آغاز به نحو بالقوه موجود هستند و به تدریج فعلیت می‌یابند که گاهی نیز موانعی بر سر کمالات به وجود می‌آید که مانع بعضی از کمالات نوع می‌شود چراکه میان علل مادی تراحم وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۲۴۲-۱۲۴۱).

از جمله ویژگی‌هایی که صدرا برای عالم ماده برمی‌شمرد: تغییر دائمی، فساد و امکان زوال و نابودی، پذیرش وضع‌های گوناگون، تجدد زمانی و وجود تضاد در آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۲۱-۲۲).

بنابراین فیضان حق تعالی که ابتدا عالم عقل را به وجود می‌آورد و با واسطه همین عالم به عالم اجسام می‌رسد، اما همان‌طور که گفته شد به سبب اختلافات بی‌شماری که بین دو عالم عقل و ماده وجود دارد نیاز به عالمی که واسط میان این دو عالم باشد احساس می‌شود که همان عالم مثال است و فیض الهی توسط همین عالم به عالم جسم می‌رسد (ر.ک: جامی، ۱۳۷۰: ۵۴-۵۵). حقایقی که به نحو اجمالی در عالم عقل وجود دارد طی نزول خود در عالم مثال، صورت تفصیلی به خود می‌گیرد و سپس در عالم ماده تحقق می‌یابند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۰: ۵۳۶).

۴. بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های میان

که نفس درجات وجودی مختلفی را طی می‌کند و پیش از حدوث جسمانی در عالم عقلی به وجود واحد بسیط جمعی حضور دارد. همین نفس که در آغاز، حدوث جسمانی دارد با تحول جوهری تجرد می‌یابد و در مرتبه بعد به تجرد خیالی می‌رسد و پس از این مرتبه، بعضی از نفوس می‌توانند از این مرتبه نیز تحول یابند و تجرد عقلی پیدا می‌کنند. نفس که هویتی گذرا و سیال دارد با حرکت اشتدادی در هر «آن» و لحظه‌ای قوه-ای از آن فعلیت می‌یابد و فعلیت جدید، قوه-ای برای فعلیتی دیگر است که صدرا این امر را «لبس بعد لبس» می‌خواند و کمال جدید که در نفس پدید می‌آید بر کمال قبلی افزوده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۳۶ و ۱۴۸-۱۴۷ و ۳۳-۳۸).

۳-۴. عالم ماده و جسم

عالم ماده یا عالم محسوس، پایین‌ترین مرتبه از مراتب عالم در دیدگاه صدراست که تفاوت‌های چشمگیری با دو عالم بالاتر از خود دارد؛ از جمله اینکه صورت‌های جوهری که در این عالم وجود دارند، وابسته به ماده هستند و در واقع شکل‌گیری این صور، وابسته به قوه‌ای برای پذیرش آنهاست؛ همچنین انواع مادی، کمالاتی دارند که در

دیدگاه دو فیلسوف

حال که دیدگاه فلوطین و صدرا در خصوص مراتب هستی گفته شد، شایسته است که وجوه شباهت و تفاوت میان این دو دیدگاه نیز بررسی شود.

در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که نظریه صدرا کاملاً شبیه و برگرفته از فلوطین است و وی صرفاً بازگوکننده دیدگاه اوست؛ چراکه هر دو فیلسوف در تبیین هستی قائل به وجود نشأت و مراتب چهارگانه هستند و برای تبیین مراتب عالم نظریه فیض یا فیضان حق تعالی را مطرح می‌کنند و همان‌طور که گفته شد قواعدی همچون بسط الحقیقه بودن واحد، امکان اشرف و امکان اخس و اینکه از واحد جز واحد صادر نمی‌شود را به کار می‌برند؛ در واقع این موارد قواعدی هستند که بر اساس شواهدی که خود صدرا ذکر کرده آنها را از فلوطین اخذ کرده است. آنها با استفاده از همین قواعد قائلند که هستی با واحد محض شروع می‌شود و در سیر نزول خود تکثر می‌یابد و این مراتب باهم رابطه طولی دارند و هر مرتبه، علت مرتبه پس از خود است و بر آن احاطه دارد.

پس از بررسی دو نظریه مشاهده شد که چهارچوب و کلیت نظریه هستی‌شناسی

فلوطین و صدرا شباهت‌های بسیاری باهمدیگر دارد و تفاوت‌های این دو دیدگاه در احکام هریک از مراتب است که مهم‌ترین تفاوت‌ها بدین شرح است:

فلوطین برای تبیین نظریه خود از فوق هستی، هستی و دون هستی نام می‌برد. او احد را فوق هستی، عقل و نفس را هستی و ماده را دون وجود و هستی می‌داند؛ دلیل این امر نیز آن است که او وجود را محدود می‌داند و به همین سبب احد را که نامحدود و نامتناهی است، فوق هستی و وجود می‌خواند و معتقد است که اگر احد را جزء هستی می‌دانستیم دیگر نمی‌توانست ایجادکننده هستی باشد. او می‌گوید که ماده نیز به دلیل نقص محض - بودن «لاوجود» است و منظور او از «لاوجود» چیزی نیست که معدوم محض باشد بلکه لاوجود سایه و تصویر وجود است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۳۵).

در دیدگاه صدرا چیزی به نام فوق وجود یا دون وجود دیده نمی‌شود؛ بلکه هرچه هست، وجود است. در واقع بر اساس دیدگاه وحدت وجود، وی معتقد می‌شود که وجود، یک حقیقت واحد کشدار است که شدت و ضعف دارد و دارای مراتبی است. وی شدیدترین مرتبه وجود را از آن حق تعالی

می‌داند که وجودی مستقل، کامل محض و دارای تمامیت است و هیچ نقصی در او راه ندارد که این وجود، علت مراتب پس از خود است و بر آنها احاطه دارد و مراتب پایین‌تر به سبب معلولیت متعلق و وابسته به اویند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۴۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۶۴).

نکته دیگر اینکه فلوطین هیچ صفتی را به حق تعالی نسبت نمی‌دهد و معتقد است که اگر صفتی را به او نسبت دهیم، واحد را در حد همان صفت محدود کرده‌ایم؛ پس هیچ‌گاه نمی‌توان صفتی را به ذات بسیط احد نسبت داد اما می‌توان هر صفتی را از ذات او سلب کرد (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۰۵۵).

هرچند صدررا نیز صفات سلبی مورد اعتقاد فلوطین را می‌پذیرد و بیان می‌کند که سلب این صفات به معنی سلب نقص از ذات حق است و در واقع بازگشت صفات سلبی به صفات کمالیه است (زیرا سلب این صفات، سلب سلب است) با این حال او با تمسک به آیات قرآن کریم، صفات ثبوتی همچون علیم، قدیر، خالق و ... را به حق تعالی نسبت می‌دهد. به همین خاطر نیز برخی علم و معرفت یافتن به خدای قابل وصف صدررا را آسان‌تر از خدای دست‌نیافتنی فلوطین

دانسته‌اند (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۶۴: ۲۱). بسیاری بر این باورند که فلوطین اختیار داشتن ارادهٔ احد را در سیر فیضان نفی کرده است و معتقد شده که احد هیچ خودآگاهی و قصدی از فیضان نداشته و این امر، قهری و ضروری بوده؛ زیرا ضروری است هریک از اقانیم بهره‌ای از خود را به اقنوم پس از خود بدهد (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۰۷).

فلوطین غرض را نیز از حق تعالی نفی کرده است؛ چراکه او غرض مندی را مختص فاعل‌های مرکب و محدود دانسته است؛ در واقع مسألهٔ بی‌غرضی و نفی قصد زائد از حق تعالی را او برای نخستین بار عنوان کرده است.

ملاصدرا نیز اگرچه داشتن قصد زائد را شایستهٔ مرتبهٔ احد نمی‌داند و غرض فاعلی را از او نفی می‌کند اما او برای حق تعالی غرض فعلی را اثبات می‌کند (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۸۷). صدررا فیض حق را همراه با علم و اراده می‌داند و معتقد است که در امر فیضان واحد هیچ اجبار و قهری در کار نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ج ۶: ۲۹۳).

در دیدگاه فلوطین، فیض واحد، از عقل به نفس و از نفس به طبیعت و از آن به عالم حس می‌رسد و هریک از این مراتب برای

تیین کرده‌اند و ویژگی‌هایی همچون عدم زمان‌مندی و ازلی‌بودن، تام و کامل بودن، وحدت غیرعددی، داشتن ثبات و قابلیت شناخت را برای آن عنوان کرده‌اند.

نفس‌شناسی صدرا در برخی موارد، مشترک و در مواردی متفاوت از دیدگاه فلوطین است؛ از جمله اینکه نفس در دیدگاه فلوطین اقلومی مستقل و مجرد است و او به پیروی از افلاطون به دوگانگی جسم و روح معتقد شده است؛ اما صدرا معتقد است که نفس گوهری است که از دل جسم بیرون آمده و با طی کردن مراتب تکامل به تجرد می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶: ۳۲۶ و ۳۲۹). تفاوت قابل ذکر دیگر این است که تناسخ، یعنی تعلق گرفتن روح انسان بعد از مرگ به بدن انسان یا حیوان دیگر که فلوطین برای برخی نفوس به آن معتقد بوده است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۵۲) توسط صدرا و با براهین بسیار رد شده است؛ از جمله براهین وی این است که:

۱) هر زمانی که مزاج صالحی شکل بگیرد، توسط واهب‌الصور نفسی به آن عطا می‌شود. در این هنگام اگر بنا بر تناسخ، نفس دیگری نیز به آن تعلق گیرد، بدن واحد دو نفس خواهد داشت؛ حال آنکه یک نفس

مرتبه پس از خود علت ایجاد و فاعلی است (فلوطین، ۱۳۷۸: ۵۰). صدرا نیز در تییین مراتب هستی مشابه فلوطین عمل کرده و تنها تفاوتش این است که صدرا سخنی از مرتبه طبیعت به‌عنوان علت فاعلی میان عالم نفس و عالم حس نگفته است و نحوه به‌وجود آمدن موجودات مادی توسط نفس و صورت‌های مثالی در دیدگاه او ابهاماتی دارد (ملاصدرا، بی‌تا: ۵۱۷).

در مرتبه عالم عقل نیز در دیدگاه فلوطین سلسله عقول مطرح نیست و پس از تییین این دو دیدگاه، تنها تفاوت اساسی که مشاهده شد این بود که صدرا قائل به سلسله عقولی است که به نحو طولی در پی هم قرار دارند و میان آنها رابطه علت و معلولی برقرار است و در انتهای این سلسله عقول عرضی قرار دارد که این عقول در یک رتبه قرار دارند و بین آنها رابطه علت و معلولی برقرار نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۰۹). این سلسله در دیدگاه فلوطین مطرح نیست و او صرفاً از عقل کلی نام برده که هستی حقیقی است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۱۷).

در این مرتبه به غیر از این تفاوت، تفاوت چشمگیر دیگری به چشم نمی‌خورد و هر دو فیلسوف این مرتبه را به نحو مشابهی

برای تدبیر بدن کافی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹-۱۰)؛

۲) اگر بپذیریم که تناسخی در کار باشد، در آن صورت لازم است قوه نفس به مرتبه هیولانی و اولیه‌ای که در ابتدا داشته بازگردد؛ در صورتی که اگر نفس از مرحله هیولانی خارج شود، امکان بازگشت مجدد آن به همان مرتبه محال خواهد بود، پس تناسخ باطل است (همان: ۲۲)؛

۳) هنگامی که نفس از بدن خارج می‌شود و خواهان ورود به بدنی دیگر است، دو «آن» و «لحظه» برای آن وجود دارد؛ یک «آن» بیرون‌شدن از بدن اول و «آن» دوم، اتصال به بدن دیگر است؛ اما بین این دو «لحظه» زمانی طول می‌کشد که نفس در این زمان از اداره بدن غافل است؛ در صورتی که محال است نفس تدبیر بدن را انجام ندهد، پس تناسخ محال است (همان: ۱۲).

دیدگاه این دو فیلسوف غیر از این دو تفاوت، در بقیه موارد بسیار مشابه است و هر دوی آنها نفس را دارای مراتب طولی می‌دانند و معتقد به بقای نفس هستند و تزکیه نفس را لازمه رسیدن به سعادت می‌دانند؛ همچنین اعتقاد به رجوع نفس به احد و متحدشدن آن با حق تعالی و اینکه قوای

ادراکی که شامل قوای عقلی، وهمی، خیالی و حسی است به وجود واحد جمعی در نفس حضور دارند از دیگر نقاط مشترک نظریه آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۷۹ و ۱۰۴؛ فلوطین، ۱۳۷۸: ۳۹ و ۴۳).

در مورد عالم حس و ماده نیز تفاوت آنچنانی وجود ندارد و هر دو فیلسوف معتقدند که ماده پایین‌ترین سطح هستی و قوه محض است و در نهایت نقص و ضعف قرار دارد.

نقطه اشتراک دیگر آن دو حکیم در تبیین نظریه خود، اعتقاد به قوس نزول و قوس صعود در عالم هستی است؛ بدین معنی که موجودات به ترتیبی که گفته شد، از مبدأ اول پدید آمده‌اند و سپس با سیر صعودی خود دوباره به همو بازمی‌گردند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۶: ۲۷۹؛ فلوطین، ۱۳۷۸: ۲۸۲).

نتیجه‌گیری

فلوطین نخستین کسی است که برای تبیین مراتب هستی و چگونگی پیدایش کثرت‌ها، نظریه فیضان را مطرح می‌کند؛ او در تبیین دیدگاه خود اصطلاح اقایم را به کار برده است. اقایم، جمع اقنوم و به معنی جوهر و اصل است. در نگاه او سه اقنوم اصلی احد، عقل و نفس مطرح شده است و اقایم عقل و نفس به ترتیب از اقنوم احد فیضان می‌یابند و

خداوند چه چیز نیست؛ نتیجه چنین تفکری عدم شناخت و آگاهی نسبت به خداوند است. این در صورتی است که ملاصدرا قائل به فوق هستی و دون هستی نیست و با استفاده از قاعده وحدت وجود و تشکیک وجود، هستی و وجودی را اثبات می‌کند که دارای شدت و ضعف است و شدیدترین مرتبه آن از آن واجب تعالی است. او وجود واجب را کل الوجود و صفات او را نیز کل-الصفات می‌داند و معتقد است که صفات مخلوقات به نحو کمال در واجب، وجود دارد. وی در واقع قائل به الهیات ایجابی است و صفاتی را برای خالق به اثبات می‌رساند و به همین سبب نیز امکان شناخت او را برای مخلوقات فراهم می‌کند؛ پس خدای مورد اعتقاد او از خدای فلوطین شناختی تر است؛ همچنین در نظریه فلوطین چیزی تحت عنوان سلسله طولی و عرضی عقول به چشم نمی‌خورد و او اعتقاد به عقل کلی و هستی حقیقی در این مرتبه داشته است. در مرتبه نفس نیز صدرا نفس را گوهری خارج شده از دل جسم می‌داند که با طی مراتب کمال به تجرد می‌رسد؛ در حالی که فلوطین نفس را مجرد و مستقل می‌داند و قائل به دوگانگی جسم و روح است؛ همچنین ملاصدرا تناسخ مورد اعتقاد فلوطین را با براهین بسیار نفی کرده است. در واقع صدرا به دیدگاه‌های فلوطین

کثرات موجود در عالم توسط آنها پدید می‌آید. در نظریه صدرا نیز این سه مرتبه از هستی عنوان شده است و همین امر سبب شده تا عده‌ای او را مقلد فلوطین بدانند؛ البته اینکه فلسفه فلوطین در دیدگاه فیلسوفان اسلامی و به‌ویژه ملاصدرا تأثیر بسیاری داشته، امری غیرقابل انکار است؛ ولی مقایسه دیدگاه دو حکیم، ما را به این امر رهنمون می‌کند که اگرچه چارچوب و کلیت نظریه هستی‌شناسی فلوطین و صدرا شباهت‌های بسیاری باهم دارد اما تفاوت‌های این دو دیدگاه نیز که در احکام هر یک از مراتب است غیرقابل چشم‌پوشی است و همین تفاوت‌هاست که دیدگاه صدرا را منحصر به فرد کرده است. اهم این تفاوت‌ها بدین شرح است که فلوطین در تبیین نظریه خود از فوق هستی، هستی و دون هستی یاد کرده است. وی با قرار دادن احد در مرتبه فوق هستی، امکان شناخت او را از مخلوقات که در مرتبه هستی قرار دارند، تقریباً سلب کرده است. او بیان می‌کند کسی که همه چیز را از احد سلب نماید و چیزی را به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در او هست، سخن درست را بیان کرده است و همین دیدگاه است که او را به عنوان یکی از افراد برجسته در حوزه الهیات سلبی معرفی می‌کند؛ زیرا در الهیات سلبی شناخت چستی ذات خداوند و صفات او به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست و نهایت چیزی که انسان می‌تواند بداند این است که

اشراف کامل داشته و در موارد بسیاری که دیدگاه‌های او را هم‌نظر با خود یافته از آنها استفاده کرده و آنها را پرورش داده و به تکامل رسانده و در مواردی که با آن دیدگاه‌ها هم‌نظر نبوده، آنها را نادیده گرفته است. ملاصدرا با استفاده از آیات و احادیث و یاری گرفتن از دیدگاه عرفایی همچون ابن عربی و استفاده از نبوغ خود و قواعدی همچون وحدت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، نوعی هستی‌شناسی را مطرح کرده که منحصر به خود اوست. در این پژوهش سعی شد که با بررسی دیدگاه دو حکیم، میزان شباهت و تفاوت دیدگاه آنها مشخص شود و نوآوری‌های صدرا نیز بیان گردید و میزان پیشرفت ملاصدرا در به‌کمال‌رساندن نظریه هستی و مراتب آن به‌طور دقیق مشخص شد؛ در واقع اگرچه قواعد اساسی حکمت متعالیه در *اثولوجیا* ریشه دارد، اما بیان این قواعد به نحو استدلالی و جامعیت و پیوستگی آنها در دیدگاه صدرا کامل‌تر بوده و صدرا دیدگاه‌های

فلوین را فقط به‌عنوان شاهد نظریه خویش از کتاب *اثولوجیا* مطرح کرده است. دیدگاه صدرا پاسخ بسیاری از ابهامات نظریه فلوین را داده است؛ برای نمونه، دیدگاه صدرا خداوند را جدای از هستی نمی‌داند و او را قابل شناخت دانسته و برایش اراده و اختیار و غرض فعلی در آفرینش ثابت کرده که این امر، داشتن هدف در آفرینش را مشخص می‌سازد؛ همچنین وحدت وجود در نظریه صدرا بسیار مشهودتر از فلوین است. نکته دیگر اینکه الهیات سلبی فلوین می‌تواند شناخت خدا را به ورطه تعطیل بکشاند؛ در صورتی که در دیدگاه ملاصدرا، صفات ایجابی با عنایت به کتب دینی برای احد ثابت شده که می‌توان با استفاده از آنها به خداوند علم پیدا کرد؛ پس این امر کوشش برای شناخت خداوند به‌عنوان مبدأ هستی را در میان جویندگان او بیشتر کرده است؛ در نتیجه دیدگاه صدرا صرفاً تقلیدی از نظریه فلوین نیست و دیدگاهی منحصر به فرد است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان‌نامه / رساله: این مقاله مستخرج از پایان‌نامه با عنوان «مقایسه آقائیم ثلاث و مراتب هستی از دیدگاه فلوین و ملاصدرا» با راهنمایی دکتر محمد جواد شمس است.

منابع

رحیمیان، سعید. (۱۳۸۰). «صدرالمتهین و اثولوجیا». خردنامه صدرا، (شماره ۲۵): ۳۵-۴۴.

رحیمیان، سعید. (۱۳۷۹). ویژگی‌های فیض و فاعلیت وجودی در حکمت متعالیه صدرالمتهین»، خردنامه صدرا، (شماره ۲۲): ۱۸-۲۶.

رحیمیان، سعید. (۱۳۸۱). فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا ملاصدرا. قم: بوستان کتاب، چاپ اول.

سلیمانی، فاطمه. (۱۳۸۳). «بررسی مقایسه‌ای چگونگی پیدایش عالم در آراء افلوطین و ملاصدرا»، دو فصلنامه حکمت سینوی، (شماره ۲۶ و ۲۷): ۵۴-۸۵.

شرف، شرف الدین خراسانی. (۱۳۷۳). «اتحاد عاقل و معقول»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ششم، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.

شرف، شرف الدین خراسانی. (۱۳۷۳). «اثولوجیا»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ششم، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.

ابن ندیم، محمد. (۱۳۵۰). الفهرست، به کوشش رضا تجدد. تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۴). درآمدی بر فلسفه فلوطین. تهران: انجمن فلسفه ایران، چاپ اول.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). ریحی مختوم؛ شرح حکمت متعالیه. قم: انتشارات اسراء، چاپ اول.

حیدرپور کیائی، اسدالله. (۱۳۹۳). «احد و ویژگی‌های آن در نظام فکری فلوطین». فلسفه دین، دوره ۱۱ (شماره ۲): ۳۲۵-۳۴۸.

دهقان طرزه، محمد، شمشیری، محمد رضا. (۱۳۹۶). «پژوهشی در مورد حقیقت اقنوم احد در دیدگاه فلوطین». پژوهش‌های اعتقادی کلامی، دوره ۷ (شماره ۲۸): ۱۱۹-۱۴۴.

رازی، محمد بن زکریا. (۱۴۰۲). رسائل فلسفیه. بیروت.

- شرف، شرف الدین صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۵). «افلوطين»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
- صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (بی- تا). التعلیقہ علی الحکمہ الاشراف (شرح حکمہ الاشراف قطب الدین شیرازی). قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
- صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۹۸۱م). الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ. بیروت: دار احیاء التراث. صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (بی- تا). الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار الاربعہ العقلیہ، ۹ جلد. قم: انتشارات مصطفوی، چاپ دوم.
- صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۴۱۰ق). الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار الاربعہ العقلیہ، ۹ جلد. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۳ق). الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار الاربعہ العقلیہ، ۹ جلد. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۸). الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار الاربعہ العقلیہ، ترجمہ محمد خواجوی. (جلد ۷). تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۳)، الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار الاربعہ العقلیہ، ترجمہ محمد خواجوی، (جلد ۶). تهران: انتشارات مولی.
- صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیہ فی المنہاج السلوکیہ، تصحیح جلال الدین آشتیانی. قم: مؤسسہ بوستان کتاب، چاپ نهم.
- صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیہ فی المنہاج السلوکیہ، تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۲). المشاعر، تصحیح هانری کربن. تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- صدرالمتألهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۱). رسالہ زاد المسافر،

- تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب، چاپ سوم. صدرالمآلهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث العالم، به کوشش سید حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت صدرا. صدرالمآلهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۲). مبدأ و معاد، ترجمه اردکانی، تصحیح عبدالله نورانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول. صدرالمآلهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت. صدرالمآلهین، محمد ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی. ضیاء نور، فضل الله. (۱۳۶۹). وحدت وجود. تهران: زوبار، چاپ اول. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۸). نه‌ایه الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، جلد چهارم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- غفاری، سید محمد خالد. (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی، چاپ اول. فروریوس. (۱۳۶۳). "زندگی افلوپین و ترتیب و توالی رساله هایش"، ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، (شماره ۲): ۵۸-۲۵.
- فلوپین. (۱۳۷۸ش). اثولوجیا، مترجم عربی ابن ناعمه حمصی، مترجم و شارح فارسی حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش، چاپ اول.
- فلوپین. (۱۳۶۶). دوره آثار فلوپین، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد اول و دوم. تهران: خوارزمی، چاپ اول.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه، جلال الدین مجتبی، جلد اول. تهران: انتشارات سروش چاپ دوم.
- یزدان پناه، یدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۶۳ش). فلوپین، ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.

Corrigan, Kevin. (2005). Reading Plotinus, A Practical Introduction to Neoplatonism.

Indiana: Purdu University
Press.

Kelli, J.N.D. (1968). Earley
Christian Doctrine, London:
HARPER & ROW,
PUBLISHERS .