

## مقایسه احد در فلسفه افلوطین و واجب‌الوجود در فلسفه ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۲/۲۴

دکتر رضا اکبریان \*

دکتر طیبه کرمی \*\*

### چکیده

در فلسفه افلوطین و ملاصدرا، احد و واجب‌الوجود ویژگی‌هایی دارند که در سایر موجودات یافت نمی‌شود؛ و اگر صفات مشابهی در سایر موجودات وجود دارد، منشأ آن همین مرتبه است. به همین ترتیب، صفاتی که در موجودات مادون احد و واجب‌الوجود یافت می‌شوند، چنانچه بر ضعف و نقص دلالت کنند، از این مرتبه سلب می‌شوند. علی‌رغم تفاوت‌های مبنایی میان این دو فیلسوف، که به بنیان‌های فلسفی و مذهبی آن‌ها مربوط است، مشابهت‌هایی نیز میان آن دو مشاهده می‌شود که با توجه به تأثیر سنت نوافلاطونی بر فلسفه اسلامی و به‌ویژه ملاصدرا، مقایسه میان این دو فیلسوف خالی از فایده نیست. توصیف وحدت حقیقی، نفی وجود محدود در احد و واجب‌الوجود، عدم اتکای فعل احد و واجب‌الوجود به اراده و علم زائد بر ذات و تناظر مرتبه عقل در فلسفه افلوطین با وجود منبسط و حقیقت وجود در فلسفه ملاصدرا، از نکات قابل بررسی در این مقایسه است.

### واژگان کلیدی

أحد، واجب‌الوجود، عقل، علم واجب، حیات، افلوطین، ملاصدرا

#### مقدمه

سنت فلسفه اسلامی به طور غیر مستقیم از سنت نوافلاطونی تأثیرهای فراوانی پذیرفته است. این تأثیر، غیر مستقیم است؛ بدان جهت که فیلسوفان مسلمان، شناخت درستی از شخصیت افلوپین نداشتند و تنها او را به عنوان شارح یا مدافع نظریات ارسطو می‌شناختند. آنچه نزد فیلسوفان مسلمان بسیار مورد استناد قرار گرفته، کتاب «اثولوجیا» منسوب به ارسطوست که تا قرن ۱۹ میلادی، کسی از هویت و شباهت آن با «اثلادها»ی افلوپین خبر نداشت. اما این نکته امروز ثابت شده که «اثولوجیا» متعلق به ارسطو نیست و برداشت آزادی از اثلادهای ۴، ۵ و ۶ است. با توجه به این که «اثولوجیا» یکی از تأثیر گذارترین متن‌ها و یکی از منابع مهم فیلسوفان مسلمان بوده است، مقایسه نظریاتی که از آن اقتباس شده با آرای افلوپین - که امروزه با مراجعه به آثار افلوپین و شارحان او، می‌توان آن‌ها را در چارچوبی فراتر از «اثولوجیا» ملاحظه کرد - نکات مهمی را برای ما روشن خواهد کرد. از جمله این که چه مطالبی از آرای افلوپین، بیشتر با جنبه‌های دینی سازگار بوده و کدام یک در ترسیم رابطه حق و خلق، به یاری فیلسوفان مسلمان آمده است؛ این که چگونه ملاصدرا از الهیات سلبی افلوپین رها شده و ضمن اشاره به غیر قابل اکتنا بودن ذات واجب، می‌توان از ویژگی‌های ایجابی او سخن گفت؛ همچنین این که چگونه می‌توان خدا را علت همه چیز و مرتبط با آن‌ها دانست و از حلول و تعالی دور ماند.

در این مقاله، نخست نگاهی کلی به أحد و ویژگی‌های او نزد افلوپین و واجب الوجود و ویژگی‌هایش نزد ملاصدرا طرح خواهد شد، و سپس موارد شباهت و اختلاف میان آن‌ها بیان می‌شود.

#### ۱. أحد نزد افلوپین

أحد<sup>۱</sup> نخستین اقوم (اصل) از اقانیم سه‌گانه افلوپین است؛ این اقانیم شامل أحد، عقل و نفس است. افلوپین، نام أحد را از سنت نوفیثاغوری اخذ کرده است (Armstrong, 1967, p.237). «خیر»،<sup>۲</sup> «زیبا»<sup>۳</sup> و «حقیقت» نیز دیگر نام‌هایی هستند که به جای أحد استفاده می‌شوند. «خیر» از اصطلاحاتی است که نزد افلاطون کاربرد داشته است. از آن جهت به أحد «خیر» گفته می‌شود که همه در جست‌وجوی اویند و او غایت همه چیز است (Plotinus, 1988, VI, 5.1)؛ و از جهتی چون چیزی برتر از أحد وجود ندارد که موجودات در طلب او باشند، بنابراین او برتر از خیر است (Plotinus, 1988, VI, 9.6). او زیباست

چرا که نظم و نظامی خردمندانه بین اشیاء برقرار کرده (Plotinus, 1984, V, 8.8)؛ و او حقیقت است از آن جهت که عقلی که به خود باز می‌گردد، او را می‌شناسد (Plotinus, 1984, V, 5. 2-4).

افلوپین، درباره تعبیر «واحد»، از چند حوزه پیش از خود استفاده کرده است. نخست از پیشاسقراطیان به ویژه پارمنیدس؛ و دوم از افلاطون به ویژه رساله «پارمنیدس» و «جمهوری» که در آن، واحد مورد نظر پارمنیدس نقد شده است؛ و سوم از نوفیثاغوریان. البته واحد پارمنیدس با احد افلوپین تفاوت‌های مهمی دارد. به واحد پارمنیدس صفات متعددی می‌توان نسبت دارد و آن واحد، واحد کثیر است که با واحد افلوپین که متعالی از هر گونه صفت و مبراً از هر گونه کثرت است، فرق دارد.

واحد پارمنیدس با اقنوم نخست تطبیق نمی‌کند و می‌توان آن را با اقنوم دوم یعنی عقل تطبیق داد (Stamayellos, 2007, pp.30-31, 34). اما نزد نوفیثاغوریان، احد، وحدت مطلق است که اعداد و همه امور متکثر از آن ناشی می‌شوند. افلوپین، این ایده را کاملاً از نوفیثاغوریان پذیرفته و به همین دلیل است که نزد او، احد در ورای وجود است. ما نمی‌توانیم احد را وصف کنیم؛ چرا که برای وصف کردن هر چیزی به موضوع و محمول احتیاج داریم و این سبب نوعی دوگانگی می‌شود. بنابراین ذاتی را که هیچ گونه تکثری ندارد، نمی‌توان وصف کرد (Armstrong, 1957, pp.180-181).

برای ادراک چیزی باید بتوان بر آن احاطه یافت؛ اما احد در همه جا حضور دارد و بی حدی او به ما اجازه ادراک نمی‌دهد. او را نمی‌توان وصف کرد. او از هر تعریف و توصیف و تعبیری برتر است. ما تنها با نشانه‌هایی می‌توانیم درباره او سخن بگوییم و تعبیر «اُحد» و «خیر» از جمله این نشانه‌هاست و نام حقیقی او نیست. درباره احد که غیر قابل توصیف و غیر قابل ادراک است، تنها به طریق سلبی و با نشان دادن آنچه او نیست، می‌توان سخن گفت. البته منظور از این سلب‌ها، تهی کردن او نیست؛ بلکه به نظر او، اگر با همان زبانی که مخلوقات را توصیف می‌کنیم بخواهیم احد را وصف کنیم، دچار اشتباه خواهیم شد. قوای ذهنی ما به تکثر گرایش دارد و نمی‌تواند درک درستی از تمامیت داشته باشد.

#### ۱-۱. صفات سلبی

۱- تکثر: نخستین و مهم‌ترین چیزی که از احد سلب می‌شود، تکثر است. اگر چه سایر مراتب و اقانیم نیز وحدت دارند، اما بالاترین مرتبه وحدت در احد است. وحدت عقل،

وحدت در کثرت است و افلوپین، اصطلاحاً آن را واحد کثیر می‌نامد. چنان‌که نفس نیز واحد و کثیر است. اما در أحد، وحدت حقیقی است و عقل نیز به دلیل بهره‌مندی از أحد، صاحب وحدت شده است (Plotinus, 1984, V, 1.8; V, 3.15; V, 5.4).

واحد حقیقی، ترکیبی از امور متکثر نیست و چنان نیست که از اجزایی ترکیب یافته باشد و این اجزاء با یکدیگر، یک نوع وحدت و نوعی کلیت تشکیل داده باشند. واحد حقیقی، ضدّ خود یعنی کثرت را در بر می‌گیرد و کثرت با ذات او بیگانه نیست؛ چرا که او خود شامل و مالک آن کثرات است. بنابراین واحد حقیقی امری نامتناهی است و کثرت در وحدتش نهفته است. به دلیل این ویژگی است که در همه جا به عنوان کلّ و تمام نمایان است. از خود بدر نمی‌شود به این معنا که اجزایی از آن جدا شود و چیزی نمی‌تواند باعث گسیختگی آن گردد (Plotinus, 1988, VI, 5.9).

«... در همه جا هست؛ زیرا هیچ جایی نیست که او در آن نباشد، همه جا را پر می‌کند و این کثرت است و حتی باید گفت همه چیز است. اگر أحد در همه جا بود، خود آن همه چیز بود؛ ولی چون در هیچ جا نیست، از این رو، همه چیز از أحد پدید می‌آید. اما چرا أحد باید در همه جا باشد و در هیچ جا نباشد؟ به دلیل آن‌که پیش از همه چیز و بالاتر از همه آن‌ها، باید یگانه‌ای وجود داشته باشد. از این رو، باید رابطه‌اش در همه چیز منتشر شود و آنان را بیافریند اما خود، غیر از آنچه می‌آفریند باشد.» (Plotinus, 1967, III, 9.4)

آنچه وحدت حقیقی دارد و با چیزی آمیخته نیست و از چیزی ترکیب نشده، «بسیط» است و در واقع، لازمهٔ بساطت وحدت است (Plotinus, 1984, V, 4.1). به نظر می‌رسد این ویژگی، یعنی وحدت حقیقی، منشأ سایر ویژگی‌های أحد است. چون چیزی خارج از او نیست که او آن را واجد نباشد، هر کمالی که در عقل و نفس است، در أحد نیز موجود است. بنابراین او برای خود کافی است و دیگر نیازی به جستن و خواستن ندارد و هر چه در مرتبهٔ پایین‌تر از اوست، هستی و زندگی‌اش را از او دارد (Plotinus, 1984, V, 3.16).

۲- محدودیت: هر نوع محدودیتی از أحد سلب می‌شود. بنابراین کمیت و اندازه داشتن که لازمهٔ آن وجود نهایت برای آن است، از ذات او نفی می‌شود. او ذاتی نامتناهی است، اما عدم تناهی آن کمی نیست، بلکه به جهت عدم تناهی قدرت او و حاضر بودنش در همه جاست (Plotinus, 1988, VI, 5.12).

۳- وجود: افلوپتین، وجود را از احد نفی کرده و احد را ماورای وجود می‌داند (Plotinus, 1984, V, 1.10) اما در عین حال، او را هستی بخش و علت وجود همه چیز معرفی کرده است (Plotinus, 1988, VI, 6.13). ماهیت نزد افلوپتین، بر چرایی و علت شیء دلالت دارد؛ وقتی چیزی دارای ویژگی خاصی است، از علت آن سؤال می‌شود. بنابراین ماهیت یعنی وجود محدود شیء (Plotinus, 1988, VI, 8.14). اما وجود و هستی که دلیل این چگونگی و چرایی است، بر ماهیت تقدم دارد (Plotinus, 1988, VI, 7.3). وجود حقیقتی است که در همه موجودات یافت می‌شود. ما انسان‌ها بهره‌ای از آن را در خود ادراک می‌کنیم اما در عین حال می‌فهمیم که این وجود، وجودی خالص و اصیل نیست و ما حقیقتاً بر آن حاکم نیستیم؛ بلکه آن حقیقت (وجود حقیقی) است که بر ما حاکم است و منشأ ویژگی‌های ماست. اما وجود در بالاترین سطح خود فاقد محدودیت و ماهیت است؛ زیرا چیزی برتر از او وجود ندارد که آن را اداره و یا محدود کند. او تماماً آن چیزی است که هست (Plotinus, 1988, VI, 7.3; VI, 8.12). احد، به این معنا «ورای وجود» است که وجود در معنای محدود شده توسط ماهیت در نظر گرفته شود (Plotinus, 1984, V, 2.1; Armstrong, 1967, p.237) اما وجود به معنای مطلق، نه تنها از احد نفی نمی‌شود بلکه برای او اثبات می‌شود.

۴- صورت: احد فاقد هر گونه تعیین، شکل و صورت است و در عین حال، منشأ همه آنهاست (Plotinus, 1988, VI, 7.32).

۵- زمان و مکان: وحدت حقیقی و کمال ذاتی، احد را از هر آنچه باعث نیازمندی شود، مبرا می‌کند. به این ترتیب، احد فارق از مکان و زمان است. نیازمندی پدیده‌ها به یکدیگر و تسلسل نیازمندی‌ها، وجود مبدئی را ایجاب می‌کند که خود به چیزی نیازمند نباشد. مبدأ نخستین بر همه چیز محیط است و همه را در خود دارد و هیچ کجا از حضور او خالی نیست (Plotinus, 1984, V, 5.9). از کمال و سرشاری او عالم پدید می‌آید اما او بدون هیچ حرکت و بدون هیچ قصد و اراده‌ای عالم را می‌آفریند. آفرینش او در زمان نیست؛ زیرا احد، ازلی و ابدی است و تغییری به ذات او راه نمی‌یابد. آنچه از او پدید می‌آید، در عین جدایی از او جدا نیست؛ مانند هاله نوری است که گرد شیء درخشان را گرفته است، و یا می‌توان گفت همانند گرمایی است که از آتش برخاسته

باشد. مثال دیگر، مواد خوش‌بو هستند که چون در جایی باشند، چیزی از آن‌ها به وجود می‌آید که برای اطرافیان‌شان مطبوع است (Plotinus, 1984, V, 1.6).

۶- حرکت: هر گونه حرکت و تغییر نیز از أحد نفی می‌شود. حرکت نیازمندی و طلب است و چون او نیازمند چیزی نیست، پس حرکت ندارد. چون چیزهای دیگر در طلب اویند، به سوی او حرکت می‌کنند. او هیچ نسبت و ارتباطی با چیزی ندارد و چیزهای دیگر با او در ارتباط‌اند. اما در حال سکون با او ارتباط دارند و چون هاله‌ای در گرداگرد او ایستاده‌اند.

۷- اندیشه درباره خویش: او درباره خود نیز نمی‌اندیشد؛ چرا که اندیشیدن درباره خود، مستلزم نوعی تکثر است. برای تحقق شناسایی لازم است که عاقل و معقول وجود داشته باشند. چیزی که کثیر است، لازم است که به خود به عنوان یک واحد و یک کل نظر کند و خود را بشناسد؛ اما ذاتی که بسیط است، چنین احتیاجی ندارد.

«آن ذات متعالی، نه درباره خود می‌اندیشد و نه اصلاً ممکن است که درباره

خود بیندیشد». (Plotinus, 1984, V, 3.13; 1988, VI, 9. 3-4)

مبنای افلوپین در این‌جا چنین است که شناخت خود، از نوعی نیاز برخاسته است و ذواتی که متکثرند، برای رسیدن به وحدت و درک تمامیت خود نیازمند شناخت خود و اندیشه درباره آن‌اند. اما مبدأ نخستین یا أحد که هیچ تکثری ندارد، چنین نیازی نیز ندارد. هنگام اندیشیدن درباره خود، نوعی دوگانگی رخ می‌دهد و موضوع اندیشه غیر از اندیشنده می‌شود؛ بنابراین أحد از اندیشه درباره خود مبرا است (Plotinus, 1984, V, 6.2). البته نفی این شناخت به معنای جهل او به ذاتش نیست؛ زیرا نادانی در جایی است که دو چیز وجود داشته باشد و یکی از دیگری جاهل باشد؛ اما چون أحد تنهاست، نیازمند شناخت چیزی نیست و چون چیزی در خود ندارد که آن را نشناسد، نیازمند به شناخت خود نیست (Plotinus, 1988, VI, 9.6). او از طریق عمل شهودی خود را می‌شناسد و چون هیچ فاصله‌ای با خود ندارد، آنچه در می‌یابد چیزی غیر از خود او نمی‌تواند باشد (Plotinus, 1988, VI, 7.39). اما اندیشیدن، ویژگی عقل است که در مرتبه پایین‌تری نسبت به أحد قرار دارد. عقل، ایجاد‌کننده هستی و یا به تعبیری، خود هستی است و در نهایت کمال و ملأ می‌باشد؛ چیزی خارج از او نیست که او آن را واجد نباشد، و به همین دلیل

بی‌نیاز از غیر است و اندیشیدن او معطوف به خودش است. یعنی هر آنچه می‌اندیشد غیر از او نیست (Plotinus, 1984, V.9.5).

شاید گفته شود که او به این معنا خودآگاهی دارد که به «نیک» می‌اندیشد. افلوپین در پاسخ می‌گوید: خودآگاهی، یا پیش از اندیشه دربارهٔ نیک وجود دارد یا پس از آن. اگر پیش از آن وجود داشته باشد و به واسطهٔ آن نیک شود، پس قبل از خودآگاهی او نیک نبوده است و خودآگاهی به معنای مذکور، یعنی اندیشه دربارهٔ نیک صحیح نخواهد بود؛ و اگر خودآگاهی پس از اندیشه دربارهٔ نیک است، پس نیک پیش از خودآگاهی و بی‌نیاز از آن است. چیزی که نسبت به خود خودآگاهی پیدا می‌کند، چیزی است ناقص که نخستین بار از طریق اندیشیدن کامل می‌شود و «دربارهٔ أحد یا ذات نخستین نباید گفت که خود را می‌شناسد؛ زیرا این سخن افزایشی است که در حقیقت به معنی کاهش است» (Plotinus, 1967, III, 9.9).

۸- حیات و زندگی: حیات و زندگی نیز دربارهٔ او بی‌معناست؛ زیرا او خود، بخشندهٔ زندگی است. حیات از آن‌جا از أحد نفی می‌شود که با اندیشیدن ارتباط می‌یابد. حقیقی‌ترین زندگی، تنها بدان جهت زندگی است که اندیشیدن است. حقیقی‌ترین زندگی نیز دربارهٔ عقل صادق است که به خود می‌اندیشد و ناظر و منظور در او یکی است (Plotinus, 1988, III, 8.8).

#### ۱-۲. فعل یا اثربخشی أحد

پس از أحد، دومین اقنوم از افانیم سه‌گانه نزد افلوپین، عقل است. عقل تجلی أحد است و از او ناشی شده اما کیفیت این صدور نزد افلوپین، نیازمند توضیح است. عقل در مرتبه‌ای عین أحد است و تمایزی با او ندارد و در مرتبه‌ای به أحد برمی‌گردد و به او نظر می‌کند و به تحقیق عقل می‌شود. این‌که عقل چگونه از مرحلهٔ اول به مرحلهٔ دوم قدم می‌گذارد، نکتهٔ اساسی فلسفهٔ افلوپین است. افلوپین خود از تمثیل بهره می‌جوید و از آن، به لبریز شدن<sup>۴</sup> تعبیر کرده است (Plotinus, 1984, V, 2.1). همچنین به ارتباط رونده و اثر پا اشاره کرده است (Plotinus, 1988, VI, 1.22)؛ اثر پا، نوعی پدیده است و می‌توان گفت نوعی آفرینش است. رد پا، در عین این‌که اثر رونده است، به جهتی خود امری مستقل محسوب می‌شود و غیر از رونده است؛ اما بدون وجود رونده، ممکن نبود ایجاد شود. بنابراین هستی اثر، کاملاً وابسته به هستی مؤثر آن است (Emilson, 2007, pp.42-).

48). عقل همچون اثر أحد پدید می‌آید ولی در این مرحله هنوز عقل نیست؛ چون ویژگی اصلی عقل، یعنی اندیشیدن را ندارد. عقل باید به ذات آفریننده خود رجوع کند. موجود شدن عقل نتیجهٔ یک رجوع<sup>ه</sup> و یک نظر<sup>گ</sup> است. رجوعش به أحد، هستی را ایجاد می‌کند؛ و با نظر به او، عقل می‌شود (Plotinus, 1984, V, 2.1)؛ چرا که عقل موجودی است که نظاره می‌کند (Plotinus, 1967, III, 8.8; 1984, V, 3.11). دیدن (نظر کردن)، اندیشیدن، تحقق یافتن و تحقق بخشیدن، از مفاهیم مرتبط با یکدیگر در فلسفهٔ افلوپین هستند. نظر کردن، معنای خاصی در فلسفهٔ او دارد. نظر، نه تنها در شناسایی اهمیت دارد، بلکه نقش مهمی در وجود اشیاء نیز دارد. به نظر افلوپین، هر چه آفریده می‌شود، محصول نظر است. هدف از نظر کردن شناسایی است، اما در این تلاش برای شناسایی، چیزهایی نیز پدید می‌آیند. تغایر میان فاعل شناسا و امور مورد شناسایی باعث تعیین عقل و تمایز آن از أحد می‌شود و همین تمایز، امکان نظر کردن را فراهم می‌سازد؛ و از نظارهٔ عقل، همه چیز پدید می‌آید. افلوپین در این باره چنین می‌گوید:

«... عقل خواست که أحد را همان گونه که هست و در وحدت و بساطت تجربه کند، اما از او بدر می‌شود در حالی که آنچه از او یافته، دائماً متکثر می‌شود. بنابراین او به عنوان عقل رو به أحد نیاورد؛ بلکه همچون چشمی که هنوز موفق به دیدن نشده بود، و با این همه، از او بدر شد به همراه تکثری که نظرش برای او پدید آورده بود. او به دنبال چیزی بود که تصویر مبهمی از آن داشت، اما آنچه یافت چیزی دیگر بود که در خود کثیر می‌شد. اگر بیننده، انطباعی<sup>ی</sup> قبلی از آن امر متعالی نداشت، هرگز نمی‌توانست آن را درک کند. اما این امر متعالی، انطباعی متکثر داشت و عقل آن را شناخت و دید و در این هنگام چشمی بینا شد. آن چشم، وقتی که مالک تصویر خود شد، عقل شد و به عنوان عقل مالک آن شد. قبل از آن، او تنها یک آرزو و ناظری بی‌صورت بود. بنابراین عقل برای درک تعالی به سوی او رفت، اما چیزی که به دست آورد، «عقل» شدن بود که دائماً در طلب أحد بود؛ و با عقل شدن، وجود و تعقل نیز شد؛ زیرا قبل از آن تعقل نبود؛ چرا که مالک معقولات نبود، و نه عقل بود؛ چرا که هنوز نیندیشیده بود...» (Plotinus, 1984, V, 3.11)

این بخش، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. افلوپین چگونگی عقل شدن و شناخت او را تبیین می‌کند. عقل، قبل از این که أحد را ببیند و بشناسد، عقل نیست. تنها



می‌توان گفت چشمی است که هنوز بینا نشده است. نیاز به شناخت، او را به سوی احد می‌کشاند. اما نکته اساسی این است که آنچه او می‌بیند چیست؟ افلوطین می‌گوید: او (همان ناظر و همان چشمی که بینا نشده) می‌خواهد احد را در وحدت ادراک کند و ببیند، اما چیزی که از او درمی‌یابد دائماً در خود می‌شکفتد و کثیر می‌شود. وی این تصویر متکثر را می‌بیند و می‌شناسد؛ چنان‌که گویی آشنایی اجمالی قبلی با او داشته است، و او را از این طریق می‌شناسد. به محض این‌که این شناخت صورت می‌گیرد، ناظر که بدون تصویر مانده و تنها نوعی میل و خواسته بود، متعین شده و عقل پدید می‌آید. به همراه پدید آمدن عقل، وجود و عمل خاص عقل یعنی تعقل نیز موجود شده و عقل (نامتعین)، عقل (متعین) شد. فهم این مطلب، کلید فهم رابطه احد و عقل و چگونگی پدید آمدن عقل است. وی، به آفریده شدن عقل توسط احد تصریح دارد اما آفرینش عقل، از روی تصادف و اتفاق نبوده است؛ زیرا چیزی خارج از اراده او پدید نمی‌آید و او چیزی را پدید می‌آورد که درخور اوست و اراده او نیز اراده‌ای خردمندانه است. منظور از اراده نیز این‌که او چیزی را قصد کند و آن چیز موجود شود، نیست (Armstrong, 1957, pp.240-241)؛ زیرا این مستلزم محذورات متعددی است. لازم است که احد اندیشه کند، و اندیشه مستلزم تکثر و تغایر عاقل و معقول است؛ و همچنین موجب می‌شود امری که قبلاً در ذات او نبوده موجود شود، و این مستلزم حرکت و تغییر در ذات اوست؛ که افلوطین آن‌ها را محال دانسته است. افلوطین همواره تأکید دارد که به ذات احدیت، هیچ‌گونه تکثر و حرکت راه نمی‌یابد. او در ذات خود آرام و ساکن است؛ به چیزی نمی‌اندیشد، حتی به خود؛ اراده و قصد چیزی را ندارد؛ زیرا کمال مطلق را داراست و چیزی خارج از او نیست که او خواستار آن شود. حرکتی نیز که موجب انفعال در ذات او شود، در او رخ نمی‌دهد. اما در عین حال، این ذات کامل و ثابت ویژگی اثربخشی را داراست؛ ویژگی‌ای که بدون آن، ذات او ناقص می‌ماند. بنابراین اثربخشی لازمه ذات احد است و اثربخشی چیزی نیست که بعداً به او اضافه شود؛ زیرا چنین چیزی مستلزم نقض وحدت اوست. اراده او نیز اراده آزاد است. یعنی چیزی فوق او نیست که بر او سیطره داشته باشد و یا او را تحت تأثیر خود قرار دهد؛ او از هر حیث مقتدر است (Plotinus, 1988, VI, 8.20).

احد علت وجود همه چیز است، اما او نمی‌تواند علت ماهیت آن‌ها باشد. در حقیقت، تغایری که موجودات با یکدیگر دارند، منشأ دیگری دارد و آن عقل است. به این

ترتیب، عقل علت ماهیت اشياء است و به واسطه آن، موجودات متکثر به وجود می آیند (Gerson, 1999, p.20). عقل به واسطه دارا بودن صور اشياء که خود اموری متعین و متناهی هستند، می تواند منشأ تعین ماهوی آنان گردد. در عالم عقل، قدرت و حیات نامتناهی است اما صور و نمونه‌ها، محدود و متعین و متناهی هستند.<sup>۸</sup>

## ۲. واجب‌الوجود نزد ملاصدرا

اگر از جهت تجرد و دوری از ماده به موجودات نظر کنیم، واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی، بالاترین مرتبه تجرد را دارد و از ماده و هر گونه آثار آن منزّه است. به جهت تمایزی که فلاسفه مسلمان میان وجود و ماهیت قائل شده‌اند و به تبع آن، وجود را به ممکن و واجب تقسیم کرده‌اند، از خدا و یا همان بالاترین مرتبه تجرد، به واجب‌الوجود تعبیر می‌شود.<sup>۹</sup> چنان‌که عرف فلاسفه مسلمان است، درباره واجب‌الوجود در سه مقام بحث می‌شود: ذات، صفات و افعال. ملاصدرا در بحث از ذات واجب، راه‌ها و دلایل اثبات وجود او، مواردی که از وجود او نفی می‌شود و چگونگی علم ما به او را تبیین می‌کند. در بخش صفات، به چند صفت مهم او از قبیل علم، قدرت، اراده، حیات، حکمت و سمیع و بصیر و متکلم بودن او اشاره می‌کند. و در نهایت، در قلمرو فعل، به کیفیت صدور موجودات از مبدأ نخستین و عنایت و تدبیر او نسبت به آنان می‌پردازد. این بحث از مباحث مهم در فلسفه ملاصدرا به شمار می‌آید، چنان‌که دو جلد از کتاب «اسفار» (جلد ۶ و ۷) و نیمی از کتاب «المبدأ و المعاد» و بخش قابل توجهی از دیگر آثار او چون «مفاتیح الغیب»، «الشواهد الربوبية» و «المظاهر الالهية»، به این بحث اختصاص یافته است.

## ۲-۱. وجودشناسی مقدمه شناخت واجب‌الوجود

در مقام بحث فلسفی درباره واجب‌الوجود، ملاصدرا بحث درباره وجود و احکامش را مقدم داشته است. وجود، به تعبیر ملاصدرا، اساس قواعد حکمی و ستون مسائل علم الهی است و بسیاری از مسائل و مباحث مربوط به علم مبدأ و معاد بر آن متکی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴). درباره وجود، در سه مقام بحث می‌شود: مفهوم وجود، مصداق وجود و حقیقت وجود. مفهوم وجود، بدیهی‌ترین مفهوم است و به همین جهت، تعریف آن ممکن نیست؛ زیرا تعریف یا به حد است و یا به رسم. تعریف حدی برای وجود ممکن نیست؛ چرا که وجود جنس و فصل ندارد. همچنین وجود، رسم ندارد؛ زیرا چیزی اظهر و اعرف

از وجود نیست که بتوان به واسطه آن، وجود را تعریف کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶-۷). اگر چه مصداق وجود شامل واجب و ممکن است، اما تنها واجب است که حقیقتاً مصداق وجود است؛ زیرا برای صدق وجود، نیازمند هیچ امر زائد بر ذات نیاز نیست و وجود، بی‌واسطه بر او قابل صدق است. اما ممکن، ذاتاً به وجود متّصف نیست بلکه از طریق جاعل و علّش به آن متّصف می‌شود و برای صدق وجود، نیازمند واسطه‌ای است که اطلاق وجود بر او را ممکن سازد.

حقیقت وجود، امری عینی و واحد است که شامل همه تشخّصات و تعینات وجود است و تمام کثرات را در بر می‌گیرد. حقیقت وجود، خود امری متشخّص و متعین است اما تشخّص و تعین آن بنفسه و بذاته است و برای تشخّص و تعین به چیزی زائد نیازمند نیست. ملاصدرا حقیقت وجود را همان چیزی می‌داند که عرفاء از آن به «نفس رحمانی» و «حق مخلوق» به تعبیر کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۱، صص ۶۸-۶۹). حقیقت وجود، اولین مخلوق حق است که در فلسفه، از آن به «عقل اول»؛ و در عرفان، به «وجود منبسط» تعبیر شده است؛ که از تجلی آن، همه موجودات خلق شده‌اند و نسبت به همه موجودات احاطه قیومی دارد. این وجود، تغیری با ذات واجب ندارد، مگر به حسب نسب و اعتبارات و تعین و تعدّدی که از ناحیه ظهور در غیر در او حاصل شده است. اصل حقیقت وجود، واحد است و چون وحدتش وحدت عددی نیست، با تجلی در متکثرات و اتحاد با متعدّدات منافات ندارد. این وجود دارای بطون و ظهور است. مقام بطون آن، حق و مقام ظهور آن خلق است؛ و مقام خلق به اعتبار وحدت ساری در همه ممکنات، وجود منبسط است. حقیقت وجود، لاشروط از اطلاق و تقیید است. مقام اطلاق و ظهورش، وجود منبسط است. بنابراین وجود مطلق یعنی لاشروط مقسمی دارای دو اعتبار است: اعتبار اول، ملاحظه وجود به خودی خود بدون لحاظ اغیار یعنی ماهیات است. وجود از این حیث تکثر ندارد. ترکیب، نعت، صفت، ضدّ، ندّ و ... در او اعتبار نمی‌شود، بلکه اطلاق وجود بر او برای تفهیم است. اعتبار دوم عبارت است از مقام تعلق وجود به کائنات و ظهور در مرئی اعیان ممکنات، و در این مقام، وجود در غیر سریان و ظهور دارد و به واسطه آن‌ها متکثر می‌شود. البته این تکثر مخالف با وحدت آن نیست؛ زیرا وحدت آن وحدت اطلاق است و از جمع با کثرات ابایی ندارد (لاهیجی، ۱۳۸۶، صص ۱۳۹-۱۴۰، تعلیقه آشتیانی). بنابراین بر اساس این مبنا، حقیقت وجود دارای دو مرتبه است: مرتبه‌ای عالی آن که مبرراً از تعینات امکانی

است، حقّ تعالی و مرتبه و جوب وجود است؛ و مرتبه دیگر آن ممکنات است که شامل همه ممکنات از عقل اول تا هیولی اولی می‌شود و همگی فعل حق محسوب می‌شوند (لاهیجی، ۱۳۸۶، صص ۱۴۲-۱۴۳ و ۱۴۵، تعلیقۀ آشتیانی).

تحلیل معنای حقیقت وجود از آن جهت اهمیت دارد که مهم‌ترین برهان ملاصدرا در اثبات وجود خدا، بر آن مبتنی است. مطابق بیان او، موجود یا حقیقت وجود است و یا غیر آن. مراد از حقیقت وجود نیز آن وجودی است که با غیر مشوب نباشد. به این معنا که دارای حدّ یا نهایت یا نقص یا عموم و خصوص نباشد. چنین وجودی واجب‌الوجود است. حال اگر فرض شود که حقیقت وجود نباشد، پس باید هیچ چیزی موجود نباشد، نه ماهیت و نه وجود خاص مقید. در حالی که لازم (تالی) باطل است، پس ملزوم (مقدم) نیز که عدم وجود واجب باشد، باطل است. بیان ملازمه نیز چنین است که: ماسوای حقیقت وجود، یا ماهیتی از ماهیات است و یا وجود خاص. هر ماهیتی به وجود موجود است؛ زیرا ماهیت به نحو مطلق چیزی نیست (الماهیه من حیث هی لیست الاهی). در این موجود، چیزی به نام وجود به اضافه خصوصیت دیگری وجود دارد و لذا نوعی ترکیب در آن یافت می‌شود. هر مرکبی نیازمند امری بسیط است. آن امر بسیط، یا همان حقیقت وجود است که مساوق با واجب‌الوجود است و یا غیر از اوست که مستلزم دور و تسلسل است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۴۵-۴۶). البته ملاصدرا این برهان را در «اسفار» به گونه‌ای تقریر کرده است که مبتنی بر دور و تسلسل نباشد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۱، صص ۲۴-۲۶).

این برهان، با برهان سایر حکمای پیشین که مبتنی بر امکان و حدوث بوده است، تفاوت دارد و به همین دلیل، ملاصدرا آن را برهان مشرقی خوانده است. در این برهان، از حقیقت وجود که چیزی غیر از واجب نیست بر وجود او استشهاد شده است و به همین دلیل، ملاصدرا این برهان را «برهان صدیقین» نامیده و آن را بر سایر براهین ترجیح داده و معتقد است که از طریق این برهان، می‌توان توحید و سایر صفات حق مانند علم، حیات، قدرت و اراده را برای او ثابت کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۳۹۴-۳۹۵؛ همو، ۱۹۹۰، ج ۶، صص ۱۴-۱۶؛ و صص ۲۴-۲۵).

اما روش ملاصدرا چنین است که در تقریر یک بحث، از طرق مختلف وارد می‌شود و محدود به روش خاصی نیست. لذا برای اثبات واجب، از طریق طبیعیون و متکلمان نیز یاد می‌کند. طبیعیون از طریق حرکت و حدوث نفس؛ و متکلمان از طریق حدوث اجسام،

وجود واجب را اثبات کرده‌اند (نک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، صص ۴۳-۴۷؛ همو، ۱۳۸۰، صص ۱۱۸-۱۱۹). در این براهین که روش آن‌ها متمایز از برهان صدیقین است، ابتدا امور غیرجسمانی و مجردی اثبات می‌شود و با ابطال دور و تسلسل، وجود واجب ثابت می‌شود. به این ترتیب، این براهین ابتدا وجود عالم عقل را ثابت می‌کنند و سپس از طریق نیازمندی عقل به واجب، وجود واجب اثبات می‌شود.

## ۲-۲. صفات سلبی واجب‌الوجود

پس از اثبات وجود واجب، به برخی از ویژگی‌هایی که برای شناخت او لازم است، اشاره می‌شود. برخی از این ویژگی‌ها ایجابی و برخی سلبی است. در ذیل، ویژگی‌های سلبی واجب‌الوجود را از نظر ملاصدرا معرفی می‌کنیم.

۱- ماهیت: موجودی که به ماهیت متّصف می‌شود، در مرتبهٔ ذات باید از وجود خالی باشد و سپس وجود به آن عارض شود. بنا بر نظر ملاصدرا که ماهیت را حدّ وجود می‌داند، اتّصاف ذات واجب به ماهیت، نشانهٔ نقص و وجود امر عدمی است. در حالی که در ذات واجب، جهت عدمی وجود ندارد و او واجب‌الوجود است در جمیع جهات. همچنین ذاتی که از وجود و ماهیت تشکیل شده نمی‌تواند به بساطت متّصف باشد؛ لذا واجب‌الوجود که بسیط محض و صرف‌الوجود است، ماهیت ندارد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۴۸).

۲- جوهریت: به تبع نفی ماهیت از ذات واجب، جوهریت و عرضیت نیز نفی می‌شوند و به این ترتیب، اقسام جوهر نیز از او منتفی است. بنابراین جسم بودن، چه به معنای ترکیب از ماده و صورت و چه به معنای مقدار، از ذات واجب منتفی است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۴۱۴-۴۱۵).

۳- حدّ و تناهی: واجب‌الوجود حدّ و تناهی ندارد؛ زیرا وجود محض است و اگر حدّ و تناهی داشت، به چیزی غیر از خود وجود تخصص می‌یافت، و به سببی که او را محدود و منحصّص کند محتاج می‌شد؛ اما این‌ها با حقیقت وجود منافات دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۶).

۴- شبیه (ندّ) و شریک: واجب‌الوجود مانند ندارد. برای این مطلب، دلایل متعددی اقامه شده است. برخی از دلایل مبتنی است بر مفهوم وجوب وجود و تخصّص ذات واجب به نفس وجودش؛ و برخی نیز به حقیقت وجود و تعدّد ناپذیری آن اشاره دارد.

همچنین با فرض تعدّد واجب، از طریق تحلیل نسبت معلول هر یک از آن‌ها با علت خود و واجب دیگر، چنین تعدّدی به وسیله برهان خلف نفی شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص ۱۵۰-۱۵۱).

۵- ترکیب: بساطت وجود واجب، هر گونه ترکیب از قبیل ترکیب ذهنی و خارجی را از او نفی می‌کند. بنابراین ذات واجب مرکّب از اجزای حدی، مانند جنس و فصل، و ترکیب خارجی مثل ماده و صورت و یا وجود و ماهیت نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص ۱۴۰-۱۴۲).

۶- انقسام و تکثر: منشأ تکثر عددی، ماده است و موجود مفارق از کثرت عددی میراست. واجب‌الوجود که بالاترین درجه تجرّد را دارد، اولی به نفی تکثر است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص ۱۱۳-۱۱۴).

نفی این امور از ذات واجب، بر وحدانیت ذات او دلالت دارد و همه این دلایل، به نحوی توحید ذات او را اثبات می‌کنند. البته اثبات وحدت واجب‌الوجود بر این سلب‌ها متکی نیست، بلکه بر اساس مبانی ابتکاری ملاصدرا مانند اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود و وحدت حقیقت وجود، بدون نیاز به امری زائد می‌توان آن را ثابت کرد. به نظر ملاصدرا، اگر در معنای وجوب وجود و صرافت آن دقت شود، وحدت آن اذعان می‌شود؛ چرا که در ذات واجب‌الوجود، جهت عدمی و حیثیت فقدان وجود ندارد و هر چه غیر از او فرض شود، ظهور و تفصیل همان حقیقت است؛ زیرا حقیقت وجود تعدّد و تکثر بر نمی‌دارد و ذاتش دلیل بر وحدانیت اوست: «شهد الله أنه لا اله الا هو» (آل عمران / ۱۸).

واجب‌الوجود بالذات، واجب است در همه جهات و حیثیات و از فرط فعلیت و کمال، جامع همه نشئات وجودی است. به این ترتیب، مثل و مانند و ضدّ و شبیه ندارد. او به اعتبار این که بسیط الحقیقه است، جامع همه کمالات و فعلیات و فاقد جمیع جهات عدمی و نقص‌هاست. به این دلیل است که گفته می‌شود وحدت ذات باری، وحدت حقّه حقیقی است و وحدت عددی نیست. وحدت عددی وحدتی است که با تکرار آن، عدد به وجود می‌آید؛ اما وحدت حقّ، وحدتی است که برای آن نمی‌توان ثانی تصوّر کرد؛ همان طور که وجودش مثل و مانند ندارد و وحدت او ساری و جاری در همه مراتب وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص ۶۹-۷۰). به این اعتبار است که به ذات واجب، أحد یا

واحد اطلاق می‌شود. سید جلال‌الدین آشتیانی به تفاوت ظریفی که بین این دو عنوان، احد و واحد، وجود دارد، اشاره کرده است. مطابق گفتار ایشان، «أحد» مرتبه ذات است در حالی که هیچ کثرتی در آن لحاظ نشود، و هیچ اسم و صفتی در آن مقام بر او صدق نمی‌کند. آن مرتبه صرف‌الوجودی است که هیچ تقییدی پیدا نکرده و اگر در این مقام به او وجود اطلاق می‌شود، برای تفهیم و تفاهم است. در حقیقت، همان گونه که مولی الموحدین فرموده است: «کمال توحید، نفی صفات از اوست». اما «واحد» مرتبه ذات به همراه اسماء و صفات است. البته فرق میان احد و واحد اعتباری است و مقام واحدیت، بعینه همان مقام احدیت است (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۲، تعلیقه آشتیانی).

وحدت، حقیقتاً وصف واجب است و در ممکنات، تکثر به نحوی یافت می‌شود. این تکثر، به دلیل جنبه امکانی آنهاست و ماسوای حق تعالی، همه موجودات ترکیبی از ماده و صورت و یا اموری شبیه آنها مانند قوه و فعلیت و وجوب و امکان دارند. ممکنات با اضافه اشراقی به مبادی برتر از خود، از وحدت بهره‌مند می‌شوند؛ اما وحدت آنها همیشه غیر صرف است و یا می‌توان گفت در آنها، وحدت نوعی اتحاد است؛ اتحاد جنبه وحدت و کثرت. اما هر چه مرتبه موجودات برتر باشد، وحدت در آنها کامل‌تر و شدیدتر می‌شود و به این اعتبار، در میان ممکنات، عقل نخست و سایر عقول فعاله بیشترین بهره را از وحدت دارند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۱، صص ۱۸۷-۱۸۸).

### ۲-۳. صفات ایجابی واجب‌الوجود

یکی از منابع حکمت متعالیه، قرآن است. خداوند در قرآن صفاتی برای خود معرفی کرده و لذا اطلاق این صفات بر او خالی از اشکال است. برخی از این صفات، به جهت فلسفی بیشتر مورد بحث قرار گرفته‌اند که عبارت‌اند از:

۱- علم: از دیدگاه ملاصدرا، علم نحوه‌ای از وجود<sup>۱</sup> است و به اعتباری عین آن است. مراتب علم و وجود با یکدیگر تناظر دارند و به‌ایزای مرتبه بالاتری از وجود، مرتبه بالاتری از علم خواهیم داشت (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۱۶۳). اما اگر وجود به مرز عدم تنزل کند و با عوارض مادی و جسمانی که برای آن نقص و ضعف به شمار می‌آیند همراه شود، اجزایش از یکدیگر غایب شده و نسبت به قوای ادراکی در حجاب قرار می‌گیرند. به این ترتیب، نمی‌توان آن را معلوم نامید؛ اگر چه موجود است. به همین دلیل، وجود از علم و سایر صفات کمالی مثل قدرت و اراده اعم است. همه این صفات، احوال

موجود بما هو موجود هستند و در عین حال، در مفهوم آن‌ها زیادتی نسبت به مفهوم وجود است و همین باعث تمایز وجود و علم می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۱۵۰). البته در غالب مواضع، ملاصدرا تنها وجود مجرد را متصف به علم می‌داند و جسم و امور جسمانی را تنها به واسطه مبادی آن‌ها، یعنی نفس و عقل، متصف به علم و ادراک در نظر گرفته است:

«لا حضور لهذه المادیات و الظلمات عند أحد و لا انکشاف لها عند مبادیها إلیا بوسیلة انوار علمیه متصله بها، هی بالحقیقة تمام ماهیتها الموجودة بها».

(ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۱۶۴)

اما از آن‌جا که وی علم را مساوق وجود می‌داند، به وجود مرتبه‌ای از علم و ادراک برای صور مادی نیز اذعان نموده است؛ اگر چه خود معترف است که این سخن خلاف عرف است:

«... کما أن صورة الجرمیه عندنا إحدى مراتب العلم و الإدراک و لکن لاتسمی بالعلم إلیا صورة مجردة عن مازجة الأعدام و الظلمات المقتضیه للجهالات...».

(ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۳۴۰)

هر چه مرتبه وجود و به ازای آن مرتبه تجرد بالاتر رود، احاطه علمی آن بیشتر و امور برای او مکشوف‌تر می‌شود. به خلاف آن، در مراتب پایین وجود، علم ناقص‌تر و غیر مستقیم‌تر می‌شود. بالاترین مرتبه وجود، مرتبه وجود و جود است که از همه نقایص و اعدام به دور است. بنابراین علم او جامع‌ترین علوم است و در عین حال، به دلیل بساطت ذات، کثرت در او راه ندارد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، صص ۱۵۴-۱۵۵). علم همچون وجود حقیقی مشکک دارد که در هر مرتبه‌ای از آن، حد خاصی استخراج می‌شود. علم در مرتبه‌ای می‌تواند عرض باشد و آن، هنگام علم نفس به غیر است؛ و می‌تواند جوهر نفسانی باشد مانند علم نفس به ذات خود؛ و یا جوهر عقلانی باشد مانند علم عقل به ذات خود؛ و یا خارج از جوهر و عرض باشد مانند علم واجب به ذات خود و اشیاء (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۲۸۵). بنابراین ماهیت علم در هر مرتبه، وجودی متناسب با همان مرتبه است.

حقیقت علم در واجب به حقیقت وجود برمی‌گردد و از آن‌جا که او ذاتی است که از جمیع نقایص و امور عدمی مجرد است، ذاتش برای او حاصل است؛ و حاصل و



محصول یا عاقل و معقول، در ذات او تغیری ندارند. بالاترین درجهٔ عاقلیت یعنی ادراک بی‌واسطهٔ ذات، برای او حاصل است. این ادراک، به جهت وضوح و ظهور نظیر ندارد و با علم سایر ممکنات به خود، به جهت قوت و شدت، قابل مقایسه نیست.

اما دربارهٔ کیفیت علم واجب به غیر، بین حکما اختلاف وجود دارد. ملاصدرا عقاید آنان را دسته‌بندی و به طور مشروح بررسی کرده است. به طور خلاصه، کسانی که ذات واجب را نسبت به موجودات عالم می‌دانند، یا این علم را منفصل از ذات می‌دانند و یا غیر منفصل. قائل به انفصال علم از ذات، یا به ثبوت معدومات قائل است و یا خیر. قائلین به ثبوت معدومات، یا آن را خارجی می‌دانند مانند معتزله و یا ذهنی می‌دانند مانند ابن‌عربی. اما گروه دوم از کسانی که به انفصال علم از ذات معتقدند، یا علم او را به صورت خارج از ذات و قائم به خود می‌دانند مانند صورت مفارقه (مثل افلاطونی و یا متعلق علم ذات واجب را خود اشیاء می‌دانند که به اعتباری علم و به اعتباری معلوم هستند. این اشیاء به اعتبار حضور جمعیشان نزد واجب تعالی، علوم هستند و به اعتبار وجود فی‌نفسه خود که به جهات مختلف از جهت زمان و مکان و غیره نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر دارند، معلوم حق هستند. بنابراین از آنجا که متعلق علم حق، اموری ثابت است، با تغییر معلومات، تغییری در علم حق به وجود نمی‌آید. این قول شیخ اشراق و تابعین اوست. اما کسانی که قائل به عدم انفصال علم از ذات هستند، یا آن را غیر ذات می‌دانند که این عقیده ابن‌سینا و فارابی است و یا قائل به عینیت آن با ذات هستند. قائلین به عینیت آن با ذات، یا علم را از قبیل صور معقوله متحد با ذات می‌دانند مانند فرفورئوس و یا قائل به عینیت علم با ذات هستند که در این علم ذاتی، علم به همهٔ موجودات منظوی است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، صص ۱۸۰-۱۸۲). ملاصدرا ضمن بیان ایراد هر کدام از این اقوال، به آخرین فرضی که مطرح کرده متمایل است و آن را اثبات می‌نماید. بدین منظور، وی اصولی را بیان می‌کند:

الف) در یک ماهیت بسیط ممکن است معانی متعددی لحاظ شده باشد، چنان‌که در ماهیت حیوان، معنای جوهر و حساس در معنای جسم، جوهریت و بُعد لحاظ شده است. این‌ها بساطت و وحدت آن ماهیت را مختل نمی‌کنند. بنابراین امور متکثر می‌توانند به وجود واحدی موجود باشند.

ب) هر چه وجود قوی‌تر باشد، در عین بساطت، شامل مفاهیم بیشتری است.

ج) جایز است که تمام حقیقت یک شیء، بعضی حقیقت شیء دیگری باشد که به جهت وجودی مادون اوست. مانند انسان که مشتمل بر حیوانیت است اما در عین حال، خود فصلی متمایز از حیوان دارد.

د) هر کمالی که در موجودی یافت شود، بی تردید اصل آن کمال به نحو اکمل و اشرف در علت او وجود دارد.

بر این اساس می‌توان گفت: واجب الوجود که مبدأ همه حقایق و موجودات است و ذات او در عین بساطت و وحدت مشتمل بر همه اشیاء است، با تعقل ذات، به همه اشیاء علم پیدا می‌کند. این علم، از جهتی اجمالی و از جهتی تفصیلی است؛ از جهت بساطت حق، این علم اجمالی است؛ و از آن جهت که بسیط شامل معانی متعدّد و متکثّری است، این علم تفصیلی است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، صص ۲۶۴-۲۷۱).

۲- قدرت: نزد ملاصدرا، صفت قدرت با علم و اراده در ارتباط است. از آن‌جا که ذات واجب بسیط الحقیقه است، به اراده‌ای زائد بر ذات نیاز ندارد؛ پس با علم و اراده و حکمتی که عین ذاتش است، عالم را می‌آفریند و این اتمّ انحاء قدرت است. واجب تعالی در ایجاد عالم مجبور نیست و چنین نیست که آنچه از او صادر می‌شود، فعلی طبعی و بدون اختیار باشد، مانند آتش در سوزاندن و آب در خنک کردن و خورشید در نور افشانی. این گونه امور، نسبت به خود و اثرشان علم نداشته و در فعل خود اختیاری ندارند؛ اثربخشی آن‌ها به عوامل برتر و علل آن‌ها بستگی دارد. اما در واجب‌الوجود که عالم و مختار است، علم وی به نظام خیر (ترتیب موجودات) باعث ایجاد موجودات می‌شود. علم او به این اعتبار «قدرت» است؛ و به این اعتبار که علم او برای صدور موجودات کفایت می‌کند، «اراده» است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، صص ۳۱۵-۳۱۷؛ همو، ۱۳۸۰، صص ۲۳۰-۲۳۱). اراده نیز مانند علم از عوارض موجود بما هو موجود است و در هر وجودی، متناسب با همان وجود است؛ چنان‌که در واجب، واجب است و در ممکن، ممکن است. اراده در حیوان و انسان، کیفیتی نفسانی و از امور وجدانی است. به دلیل وجدانی بودن، تعریف آن دشوار است و به همین سبب، تعاریف مختلفی از آن ارائه کرده‌اند و به همین طریق خواسته‌اند اراده حق را نیز توضیح دهند اما دچار مشکلات فراوان شده‌اند. اراده در واجب، که ملاصدرا گاهی آن را قرین با «محبت» در نظر گرفته،

عین ذات واجب است؛ اما در غیر او، مثلاً در انسان، زائد بر ذات است. قدرت و اراده و داعی در افعال ظاهری انسان، سه امر مختلف‌اند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، صص ۳۴۰-۳۴۱).  
 ۳- حیات: حی از اسماء توقیفی حق تعالی است که در شریعت بدان تصریح شده است. نزد حکماء، حی به معنای فعال و دراک است و به حیوان و انسانی که دارای قوه ادراک، حتی ادراک حسی، و قوه تحریک، حتی تحریک مکانی، باشد، حی اطلاق می‌شود. این معنا از حیات، درباره موجوداتی صدق می‌کند که حیات برای آن‌ها عرضی و زائد بر ذات است. اما در مفارقات و به‌ویژه واجب‌الوجود که بسیط الحقیقه است، به دلیل برائت از ترکیب و جمع بودن کمالات در او، حیات نیز به عنوان صفتی کمالی و امری ذاتی صادق است. حیات همچون سایر صفات حقیقی و کمالی، از وجود ناشی شده است؛ البته وجود با در نظر گرفتن این حیثیت که آثاری همچون علم و قدرت دارد. به نظر ملاصدرا، مفهوم حیات غیر از مفهوم علم و قدرت است؛ اما به جهت وجودی می‌توان گفت که حیات مبدأ آن‌هاست، و همه این صفات با وجود مساوقت دارند و عین آن هستند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، صص ۴۱۷-۴۱۹).

#### ۲-۴. فعل واجب‌الوجود

صنع، ابداع، خلق، صدور، افاضه و تجلی همگی بر فعل واجب‌الوجود دلالت دارند. واجب‌الوجود منشأ پیدایش همه موجودات مادون است؛ اما درباره نحوه فاعلیت او به طرق مختلف سخن گفته شده است. طباعیه و دهریه که برای مبدأ عالم، قائل به وجود اراده و علم نیستند، او را فاعل بالطبع می‌دانند. اما متکلمین که برای او وجود قصد و اراده و داعی و علم زائد بر ذات ثابت می‌کنند، واجب‌الوجود را فاعل بالقصد به شمار آورده‌اند. حکمای مشائی نیز فاعلیت او را فاعلیت بالعنایه دانسته‌اند؛ به این معنا که فعل او تابع علمش است و چنین علمی برای صدور فعل از فاعل کفایت می‌کند. سهروردی و حکمای اشراقی، حق را فاعل بالرضا دانسته‌اند. فاعل بالرضا فاعلی است که در او، حب و رضای به ذات و محبوب و مرضی و معشوق بودن ذات برای ذات، مبدأ ظهور فعل شده است. در آخر نیز قول عرفاء است که قائل به فاعل بالتجلی هستند؛ به این معنا که ذات، منشأ تجلی و ظهور خلق است. ملاصدرا با تصحیح مبنای سه قول اخیر، نظریه خود را درباره فاعلیت حق ابراز کرده است. به نظر او، واجب‌الوجود فاعل بالعنایه است اما علم او، چنان‌که مشائین می‌پندارند، زائد بر ذات و به واسطه صور مرتسمه نیست. همچنین از

آنجا که ذات مبدأ، مبدأ همه خیرات است، به اعتباری محبّ و به اعتباری محبوب است. اما باید وجود عنایت و علم پیشین حقّ به جمیع ممکنات را بر این قول افزود. قول برگزیده ملاصدرا، همان قول عرفاء است که فاعلیت حقّ را به نحو تجلّی و ظهور ذات می‌دانند. بنا بر تشکیک خاصّی و وحدت شخصی وجود، ممکنات اموری مابین با واجب و مستقل از او نیستند؛ اما نه به این معنا که وجودی مجازی و غیر حقیقی داشته باشند، چنان‌که عرفاء معتقدند. ملاصدرا برای واجب، شأن علیّت و جاعلیت نسبت به ممکنات قائل است و وجود آن‌ها را نفی نکرده است (لاهیجی، ۱۳۸۶، صص ۵۰۴-۵۰۷). نکته‌ای که باید در نحوه فاعلیت واجب نسبت به ممکنات از دیدگاه ملاصدرا توجه کرد این است که واجب‌الوجود، نسبت به ماهیات موجود و معلول، شأن فاعلیت دارد؛ و نسبت به وجودشان، که افاضه شده از خود اوست، مقوم است نه فاعل؛ زیرا وجود واجب اصل و مبدأ همه وجودات است و وجود ممکنات نمی‌تواند مابین با وجود او باشد. اما وجود واجب نمی‌تواند هیچ نسبتی با ماهیت بما هی داشته باشد؛ چرا که وجود، تنها با وجود نسبت دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۷۹).

واجب‌الوجود، با عنایت خویش عالم را ایجاد می‌کند و عنایت همان نظام معقول و علم پیشین اوست که البته نزد ملاصدرا زائد بر ذات نیست و قرین حکمت است. به این معنا، علم به کلّ نظام عالم، که به دلیل سنخیت با فاعل آن بهترین نظام ممکن است، و ترتیب موجودات در آن، همان عنایت و حکمت اوست (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۷، صص ۱۱۱ و ۱۱۸). غرض از اثبات ترتیب در ممکنات و نسبت دادن معلولات اخیر به متوسط و متوسط به عالی، توضیح صدور عالم کثیر از واجب‌الوجود است؛ تا از این طریق، به وحدت ذات واجب لطمه‌ای وارد نشود. مطابق این دیدگاه، موجودات عالم، علاقه ذاتی و ارتباط علیّ و معلولی با یکدیگر دارند و در کلّ یک واحد را تشکیل می‌دهند. به دلیل بساطت و وحدت ذات واجب، از او تنها یک امر صادر می‌شود و این نخستین موجود باید شریف‌ترین موجودات باشد. به همین ترتیب، طبقات علیّت و معلولیت تنزل کرده تا به أخسّ موجودات ختم می‌شود. این موجودات به ترتیب شرافت عبارت‌اند از: عقول، نفوس و اجسام (ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص ۱۰۹-۱۱۰). در برخی تقسیمات وجود، به جای نفوس و یا در کنار ذکر نفوس، از صور مثالی یاد شده و لذا ممکنات عبارت‌اند از: عقول و صور مثالی و اجسام (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳، صص ۵۰۰-۵۰۱؛ همو، ۱۳۶۰، صص ۲۲۵-۲۲۶).

### نتیجه‌گیری

أحد افلوطین و واجب‌الوجود ملاصدرا اشتراکات و افتراقاتی دارند. افلوطین، طبق مبانی فلسفی و عقیدتی خود، ویژگی‌هایی سلبی برای أحد معرفی می‌کند؛ اما ملاصدرا، مطابق باورهای اسلامی، صفاتی برای او معرفی کرده و طبق مبانی فلسفی خود آن‌ها را توضیح داده و تبیین کرده است. ملاصدرا، در عین حال، بی‌تأثیر از نظریات افلوطین نبوده است و مشابهت‌هایی میان نظرات او و افلوطین مشاهده می‌شود. اگر چه ملاصدرا مستقیماً با آثار افلوطین در ارتباط نبوده، اما از طریق «اثولوجیا» و سایر آثار نوافلاطونی، با آرای او آشنایی داشته و آن‌گونه که خود تصریح کرده است، در بحث علم واجب، قاعدهٔ بسیط الحقیقه، امکان اشرف و أحسن، حدوث و زوال عالم،<sup>۱۱</sup> نکاتی را از «اثولوجیا» استنباط کرده و به فقراتی از این کتاب اشاره کرده است. مشابهت میان نظریات افلوطین و ملاصدرا به این موارد محدود نمی‌شود و چنان‌که در بالا ملاحظه شد، در صفات و ویژگی‌های بالاترین مرتبه که افلوطین از آن به أحد یاد می‌کند و ملاصدرا او را واجب‌الوجود یا موجود غنی و مستقل می‌خواند، شباهت‌های محسوسی وجود دارد که می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱- پیوستگی عقل با أحد و مرحلهٔ خروج و جدایی آن از او مشابه وجه بطون و ظهور حقیقت وجود است؛ با این تفاوت که عقل صادر شده از أحد، چون نمی‌تواند دوباره با أحد عینیت پیدا کند، عقل می‌شود و منشأ صدور سایر موجودات، و لذا موجودی مستقل می‌شود. اما حقیقت وجود تغایری با ذات واجب ندارد، مگر به حسب نسب و اعتبارات و تعین و تعددی که از ناحیهٔ ظهور در غیر برای او حاصل شده است.

۲- وحدت مطلق و بساطت ذات در أحد و واجب‌الوجود؛ با این ملاحظه که نزد افلوطین، این امر به نفی تکثر و امری سلبی برمی‌گردد و نزد ملاصدرا، به وجوب وجود و اطلاق آن راجع است. واجب‌الوجود یا همان وجود مستقل و غنی، از هر نوع تکثر و ترکیبی حتی ترکیب از اطلاق و تقیید آزاد است.

۳- تجرد از ماده و نفی صفات و ویژگی‌های امور مادی و جسمانی از أحد و واجب‌الوجود؛ نزد هر دو فیلسوف، ماده، زمان، مکان، حرکت و انفعال و هر نوع حد و تناهی از این مرتبه نفی می‌شود. با این تفاوت که افلوطین، حتی ویژگی‌هایی که بر مرتبهٔ عقل صادق است، مانند وجود، علم و حیات را نیز از أحد نفی کرده است؛ زیرا در معنای آن‌ها، نوعی محدودیت و نوعی نیاز دیده است که در شأن مرتبهٔ أحد نیست. اما ملاصدرا،

نه تنها این ویژگی‌ها را برای واجب‌الوجود اثبات نموده، بلکه واجب‌الوجود را منشأ همه این صفات دانسته است که در مراتب مادون مشاهده می‌شوند.

۴- تجلی و منشأیت نسبت به عالم و موجودات بدون اراده و قصد زائد بر ذات؛ افلوطین و ملاصدرا هر دو بر این تأکید دارند که تجلی أحد یا واجب‌الوجود باعث ایجاد عالم شده است و نه قصدی در کار بوده و نه اجباری. لازمه چنین ذاتی چنان تجلی‌ای بوده است. با این ملاحظه که ملاصدرا، صدور عالم از واجب را قرین با علم سابق و عنایت و حکمت دانسته؛ در حالی که افلوطین، طبق مبانی خود، هر گونه علم حتی علم به ذات را از أحد نفی کرده است.

البته در خصوص علم این نکته را باید افزود که هم افلوطین و هم ملاصدرا، در مرتبه ذات واجب‌الوجود، علم زائد بر ذات، یعنی علم به ماهیات اشیاء، صور مرتسمه و یا مثل را نفی کرده‌اند. با این تفاوت که افلوطین، جایگاه این صور و ماهیات را در عقل یعنی مرتبه پس از أحد قرار داده؛ اما ملاصدرا با بیان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و توضیح رابطه موجودات و وجود حق، از دشواری تبیین ارتباط وجود حق با ماهیات اشیاء رها شده است.

#### یادداشت‌ها

1. One
2. Good
3. Beautiful
4. Overflow
5. Conversion
6. Vision
7. Impression

۸. درباره جنبه نامحدود و محدود صور در جهان معقول، رک: (Armstrong, 1967, p.249).

۹. مبدأ نخستین، حق، و نور تعبیر دیگری هستند که برای اشاره به این مقام به کار رفته‌اند (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۰، صص ۱۰۸-۱۰۹).

۱۰. وجود، به تعبیر ملاصدرا نخستین صفت واجب است: «فإنك إذا تفتنت بما مرّ من الأصول و حققت الصفات الواجبية علمت أن الصفة الأولى لواجب الوجود هي أنه «أن» و «وجود» بحيث لا يشوبه مهية ولا نقص و امکان بوجه من الوجوه و اما الصفات الأخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة و بعضها هذا الوجود مع سلب...» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶، صص ۴۱۶-۴۱۷).

۱۱. رک: (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۲۲۵؛ ج ۶، صص ۲۷۷-۲۸۱؛ ج ۷، صص ۲۴۴، ۲۷۲-۲۷۳).

### کتابنامه

قرآن کریم

لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۸۶)، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

همو (۱۳۶۳)، المشاعر، ترجمهٔ فارسی عماد الدوله همراه با مقدمه و تعلیقات هنری کرین، تهران: طهوری، چاپ دوم.

همو (۱۳۸۰)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات حوزهٔ علمیه قم.

همو (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱.

همو (۱۹۹۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۹.

Armstrong, A. H. (editor) (1967), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, New York: Cambridge University press.

Id (1957), *An Introduction to Ancient Philosophy*, London: Methuen.

Emilsson, E. K. (2007), *Plotinus on Intellect*, New York: Oxford.

Gerson, Lioyad P. (1999), *Plotinus*, London & New York: Routledge.

Plotinus (1966), *Enneads*, With an English Translation by A. H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. I&II.

Id (1967), *Enneads*, With an English Translation by A. H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. III.

Id (1984), *Enneads*, With an English Translation by A. H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. IV&V.

Id (1988), *Enneads*, With an English Translation by A. H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. VI&VII.

Stamatellos, Giannis (2007), *Plotinus and Presocratics*, New York: Suny.