

دین و فلسفه در مکتب نوافلاطونی



محمد صفر جبرئیلی*

چکیده

دنیای فلسفه در طول تاریخ بلند آوازه خود، چهره‌های ماندگار و اثرگذاری را به بشر تحویل داده است. فلوطین یا پلوتینوس از جمله آنان یا یکی از سرآمدترین آنان است که اندیشه‌ها و افکارش از همان زمان در تفکر فلسفی فیلسوفان تأثیر قابل توجهی گذاشت. حتی فلسفه مسیحیت تحت تأثیر او تأسیس شد. فیلسوفان مسلمان نیز از پیروان مشا و اشراق و حکمت متعالیه از دیدگاه‌ها و افکار او بهره‌مند شده‌اند.

این نوشتار* در پی آن است تا دیدگاه‌های او را در عرصه ما بعد الطبیعه (البته به اجمال) بیان کند و نسبت دین و فلسفه را در اندیشه‌هایش نشان دهد.

واژگان کلیدی: دین، فلسفه، نوافلاطونی، ما بعد الطبیعه فلوطین، احد، عقل، نفس، مراتب نفس، ماده، معاد تناسخ.

مقدمه

توافق یا تعارض میان دین و فلسفه یا حکمت و شریعت مسأله‌ای است که از روزگاران پیشین ذهن انسان را به خود مشغول کرده است. وقتی به تتبع تاریخ فکر انسانی می‌پردازیم، می‌بینیم که مسأله فلسفه و دین به صورت اشکالی

* . محقق

تاریخ دریافت: ۸۳/۸/۵ تاریخ تأیید: ۸۳/۸/۲۵

* انگیزه اولیه تهیه نوشتار را مدیون استاد ارجمند جناب مستطاب حضرت آقای ربانی گلپایگانی هستم، از راهنمایی‌های ایشان سپاسگزارم.

بزرگ در هر دینی و در ضمیر هر انسانی موجود بوده است. پیش‌تر فلاسفه یونان، سپس فیلون یهودی و در ادامه، مدرسه اسکندریه و نیز متفکران مسیحیت و آبای کلیسا و همچنین متفکران اسلامی به حل آن کوشیده‌اند (فاخوری، ۱۳۶۷: ص ۶۵۴)؛ هر چند اسلام چون با اساس فلسفه، یعنی عقل و تفکر بیش از همه ادیان آشنایی داشت، بیش‌تر از همه توانست در مقابل سیطره فلسفه و هجوم افکار فلسفی پایداری کند و قواعد عقلی را برتابد و در خودمستهلک‌کننده (همایی: ص ۵۶). میان متفکران اسلامی، بعضی در صدد جمع آن دو برآمده‌اند. فارابی کوشیده است تا میان صورت فلسفه و دین، هماهنگی تفصیلی ایجاد کند. به نظر او، این دو در مرتبه باطن مشترک معنوی‌اند و میان آن دو، فرق جوهری نیست و اختلافی میان حکیمان و انبیا وجود ندارد (فاخوری، همان: ص ۴۰۸؛ ر.ک: داوری، ۱۳۷۴: فصل چهارم).

برخی دیگر، به تعارض آن دو قائل هستند و به شدت به مبارزه با فلسفه و علوم عقلی پرداخته و در بستر مرگ، سخن از صدق الله العظیم و کذب ابن سینا گفته‌اند یا شعار «الفلسفه اس السفه»، فلسفه اساس هر گونه سفاهت است را سروده‌اند (مددپور، ۱۳۷۵: ص ۴۷۵). عده‌ای نیز آن دو را دو علم مستقل می‌دانند که با هم اختلافی ندارند. کندی می‌گوید: فلسفه و دین هر دو علم به حق هستند (فاخوری، همان: ص ۳۷۸) که البته حدود فلسفه را کمتر از عقل می‌داند (حسین نصر، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۲۸۴).

بعضی دیگر ضمن قول به استقلال، حدود و وظایف هر کدام را جدا از دیگر دانسته‌اند: دین و فلسفه هر کدام را طریق و مبنایی خاص است و هر چیز را از راه خودش باید کشف کرد. به حکمت، این ره نمی‌شود طی. حکمت ایمانی غیر از فلسفه یونانی است. مسائل فلسفی را باید در فلسفه طرح کرد و مسائل دینی را از طرق مآثور انبیاء و ائمه دین باید فهمید؛ البته ممکن است در مواردی فلسفه بتواند به کمک اصول عقاید ارباب مذاهب بیاید؛ ولی نه این که مسائل یک علم را در دیگر علم خلط کنند (همایی: ص ۵۲).

برخی از پیروان مکتب تفکیک نیز نسبت دین و فلسفه را نه تباین کلی، بلکه عدم تساوی کلی می‌داند و تصریح می‌کند که «بدیهی است که فلسفه ذاتاً نمی‌تواند با داده‌های وحیانی تساوی کلی داشته باشد» (حکیمی، ۱۳۸۱: ص ۳۰۸ و ۳۰۹).

میان فیلسوفان غربی نیز می‌توان از آگوستین و احتمالاً توماس اکویناس برای نظریه جمع و کانت و کارل بارث در استقلال توأم با محدودیت عقل نام برد (توماس میشل، ۱۳۷۷: ص ۱۱۹، ۱۲۵ و ۱۳۳).

فلوطین، فیلسوف اسکندرانی بنام تاریخ است که خواسته یا ناخواسته در افکار فیلسوفان بعد از خود چه مسیحی یا مسلمان، تأثیر ژرف و غیر قابل انکاری گذاشته است. مطالعه کتاب‌های تاریخ فلسفه اسلامی و کلام مسیحی گواه آشکار این مدعا است (ر.ک: فاخوری، همان؛ شریف، ۱۳۶۵: ص ۱۳؛ نصر، همان؛ میشل، همان؛ پورجوادی: ص ۱۳).

این نوشتار در پی آن است تا دیدگاه‌های او و پیروان مکتبش را در عرصه دین و فلسفه عرضه بدارد.

مکتب نو افلاطونی

عنوان نو افلاطونی «Neoplatoniam» را نه خود فلوطین اختیار کرده است، نه استاد او^{**} و نه شاگردانش؛ بلکه محققان اروپایی در اواسط قرن نوزدهم برای متمایز کردن نظام فلسفی افلوپتین از فلسفه افلاطون (۴۲۷ - ۳۴۷ ق.م) این عنوان را به کار بردند. اطلاق این عنوان برای این است که نشان دهند این فلسفه در اصل بر نظریات افلاطون و ارسطو مبتنی است. افلوپتین معتقد بود به رغم انتقادهای ارسطو از افلاطون، اساس مابعد الطبیعه ارسطو افلاطونی است. او مانند استادش آمونیوس معتقد بود که آرای افلاطون و ارسطو از اساس یکی است؛ بدین سبب، فلسفه او هم از فلسفه افلاطون و هم از فلسفه ارسطو متأثر بود. به اعتقاد او جمع این دو ممکن است؛ زیرا اختلاف ارسطو با استادش در جزئیات بود نه در اصول کلی؛ به همین دلیل، این فلسفه را نوافلاطونی و فلاسفه‌ای را که پیروان آن بودند، نوافلاطونیان یا افلاطونیان جدید نامیدند (پورجوادی، همان: ص ۱۰ و ۱۱).

به طور معمول و متعارف، افلوپتین را بنیانگذار مکتب و فلسفه نوافلاطونی می‌دانند

*. افلوپتین یا پلوتینوس (Plotius) که فلوطین یا افلوپتین برگردان عربی آن است، حدوداً در سال ۲۰۳ تا ۲۰۵ میلادی در مصر متولد شد و در بیست و هشت سالگی به فلسفه تمایل یافت. استادان گوناگونی را در اسکندریه دید؛ ولی گم شده خود را در وجود آن‌ها نیافت، به راهنمایی یکی از دوستانش توفیق شاگردی آمونیوس ساکاس را به دست آورد و حدود یازده سال نزد او شاگردی کرد. به جهت آشنایی با فلسفه ایرانی به همراه سپاه گوردیانوس که قصد حمله به ایران را داشت، حرکت کرد؛ ولی بعد از کشته شدن امپراتور و شکست خوردن لشکر، فلوطین برای نجات خود به انطاکیه گریخت؛ سپس به رم رفت و در سال ۲۶۹ یا ۲۷۰ میلادی در اثر بیماری در خانه‌ای روستایی درگذشت (جهت اطلاع بیشتر از زندگی او، ر.ک: لطفی، ج ۲، ص ۱۰۹۷ به بعد، زندگی فلوطین نوشته فروریوس؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۵۳۳ و ۵۳۴؛ پورجوادی، همان: ص ۲ - ۱۰).

** آمونیوس ساکاس (Saccas Ammanius)، او مصری بود و در اسکندریه زندگی می‌کرد. از احوال و تعلیمات او آگاهی چندانی در دست نیست. اثری از او باقی نمانده است. او شاگردان بسیاری تربیت کرد که مهم‌ترین آن‌ها افلوپتین است. (ر.ک: امیل بریه، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۲۴۴). معنای ساکاس باربری است. این لقب بدان جهت به او داده شده که وی به شغل باربری غلات اشتغال داشته است (شریف، همان: ج ۱، ص ۱۶۵).

(کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۱۶۱؛ دائرةالمعارف: ج ۹، ص ۵۹۱)؛ هر چند برخی استاد او آمونیوس ساکاس را مؤسس این نحله فلسفی به شمار می‌آورند (شریف، همان: ج ۱، ص ۱۶۵؛ فروغی، ۱۳۶۱: ص ۸۴؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ص ۲۹۴).

ویژگی‌های تفکر فلسفی فلوطین و نوافلاطونیان

۱. غلبه عنصر عاطفه و عرفان: او اندیشه وری عارف مشرب به شمار می‌رفت که جوهر و هدف آموزه‌هایش سعی در تجرید و رهایی روح از قیود جسمانی بود. در ژرفای اندیشه‌های فلسفی او عنصر عاطفه و افکار عرفانی بسیار پر رنگ است (دائرةالمعارف، همان: ص ۵۹۴؛ زرین‌کوب، همان: ص ۲۹۴).

۲. اندیشه‌ورزی: او همه توجهش وقف اندیشه بود (لطفی، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۱۱۰۷ و ۱۱۰۸).

۳. جهان‌گریزی: آموزه‌های وی همه در جهت ترک دنیا و علایق دنیایی است؛ بدین جهت از هر گونه فعالیت اجتماعی-سیاسی بیزاری می‌جوید (پورجوادی، همان، ص ۶).

۴. روح‌گرایی: (زرین‌کوب، همان، ص ۲۹۴).

۵. التقاط بین آرای افلاطون و ارسطو: مکتب فلوطین، التقاطی بین آرای افلاطون و ارسطو است. نوافلاطونیان می‌گفتند: آکادمی اول از نو باید احیا شود. در عین حال از آرای ارسطو هم صرف نظر نمی‌کردند؛ گرچه غلبه با آرای افلاطون بود (ملکیان، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۵۱؛ دائرةالمعارف، همان: ج ۹، ص ۵۹۴).

۶. معارضه با مسیحیت: نوافلاطونیان در برابر فعالیت روز افزون مسیحیان قیام کردند؛ برای این که مسیحیت را ریشه کن کنند. آن‌ها کوشیدند الاهیات کاملی براساس مکالمات افلاطون و کاهنان و اسطوره‌های قدیم یعنی اسطوره‌های یونانی، مصری و مشرق نزدیک بنا نهند و فلسفه افلوپین را بسط داده، آن را تکمیل کنند (شریف، همان: ج ۱، ص ۱۷۱)؛ البته فلوطین خود با دین مسیح مخالفتی نداشته است (پورجوادی، همان: ص ۶۱).

۷. عقلانیت افراطی و توجه بسیار به عقل: (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۷۸؛ دائرةالمعارف،

همان: ج ۹، ص ۵۹۶).

۸. اسطوره‌گرایی و دوراز حقیقت بودن: چنان که گفته شد، آنان برای مقابله با مسیحیت، الاهیاتی بنا نهادند که تا حدی بر اسطوره‌های قدیم مبتنی بود (کلباسی اشتری، ۱۳۸۰: ص ۱۶۷ و ۱۶۸). بعد این مکتب در دست یامبلیخوس و پیروان او به صورت مجموعه‌ای از موجودات

اساطیری درآمد (شریف، همان: ج ۱، ص ۱۷۱ و ۱۷۲).

تأثیر اندیشه‌های فلوطین

اندیشه‌های نوافلاطونی در فیلسوفان بعدی (مسیحی و مسلمان) تأثیر بسیاری داشته است (اعلم، همان: ص ۱۷۲).

آ. مسیحیت

۷۵

قبس

دین و فلسفه در مکتب نوافلاطونی

میان فیلسوفان مسیحی این تأثیر به ویژه در آگوستین قدیس یعنی نخستین فیلسوف نامدار مسیحی که کوشید تا دین و فلسفه را هماهنگ کند، آشکار است (پورجوادی، همان: ص ۱۵۷؛ بخشنده، ۱۳۸۰: ص ۱۴۶)؛ البته باید تأثیر او را فراتر از آگوستین دانست؛ چنان که اسقف اینگ در کتابش درباره افلوطین، دینی را که مسیحیت از افلوطین بر عهده دارد، به حق مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید: مذهب افلاطونی قسمتی از ساختمان حیات مسیحیت را تشکیل می‌دهد و به جرأت می‌توانم بگویم که هیچ فلسفه دیگری نمی‌تواند بی اصطکاک، با مسیحیت منطبق شود. جدا کردن مذهب نوافلاطونی از مسیحیت، بی‌ازهم پاشیدن مسیحیت ناممکن است.... بنابراین این فلوطین به عنوان یکی از عوامل مؤثر در تشکیل مسیحیت قرون وسطایی و الاهیات کاتولیکی دارای اهمیت تاریخی است (راسل، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۰۹).

کاپلستون نیز بر این نکته تأکید دارد که از دیدگاه خود مسیحیت، مذهب نوافلاطونی نقش مهمی برای انجام دادن داشته است و آن کمک به بیان عقلانی دین وحی است؛ بنابراین، مسیحی معتقد نمی‌تواند جز با همدلی، و احترامی خاص، به سیمای افلوطین بنگرد که بزرگ‌ترین آبای لاتینی (و در نتیجه کلیسای جهانی)، دین قابل ملاحظه‌ای به او دارند (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۴).

افزون بر قرون وسطا، قرن‌های بعدی نیز فیلسوفان و ادیبان و شاعران اروپایی از آثار فلوطین به ویژه نه گانه‌های او در تحقیق و حتی تدریس استفاده کرده و بهره برده‌اند (پورجوادی، همان، ص ۱۰۲ و ۱۰۶؛ زرین‌کوب، همان: ص ۲۹۸ به بعد).

ب. مسلمانان

تأثیر اندیشه نوافلاطونی در فیلسوفان مسلمان بسی بیشتر بود و این از یک سو از آن رو بود که مسلمانان چه بسا افلاطون و ارسطو را از دید نوافلاطونی می‌نگریستند و از سوی دیگر به

وسیله کتابی بود به نام *اتولوجیا** که مسلمانان آن را از نوشته‌های ارسطو می‌پنداشتند؛ حال آن که برگرفته از بخش‌هایی از کتاب *اثنادهای پلوتینوس* بود. افزون بر این، جنبه عرفانی و اشراقی اندیشه نوافلاطونی که با طبیعت شرقی خویشاوندی داشت نیز در این امر بی‌تأثیر نبوده است (تقیب‌زاده، ۱۳۷۲: ص ۱۵۷).

در این جا فقط به چند مورد از کسانی که از او متأثر بوده‌اند آن هم در حد نام بسنده می‌شود (ر.ک: دبور، ۱۳۶۲: فصل چهارم).

۱. جهم بن صفوان: در تنزیه مطلق خدا و غیر قابل وصف دانستن او و برتر دانستن او از همه چیز حتی از اسمای الاهی (پورجوادی، همان: ص ۱۱۳) این همان الاهیات تنزیهی است که فلوطین مؤسس آن است.

۲. اخوان الصفا (نشر دانش «مجله»، ۱۳۶۳: سال سوم، ش سوم).

۳. کندی: دیدگاه او درباره نفس، مانند دیدگاه فلوطین در اتولوجیا است (شریف، همان: ج ۲، ص ۶۰۶)؛ چنان که در الاهیات تنزیهی و خداشناسی سلبی نیز دنباله‌رو افلوطین است (نصر، همان: ج ۱، ص ۵۳۲).

۴. ابن سینا: کیفیت صدور صادر نخستین از مبدأ اول (امام خمینی، ۱۳۷۳: ص ۶۴؛ شریف، همان: ج ۱، ص ۶۴). دانشمندان بسیاری از فیلسوفان اسلامی در نظریه «فیض» و «صدور» از فلوطین متأثر هستند (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۱).

۵. قاضی سعید قمی: در این که نفس، همان عقل است بالعرض، و نفس است بالذات (امام خمینی، همان: ص ۶۸).

۶. امام محمد غزالی: او قرآن و حدیث را در پرتو حکمت افلاطونیان جدید تحلیل می‌کند (زرین‌کوب، همان: ص ۲۹۵؛ فاخوری، همان: ص ۵۳۲).

۷. فارابی: فلسفه فارابی، آمیزه‌ای از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی است که رنگ اسلامی و به ویژه شیعی اثناعشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعیات، ارسطویی است. در اخلاق و سیاست، افلاطونی و در مابعدالطبیعه، فلوطینی (فاخوری، همان: ص ۴۰؛ مطهری، ۱۳۷۵: ج ۹، ص ۱۹۴؛ شریف، همان: ج ۱، ص ۶۴).

شایان ذکر است که تأثیر فلوطین در فلسفه اسلامی و همچنین مسیحی بیشتر در زمینه

* در اهمیت این کتاب، بزرگان سخنان بسیاری گفته‌اند. استاد شهید مطهری می‌فرماید: این کتاب از منابع بزرگ عرفان اسلامی است (مجموعه آثار: ج ۹، ص ۱۹۴).

متافیزیک بوده است (داوری، همان: ص ۱۰۸ و ۱۰۹).

فلسفه نوافلاطونی

- هدف و غایت

فلوطين مقصد فلسفه را بيدار کردن انسان می‌داند تا در راه بازیافتن حقیقت خویش بکوشد؛ بدین سبب، فلسفه بیش از آن که درس باشد، دیالکتیک و سیر است. سیر از جهان حس به جهان معنا. (زرین کوب، همان: ص ۲۹۴).

۷۷

قیس

دین و فلسفه در مکتب نوافلاطونی

به تعبیر دیگر، غایت فلسفه از نظر او چیزی جز رستگاری از طریق بازگشت جان آدمی به مبدأ نخستین نیست؛ تجرید و رهایی روح از قیود جسمانی؛ البته این بازگشت خود یک سیر و سلوک عرفانی است؛ بدین جهت، فلسفه او عمیقاً با عرفان و راز داری در آمیخته است. شاگرد نامدار او فروریوس^۱ نیز چنین عقیده‌ای داشت. او نیز هدف فلسفه را رستگاری نفس یا روح انسان می‌دانست (شریف، همان: ج ۱، ص ۱۷۰؛ کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۴ و ۵۴۵).

- روش

فلسفه او نه تنها شامل منطق، جهان‌شناسی، روان‌شناسی، علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق است، بلکه نظریه دین و عرفان را نیز در بردارد؛ بدین لحاظ، روش او برنوعی سیر و سلوک عرفانی مبتنی است. او آشکارا تجربه عرفانی را منتهی فضیلت و کمال فیلسوف می‌داند و خود نیز این کمال را داشته است (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۳)؛ البته روش او بیشتر اندیشه‌ورزی است تا عمل‌گرایی؛ هر چند فروریوس بر جنبه‌های عملی بیشتر تأکید داشت و یامبلیخوس علم و اندیشه را مقدمه عمل می‌دانست و معتقد بود آن چه انسان را به وصال خدا می‌رساند، علم نیست؛ هر چند علم، خود مقدمه راه است (پورجوادی، همان: ص ۹۸).

عرفان نوافلاطونی

تفکیک بین فلسفه و عرفان در مکتب نوافلاطونی (به ویژه افلوطين) مشکل و حتی غیرممکن

* P. Porphyrios در سال ۲۳۳ در فلسطین یا صور چشم به جهان گشود و در سال ۳۰۴ در روم از دنیا رفت. او میان مسلمانان اهمیت و اعتبار دارد و از مهم‌ترین شاگردان فلوطين است که توانست آموزه‌های استاد خود را که با زبانی دشوار و مبهم بیان شده بود، برای عموم، قابل فهم کند (پورجوادی، همان: ص ۹۶ و ۹۷؛ کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۳۴ و ۵۴۴).

است؛ چرا که اساس فلسفه خود را بر تجربه عرفانی می‌داند و افزون بر مباحث متداول این علم، نظریه دین و عرفان را نیز وارد کرده است.

اوعالی‌ترین نوع معرفت را شناخت عرفانی خدا می‌داند؛ بدین سبب، نظریه خود را در باره عرفان، افزون بر تفکر نظری گذشته، بر تجربه خویش بنیاد نهاده، تجربه عرفانی را آشکارا منتهای فضیلت و کمال فیلسوف حقیقی می‌داند (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۳).

شهید مطهری می‌نویسد که او مکتب عرفانی داشته است و در آثارش از مکاشفات و خلسه‌هایش سخن به میان می‌آورد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۸۲۸).

دین در مکتب نوافلاطونی

فلوطین هر چند در عصری می‌زیست که مسیحیت در روم رو به رشد بود و به رغم تأثیری که آموزه‌های او در مسیحیت داشت، خود تماس چندانی با این دین نداشت و با آن نیز مخالفت نمی‌ورزید (پورجوادی، همان: ص ۱۴)؛ البته آموزه‌های او بر جنبه دینی خاصی مشتمل بود که با جنبه فلسفی آن تفاوت داشت (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۶۲).

هر چند منظور از دین در نگاه فلوطین بر وحی «شریعت» مبتنی نیست، دین بر گرفته از آرای متافیزیکی (حکمت) است؛ البته ممکن است دین فلسفه با دین وحیانی مشترکات فراوانی داشته باشد و چه بسا مورد اختلاف قابل توجهی بین آن دو به چشم نخورد (در مقدمه نوشتار به دیدگاه‌های گوناگون در نسبت دین و فلسفه اشاره شده است)؛ چنان که درباره فلوطین چنین می‌گویند.

امیل بریه، از دین او به دین معقول تعبیر می‌کند و برای آن دو ویژگی عمده قائل است.

اول: اعتقاد به الوهیت اجرام فلکی یعنی ستارگان؛

دوم: مجموعه‌ای از اعمال و مناسک و ادعیه و تسخیر ارواح و اذکار و اوراد جادویی (بریه،

همان: ج ۲، ص ۲۶۳ - ۲۶۵)؛

البته دین از نظر او امری شخصی و فردی بود. از نظر وی انسان باید در وجود خود سیر معنوی داشته باشد و به همین دلیل به مراسم مذهبی در اجتماع بی‌اعتنا بود (پورجوادی، همان: ص ۱۴؛ کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۳۵). به تعبیر کاپلستون مذهب نوافلاطونی به واقع پاسخ عقلی مذهبانه به آرزوی زمان خود برای نجات و رستگاری شخصی بود (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۳).

در نگاه فروریوس نیز دین جایگاه مهمی داشت (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۵). او انسان با دیانتی بود که خدا را همواره شاهد و ناظر کردار و گفتار خود می‌دانست (پورجوادی، همان:

ص ۹۸). هر چند از مخالفان مسیحیت و دیگر ادیان رسمی زمان خویش بود، می‌گفت دین واقعی این است که آدمی همیشه کار نیک کند نه آن که گاه گاهی به اعمالی که بر او امر شده است بپردازد (توماس، ۱۳۶۵: ص ۲۷۹ و ۲۸۰)؛ البته حمله او به مسیحیت به سبب ناسازگاری‌ها و تناقض‌های آشکار در اناجیل و ضد الوهیت مسیحیت بود. او بر خلاف استادش که بیشتر به خداشناسی دینی و جنبه‌های نظری دین می‌پرداخت، به جنبه عملی (هر چند در بُعد فردی) تاکید داشت و معتقد بود که دیندار حقیقی، همیشه در دعا و نماز و قربانی نیست؛ بلکه دینداری را در اعمال خود اجرا می‌کند و می‌گفت: خداوند کسی را برای شهرت و اعتبارش یا برای راه پوچی که به کار می‌گیرد به خود نمی‌پذیرد. بلکه کسی را به خود می‌پذیرد که موافق آن چه می‌گوید و دعوی دارد زندگی کند (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۵)؛ هر چند یامبلیخوس پا را فراتر گذاشت و شرکت در مراسم مذهبی را مقدم بر فلسفه (جنبه نظری دین) دانست (پورجوادی، همان: ص ۹۸).

افکار و اندیشه‌ها

- مابعد الطبیعه فلوطین

ما بعد الطبیعه فلوطین با نوعی تثلیث مقدس آغاز می‌شود. او سه درجه یا طبقه کلی در عالم هستی (غیر از عالم طبیعت) قائل است که عبارتند از «احد»، «عقل» و «نفس». این سه، بر خلاف اقلانیم سه گانه مسیحی از حیث مرتبه با یکدیگر برابر نیستند؛ بلکه هر درجه، در عین پیوستگی با درجه دیگر، خصوصیت ویژه و متفاوت با دیگر درجات را دارد. نزد او، احد از همه بالاتر و فوق وجود و ادراک و تعقل است. او عین خیر و نیکی است. عقل را صادر اول و نخستین اقلانوم شایسته اتصاف به وجود می‌داند که از احد فیضان می‌کند. نفس نیز صادر دوم و افاضه شده از عقل است که صفت بارز او تدبیر جهان ماده و حرکت و حیات است (راسل، همان: ص ۴۱۳؛ رحیمیان، همان: ص ۳۱۹؛ بخشنده، همان: ص ۱۴۴).

او در نظریه اقلانیم ثلاثه بین نظر سه فیلسوف جمع کرده و از آنها تأثیر پذیرفته است. احد را از افلاطون، عقل را از ارسطو، نفس را از رواقیون اخذ کرده است (شریف، همان: ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۰؛ رحیمیان، همان: ص ۳۱۹). امیل بریه در این باره می‌نویسد:

واقع امر این است که پلوتینوس اصل نظر خود را درباره احد از رساله پارمیندس و همچنین دفتر

ششم رساله جمهوری افلاطون اقتباس کرده است (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۴۸)

و درباره عقل با ارسطو موافقت داشت که در علم عالم و معلوم اتحاد دارند و قائل به وجود معقولات خارج از عقل نبود (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۴۸)، و همچنین درباره نفس طبق رواقیان، نفس عالم وجود دارد. این نفس مدبر عالم محسوس است (همان، ص ۲۵۴)؛ البته او در این موارد ابتکاراتی داشته که در معاصران وی تأثیر بسیار نهاده است ... (همان: ص ۲۵۱).

او می‌گفت مراتب موجودات الهی در همین اقلانیم سه گانه که شر در آنها راه ندارد، متوقف می‌شود (همان: ص ۲۵۵) او عالم را سلسله مراتبی می‌دید که از جسم به نفس، از نفس به عقل، و از عقل به آن چه ماورای مراتب و خیر محض و فعل تام است و وی آن را احد می‌خواند، منتهی می‌شود (زرین‌کوب، همان: ص ۲۹۵).

اقلانوم اول: احد

سخن گفتن از احد نه تنها مشکل، بلکه محال است (پورجوادی، همان: ص ۱۷، ۲۰). افلوطین می‌گوید: احد همه چیز است و هیچ یک از اشیا نیست. منشأ همه چیزها است ولیکن عین همه نیست. در عین حال که همه چیز در او هست، او خود منزله از همه آنهاست (همان: ص ۲۲۰). او مطلقاً متعالی است. و برای هر فکر و هر وجودی است. توصیف‌ناپذیر و غیر قابل درک است. درباره اش سخنی نیست (ناگفتنی است) و درباره اش دانشی نیست (نادانستی است) (همان: ص ۱۷).

خدا و صفات او

نام‌های احد*

اسمی بر او نمی‌توان نهاد؛ زیرا هر چیزی که پذیرنده اسم شود، در حد آن اسم مقید می‌شود؛ بلکه تا مقید نشود، اسم را قبول نمی‌کند. پذیرفتن اسم همان و تعیین یافتن و محدود شدن همان؛ اما چون او گنج پنهان و بیرون از هر گونه حد و تعیین و صورت است نمی‌توان او را به هیچ اسمی نامید (همان: ص ۱۷).

در عین حال ما که در این عالم با اشیا خو گرفته‌ایم و بر هر چیزی اسمی نهادیم، به ناچار باید بر احد نیز اسمی بنهیم؛ بدین جهت، فلوطین گاه او را احد و گاهی اول و گاهی خیر مطلق یا فکر مجرد و فعل تام می‌نامد (همان: ص ۱۸ و ۱۹؛ فروغی، همان: ص ۸۴).

او احد است چون به همه چیز وحدت می‌بخشد. اول است چون ذاتاً بر هر چیزی مقدم

* جهت اطلاع از اسما و صفات اساسی واحد، ر.ک: فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا ملاصدرا، ص ۴۱ - ۶۴.

است. خیر مطلق است چون منشأ همه خیرات و غایت و آمال همه چیز است (پورجوادی، همان: ص ۱۸؛ بریه، همان: ج ۲، ص ۲۴۸ و ۲۴۹).

اوصاف احد

افلوطین نمی‌خواهد به احد هیچ صفات مثبتی را نسبت دهد. چون او غیر قابل وصف است. نه عقل می‌تواند از طریق استدلال او را درک کند و نه قلب می‌تواند او را با شهود دریابد. نباید گفت واحد، چنین یا نه چنین است؛ زیرا بدین وسیله، او را محدود کرده‌ایم و او را شیء جزئی ساخته‌ایم و در صورتی که در واقعیت، او ورای همه چیزهایی است که می‌توانند به وسیله چنین حمل و اسنادی محدود شوند (پورجوادی، همان: ص ۱۸ و ۱۹؛ فروغی، همان: ۸۴).

الاهیات تنزیهی

افلوطین را می‌توان نخستین کسی دانست که به الاهیات تنزیهی یا کلام سلبی عقیده دارد. این نگاه که در زبان عرفان نیز اهمیت بالایی دارد، وصف حقیقت متعالی را با اوصاف ثبوتی ممکن نمی‌داند؛ بنابراین، از چنین وصفی اکیداً خودداری می‌کند؛ چرا که نسبت چه بودن را در حد درک خود و در مرتبه نازل‌تر در توان و استعداد زبان نمی‌بیند. حتی آدمی نیز درک خود از تجربه متعالی را نمی‌تواند به زبان انتقال دهد؛ بدین سبب در وصف ثبوتی، عارف به نوعی احساس می‌کند آن چه به حقیقت متعالی نسبت می‌دهد، او آن نیست و آن اوصاف به واقع توانایی معرفی او را ندارند و اگر هم وصف کرده‌اند، بی‌درنگ بارها گفته‌اند که او این نیست که ما گفته‌ایم. اگر به نام واحد خوانده می‌شود، زود گفته می‌شود این واحد نه واحد به صورت عدد است و نه واحدی (یکی) در برابر دیگری و نه واحدی است از کثیر؛ بلکه واحدی است که به صورت یک هم در اندیشه نمی‌گنجد (پاسپرس، همان: ج ۱، ص ۱۵).

او ورای هستی و وجود است

افلوطین بر خلاف فیلسوفان اسلامی بر او اسم وجود نیز نهاده است^۳؛ بلکه او را ورای هستی می‌داند. در عین حال که برای او وجود قائل است، او را ورای وجود می‌داند و می‌گوید:

* او به جای استفاده از کلمه وجود، کلمه «اقنوم» را برگزیده است؛ چرا که کلمه اقنوم به معنای هر موضوع موجود خواه معین و خواه غیر معین است؛ اما کلمه ذات یا جوهر به معنای موضوع متعین است یا خود به معنای اقنومی است که متعین به صفات ثبوتیه و دارای صورتی است. (ر.ک: شریف، همان: ج ۲، ص ۲۴۸).

مرتبه وجود، مرتبه‌ای دون مرتبه احدیت است. مرتبه‌ای است که در آن، حدی و ماهیتی باشد؛ در حالی که او هیچ حد و ماهیتی ندارد. افزون بر این، موجودات هم از احد صادر شده‌اند و این مصدریت و خالقیت اقتضا می‌کند که احد بر وجود تقدم داشته باشد (پورجوادی، همان: ص ۱۹ و ۲۰؛ فروغی، همان: ص ۸۷).

آیا «احد» همان خدا است؟

ابتدا باید دید که آیا بحث خداشناسی بحثی فلسفی است که فیلسوف به اقتضای وظیفه فلسفی‌اش به آن می‌پردازد یا بحثی دینی است که فیلسوف متدین به جهت ایمانش آن را مطرح می‌کند. افزون بر این، آیا خدای فلسفه همان خدای دین است؟ (عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۱۷).
اولاً بحث خداشناسی بحثی فلسفی است؛ چرا که فلسفه از وجود مطلق بحث می‌کند. خدا نیز با همه اوصافی که برای او نقل می‌کنند، مانند شیء غیر معلول، علت نخستین، موجود مستقل، کامل مطلق، موجود بی‌نهایت و بررسی احکام آن‌ها همه مباحث فلسفی‌اند (همان: ص ۲۸ و ۲۹).
ثانیاً با توجه به متون دینی و از جمله قرآن کریم و با توجه به ویژگی‌هایی که عقل برای خدای فلسفه ثابت می‌کند، از دیدگاه دین، خدایی که فلسفه ثابت می‌کند، همان خدایی است که دین آن را می‌شناساند. (همان: ص ۳۴).

ثالثاً این «احد» در فلسفه فلوطین همان «خدا» در ادیان است (رحیمیان، همان: ص ۳۱۷ - ۳۱۹).
هر چند ممکن است بتوان از عبارتهای خود او چنین چیزی فهمید، بعد که الاهیات مسیحی تحت تأثیر فلسفه او تشکیل شد (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۵۲ و ۵۶؛ توماس، همان: ص ۱۳۳)، متکلمان و فیلسوفان مسیحی مانند اگوستین بوسیوس (۴۷۰ - ۵۲۵)، ذات خداوند را همان خیر محض فلوطین دانستند (زرین‌کوب، همان: ص ۳۰۱؛ ژیلسون، همان: ص ۵۶). کاپلستون نیز تصریح دارد که خدای متعالی همان احد است (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۳۵ و ۵۳۶). یکی از محققان معاصر نیز می‌نویسد:

نتیجه‌ای که ما بدان رسیده‌ایم، آن است که خدای فلوطین غالب خصوصیات خدای ادیان را دارا است (رحیمیان، همان: ص ۳۱۸).

در عین حال، برخی نیز معتقدند: او جز در قطعه‌ای که انتساب آن به وی مشکوک است (لطفی، همان: ج ۲، ص ۷۳۴)، هرگز به مبدأ اول نام خدا ننهاد؛ بلکه این اسم را بارها در آثار خود بر مدبر جهان یا ستارگان اطلاق کرده است و همین نفوس را خدایان به معنای اخص کلمه

شمرده و در این باب به حمایت از شرک یونانی برخاسته است (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۵۶)؛ البته ممکن است بتوان گفت که تعبیر او از خدایان همان فرشتگان است؛ چنان که در جایی می‌گوید: انسان موجودی است در میانه خدایان و ددان (دائرة المعارف، همان: ج ۹، ص ۵۹۹؛ لطفی، همان، ج ۱، ص ۳۱۵)

یا در جای دیگر، عقل را دومین خدای متجلی بر ما می‌داند (رحیمیان، همان: ص ۳۱۸ پاورقی) یا می‌گوید: خدایان بعضی دیدنی و بعضی نادیدنی‌اند (دائرة المعارف، همان: ج ۹، ص ۵۹۶). در هر صورت، او احد را فوق وجود و عدم می‌داند (مطهری، همان: ج ۱۳، ص ۸۲۹)؛ بنابراین، قیاس اجرام فلکی و نفوسی و فرشتگان با احد، درست به نظر نمی‌رسد و صفاتی که او برای احد آورده است، هیچ تناسبی با آنها ندارد. در هر صورت، احد از این نظر که واقعیت غایی و مبدأ هر چیز دیگری است، همان خدای مسیحیت است (بخشنده، همان: ص ۱۴۴).

طبیعی است که اصطلاحات خاص او مانع جدی از اظهار نظر صریح درباره خدا است؛ وگرنه بیشتر پژوهشگران در اندیشه فلوطین، خدای او را خدای دین توحیدی (مسیحی) می‌دانند. هنری توماس می‌نویسد:

در حقیقت، قدیس آگوستینوس هنگامی که اعلام داشت که پلوتینوس تنها با تغییر چند تا از اصطلاحات فلسفی‌اش ممکن بود یک فیلسوف مسیحی به شمار آید، چندان پرت نگفته است (توماس، همان: ص ۱۳۳).

فیض و صدور* «وحدت وجود»

از آن جا که فلوطین، واحد را اصل نهایی همه چیز می‌داند، گرفتار نوعی تناقض است؛ چون از یک طرف، مکتب او بر اساس وحدت مطلق است و از طرف دیگر کثرتی در عالم مشاهده می‌شود. او به واقع چگونه می‌تواند در عین اعتقاد به وحدت و این که واحد، اصل نهایی هر چیز است، کثرت اشیای متناهی را تبیین کند؟ احد نمی‌تواند خود را به اشیای متناهی محدود کند که گویی آنها جزء او هستند و نه می‌تواند عالم را با فعل آزاد اراده خویش بیافریند؛ زیرا آفرینش، نوعی فعالیت است و نسبت دادن فعالیت به خدا و بدین گونه بر هم زدن تغییرناپذیری او خطا است (مطهری، همان: ج ۱۳، ص ۸۳۹؛ کاپلستون، همان، ج ۱، ص ۵۳۷)؛ پس او با استفاده از

* . بزرگانی از فیلسوفان مسلمان در این موضوع تحت تأثیر اندیشه او هستند (رک: فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمألهین).

کلمات استعاری و مجازی مانند هَرین (جاری شدن، فیضان)، و آپورین (صادر شدن) به حل این تناقض می‌پردازد (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۴۹).

او صدور را امری ضرور می‌داند و معتقد است که عالم بالضروره از احد صادر یا ناشی می‌شود؛ زیرا هرشیء کاملی، تولید می‌کند همان گونه که از موجود زنده‌ای که به حد بلوغ می‌رسد، موجودی مثل آن تولید می‌شود. این تولید، مقرون به شعور نیست. غیر ارادی و ناشی از سرشار بودن و لبریز شدن است؛ چنان که چشمه‌ای که پر شود، آب جریان می‌یابد یا بدان سان از خورشید نور انتشار می‌پذیرد (همان).

- احد در عین صدور دست نخورده باقی می‌ماند

او در عین اعتقاد به صدور فیضان و حتی ضرورت آن تصریح می‌کند که احد از این طریق کاهش نمی‌یابد؛ بلکه دست نخورده، کاهش‌ناپذیر و نامتحرک باقی می‌ماند؛ چنان که خورشید که نور می‌دهد، خود کاهش نمی‌یابد یا آینه که شیء منعکس در آن دو برابر شود، خود متحمل هیچ تغییر یا نقصانی نمی‌شود. او تاکید می‌کند که اصل اول در مقرر خاص خویش بی‌کاهش و بی‌نقص و نقصان باقی می‌ماند و همواره متعالی از وجود تابع است (همان).

- میل صادر به بازگشت به مصدر خود

آن چه طی این فراشد یا بر آمد و یا پیشرفت از مبدا اول که همان واحد باشد صادر می‌شود، می‌خواهد در حد امکان، به مصدری که هستی بخش آن بوده است، نزدیک بماند؛ از این رو به محض این که از او جدا شود، به سوی او باز می‌گردد.

- حدوث در فیض و صدور، زمانی نیست

باید توجه داشت انتشار یا فیضان یا صدور هر یک از این اقسام ازدیگری، به هیچ وجه جنبه زمانی ندارد؛ بلکه از ترتیب منطقی موجودات حکایت می‌کند. هر چه از واحد دورتر می‌شویم، از وحدت کاسته و به کثرت افزوده می‌شود. کثرت در مرتبه نفس کلی بیشتر از مرتبه عقل کلی است (پورجوادی، همان: ص ۱۲).

- نظریه فیض و صدور و وحدت وجود

آیا فلوطین قائل به وحدت وجود است؟ آیا فیض و صدور که او بدان عقیده دارد، همان

وحدت وجود است؟ کاپلستون می‌گوید: در این حیث باید احتیاط و دقت کرد و اگر هم بپذیریم که او وحدت وجودی است و نظریه فیض و صدور نیز همان وحدت وجود است نمی‌توان او را بی قید و شرط، یک وحدت وجودی بخوانیم؛ هر چند ممکن است فلوطین در صدد بیان راه میانه‌ای بین آفرینش آزاد از هیچ و فیضان کاملاً وحدت وجودی باشد (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۳۸)؛ اما محمد علی فروغی تصریح می‌کند که فلوطین، وحدت وجودی است و در توضیح آن می‌نویسد:

او حقیقت را واحد می‌داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می‌شمارد. موجودات را جمیعاً تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می‌انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می‌پندارد ... (فروغی، همان: ص ۸۶).

- در هر صورت وحدت وجود در مکتب فلوطین و مکتب صدرای تفاوت است چنان‌که شهید مطهری می‌نویسد:

وحدت وجود او با وحدت وجود ما که مبتنی بر اصالت وجود است فرق می‌کند. او معتقد است که خداوند، مافوق وجود و عدم است در صورتی که وحدت وجود ما این است که حقیقت وجود است. وجود حقیقی او است و غیر خداوند، هر چه هست ظل و نمود است (مطهری، همان: ج ۱۳، ص ۸۲۹).

اقتنوم دوم: عقل*

چنان‌که گفته شد، مبدأ نخست (اقتنوم اول) چون کامل است، بخل و دریغ ندارد؛ البته فیاض و زاینده است. پدر موجودات و مصدر آنها است. زایش می‌کند؛ همچنان‌که خورشید نور می‌پاشد و جام لبریز تراوش می‌کند و فرزند بلا واسطه او یعنی آنچه بدو از او صادر می‌شود، در مراتب کمال به او نزدیک است؛ اما البته به پایه او نیست و آن صادر اول، «عقل» است.

باز گفته شد که اقتنوم اول از وجود برتر است؛ پس باید همه صفات ثبوتی را از او سلب کرد؛ اما اقتنوم دوم نفس وجود، یعنی هر آن چیزی است که سبب می‌شود صورتی برای واقعیت حاصل آید تا علم بتواند به این واقعیت تعلق گیرد و به همین سبب می‌تواند مورد معرفت باشد (فروغی، همان: ص ۸۷). عقل بر خلاف احد (در مقام) علم ذاتاً باقی به همه معقولات است و چون هم

*. Nous عقل کلی همان عقل فعال ارسطویی است (شریف، همان، ج ۱، ص ۱۶۷) راسل می‌نویسد: یافتن کلمه‌ای که معنای صحیح این لفظ را برساند، دشوار است. بعضی ذهن، برخی قوه عقلانی، واسقف ینگ، روح و عقل را مناسب آن دانسته‌اند. او خود نیز از جهاتی به تبعیت از اسقف ینگ، روح به کار می‌برد (راسل، همان: ص ۴۱۴ و ۴۱۵).

عاقل و هم معقول است، نزدیک‌ترین موجود ممکن به احد است. مع هذا از آن جا که از ثنویت عالم (سوژه) و معلوم (اُبژه) متاثر است که در همه انحای علم وجود دارد، و احد نیست و در نتیجه مادون آن است (ژیلسون، همان: ص ۵۴)؛ اما سرمدی و فوق زمان است. حالت خجسته و مبارک آن اکتسابی نیست؛ بلکه دارایی و وجود ازلی و ابدی است؛ بنابراین نوس سرمدیتی که زمان، چیزی جز بدلی از آن نیست را دارد. در مورد نفس، متعلقاتش متوالی‌اند. گاهی سقراط است گاهی یک اسب و گاهی چیزی دیگر؛ اما نوس همه چیزها را با هم می‌شناسد. نه گذشته دارد و نه آینده. بلکه همه چیز را در یک حال حاضر سرمدی می‌بیند (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۳۸ و ۵۳۹؛ ژیلسون، همان: ص ۵۳). عقل تقسیم‌ناپذیر است. عقل کامل است و به حکم این کمال بایستی ایجاد می‌کرد و با چنان نیروی عظیمی که او بود بی‌نسل نمی‌بود؛ اما نسل او نمی‌توانست از او بهتر باشد (دائرةالمعارف، همان: ج ۹، ص ۵۹۷ و ۵۹۸).

اقنوم سوم «صادر دوم»: نفس

- جایگاه نفس

از نوس «عقل» و «یا صادر اول» نفس صادر می‌شود که مطابق با نفس عالم تیمائوس، و حلقه ارتباط بین عالم فوق محسوس و عالم محسوس است؛ بنابراین نه تنها به طرف بالا به نوس، بلکه همچنین به طرف پایین به عالم طبیعت می‌نگرد (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۳۹؛ بخشنده، همان: ص ۱۴۵). به تعبیر دیگر، نفس واسطه بین عالم معقول و عالم محسوس، و با عالم معقول در تلاقی است؛ زیرا صادر از این عالم است و پیوسته به سوی آن باز می‌گردد تا جاودانه در آن تامل کند. با جهان محسوس نیز تلاقی دارد تا بدین جهان سامان و سازمان دهد (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۵۵). او پدید آورنده همه چیزهای زنده است. خورشید و ماه و ستارگان و تمام جهان پیدا از نفس ساخته شده است (راسل، همان: ص ۴۱۷).

ویژگی نفس

این نفس عالم، غیر جسمانی و تقسیم‌ناپذیر است؛ چنان که عقل نیز تقسیم‌ناپذیر، و روح نیز در حیطه معقول چنین است؛ اما در ماهیت او است که از وحدت خود بیرون آید و با آن چه تقسیم‌پذیر است یعنی جسم، پیوند یابد و بدین سان تقسیم‌پذیر شود (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۳۹)؛ بنابراین، هر دو عمل او یعنی تلاقی با عالم بالا و پایین هر چند در ظاهر با هم اختلاف

دارند، در واقع یکی هستند؛ زیرا از همان حیث که به تأمل در عالم معقول می‌پردازد، بی آن که خود بخواهد، اثری از آن صادر می‌شود که عالم محسوس را منظم می‌سازد. بر همان قیاس که عالم هندسه چون اشکال هندسی را تصور کند با همین تصور، آن اشکال خود به خود ترسیم می‌شود، فعالیت و عنایت نفس، زاید بر قوه تفکر و تأمل آن نیست؛ بلکه از همان حیث که تأمل محض است در جهان بالا می‌ماند و در جهان پایین اثر می‌گذارد (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۵۵). فلوطین قوای عالم وجود را به فعالیت روحی که قوه تأمل و قوه ابداع در آن واحد است، بر می‌گرداند. موجودی که تأمل می‌کند، موضوع تأمل خویش را ایجاد می‌کند؛ برای مثال، مهندسان وقتی درباره اشکال تأمل می‌کنند، آن‌ها را به وسیله تأمل پدید می‌آورند. طبیعت نیز تأمل می‌کند و بدین گونه، نقشه و خطوط اجسام، چنان که گویی از آن فرو می‌ریزند، تحقق می‌یابند (فاخوری، همان: ص ۸۹). او بر خلاف افلاطون که فقط یک نفس عالم وضع کرد به وضع دو (و یا سه) نفس قائل است.

۱. نفس عالی که به نوس نزدیک‌تر است و هیچ تماس مستقیمی با عالم مادی ندارد.

۲. نفس دانی یا (نفس عالم و یا نفس کلی) که خود مولود نفس اول است و همان نفس عالم پدیدارها است که افلوپین این را طبیعت* یا فوزی‌نس نامیده است.

۳. نفوس فردی انسانی که مولودِ نفس دوم است که خود به دو عنصر تقسیم می‌شود.

۱-۳. عنصر عالی‌تر که متعلق به قلمرو نوس است.

۲-۳. عنصر فروتر که مستقیم به بدن مرتبط و متصل است (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۳۹ با

اندکی تغییر).

- وحدت و یا اتحاد نفوس

نفس کل که منشأ نفوس جزئی و شخصیه و شامل آن‌ها است در عین حال که هر نفسی برای خود استقلال دارد و با نفس کل نیز متحد است، بین نفوس فردی و نفس عالم وحدت برقرار است. به عبارت دیگر، نفس کل در اجسام و ابدان حلول کرده و هر یک از آن‌ها به قدر استعداد، از آن بهره یافته است (فروغی، همان: ص ۸۸؛ کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۰). حال این نفس‌های متعدد که از نفس واحد صادر شده‌اند، حال عقول است که به عقول مفارقه

* رواقیان طبیعت را با خدا یکی می‌دانستند؛ ولی فلوطین آن را پست‌ترین عالم می‌داند و می‌گوید که هر گاه نفس از نگریستن به جانب بالا یعنی نائوس غفلت کند، این عالم یعنی طبیعت از او صادر می‌شود (راسل، همان: ص ۴۱۸).

و عقول غیر مفارقه تقسیم می‌شوند. تعدد نفوس به معنای خلق نفوس تازه‌ای نیست؛ بلکه نتیجه گسستن رشته‌هایی است که آن‌ها را به نفس کلی مرتبط می‌دارد و نیز تشخیص آن‌ها بعد از این گسستن است (فاخوری، همان: ص ۸۸).

- بقای نفس -

فلوطین معتقد است که وحدت بین نفوس جزئییه و نفس کلی مانع از بقا و فنا ناپذیری هر یک از نفوس جزئییه بعد از مرگ نخواهد بود. در حالی که هر یک از آن‌ها واحد باقی می‌ماند، در عین حال، همه با هم یکی هستند (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۰).

- مراتب حیات نفوس فردی -

عالی‌ترین آن مراتب هنگامی است که نفس با ماده آلوده نشده و ریشه‌اش در عالم عقلانی باقی مانده است. هنگامی که نفس وارد اتحاد واقعی با بدن می‌شود تا دستگاه مرکب و مشترک را بسازد که در این مرتبه نفس با ماده آلوده است، ضرورت عروج اخلاقی باهمانند خدا شدن به صورت هدف تقریبی و اتحاد با خدا با عنوان غایت نهایی پیش می‌آید (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۱). امیل بریه از این مرتبه، به عالم محسوس تعبیر می‌کند که خود بردو قسم است: یکی از آن دو، حیاتی است که مقصود از آن تحصیل لذت است و نفس طی آن کاملاً در حال انفعال می‌ماند و دیگری حیاتی است که مقرون به فعالیت است (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۶۱).

فروغی از این دو حیات به قوس نزول و قوس صعود تعبیر می‌کند (فروغی، همان: ص ۹۰ و ۹۱). قوس نزول: روح یا نفس انسان در قوس نزول از عالم ملکوت به عالم ناسوت آمده گرفتار ماده شده و به آرایش‌های این عالم و نقص و زشتی و بدی که خاصیت ماده است، آلوده شده؛ پس اگر توجه خود را بیشتر به جسم و محسوسات که عالم مجازی است و بهره‌اش از حقیقت ضعیف و ابتلاش به ماده قوی است معطوف سازد و از عالم معقولات و روحانیت که عالم حقیقت است، منصرف شود، سقوطش کامل و حرمانش از سعادت و معرفت تمام خواهد بود و مقدرات او تباہ و به مرتبه ادنا تنزل خواهد کرد.

قوس صعود: نفوسی که بخواهند به مبدأ بازگردند و قوس صعود را بپیمایند، باید از عالم مادی اعراض جویند (همان).

– مراحل عروج نفس*

عروج اخلاقی یا همانند خدا شدن به صورت هدف تقریبی و اتحاد با واحد به صورت غایت نهایی پیش می‌آید که این عروج، خود مراحلی دارد (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۱).

۱. تزکیه و تطهیر: یعنی عمل تصفیه و پالایش که بدان وسیله، انسان خود را از قلمرو و

حکومت بدن و حواس آزاد می‌کند و به کار فضایل سیاسی قیام می‌کند (همان).

۲. تعلیم یا فکر منطقی که مقرون به رویت است. نفس به خویشتن روی می‌آورد و خود را با فلسفه و علم مشغول می‌سازد و حکم و استدلال می‌کند و به حد اعلا بر خود حاکم می‌شود که

حاصل آن اقامه برهان است (همان؛ بریه، همان: ج ۲، ص ۲۶۱ با تغییر و تصرف).

۳. فکر شهودی یا رویت عقلی. نفس به ورای فکر استدلالی به اتحاد با نوس که فلوپین آن را به پروتوس کالوس (خیر اول) وصف و تعبیر می‌کند می‌برد. در این مرحله، سرانجام به عقول مفارق می‌انجامد؛ یعنی ذواتی که مسبوق به شیء دیگر نیست و علم ما بدان‌ها مستفاد از شهود است (همان). نفس در این اتحاد خود آگاهی خود را حفظ می‌کند.

۴. خلسه یا اتحاد عرفانی با احد که خصیصه این مرحله فقدان هرگونه ثنویت است (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۳).

این جا دیگر پای رویت عقلی یا حتی شهود نیز در میان نیست؛ زیرا از این طریق فقط می‌توان بدانچه تعیین دارد راه یافت؛ بلکه نوعی از تلاقی است. برخورداری است که به وصف در نمی‌آید چون این حالت حاصل شود: از عالم و معلوم سخن نمی‌رود. دوگانگی آن دو ناپدید می‌شود. وحدت به کمال می‌رسد. این مرحله را بهتر آن که شناسایی نخوانیم؛ بلکه برخورداری بدانیم. این حالت را جز کسانی که آزموده‌اند نمی‌توانند باز گویند؛ اما این کسان نادرند و نزد آنان نیز این حالت به ندرت پدید می‌آید (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۶۱).

نکته: ۱. کسانی که به این حالت (مرتب چهارم) دست می‌یابند نادرند. آنان نیز که توان دستیابی به این حالت را دارند، به ندرت بدان نائل می‌شوند. چنان که فروریوس می‌گوید:

* .ر.ک: تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۵۴۱ و ۵۴۲؛ تاریخ فلسفه امیل بریه، ص ۲۶۱ و ۲۶۳؛ سیر حکمت در اروپا، ص ۹۱ و ۹۲. فروغی نام این چهار مرحله را به ترتیب چنین می‌نویسد: ۱. تزکیه و تطهیر؛ ۲. هنر؛ ۳. عشق؛ ۴. عشق تمام یا حکمت. امیل بریه چنین تعبیر می‌کند: ۱. انفعال و فعالیت؛ ۲. فکر منطقی؛ ۳. فکر شهودی؛ ۴. تلاقی و برخورد.

فلوطین خود در مدت عمر چهار بار بدین مقام رسیده است (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۲؛ بریه، همان: ج ۲، ص ۲۶۱).

۲. وصف آن دیدار با الفاظ و کلمات دشوار است؛ زیرا در آن دم که اینان این حالت را باز می‌یابند، هر گونه وقوفی را به خویشتن از کف می‌نهند و یکسره بی‌خود می‌شوند (همان).

ماده و عالم مادی

فلوطین فروتر از اقاییم سه گانه به وجود اقنوم دیگری که ماده باشد، قائل است. به عقیده او، قلمرو مادی زیر قلمرو نفس است؛ البته ماده نیز در نهایت از واحد صادر می‌شود؛ چرا که او فراگرد صدور را همچون تشعشع نور می‌داند که از مرکز صادر می‌شود و پس از خروج به تدریج تارتر و تاریک‌تر می‌شود تا این که در تاریکی تام و کامل که «ماده فی نفسه» است، محو می‌شود و بدین سبب؛ ماده پایین‌ترین مرحله جهان را تشکیل می‌دهد و وضع مقابل احد است (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۰؛ بریه، همان: ج ۲، ص ۲۵۷؛ اعلم، همان: ۱۵۹). به تعبیر دیگر، ماده، واپسین جلوه وجود قبل از ظلمت حاصله از عدم محض است (اعلم، همان: ص ۲۵۸).

- ماده و شر

بدان جهت که ماده فاقد هر گونه صفت ثبوتی، وحد مطلق است، خود نیز شر مطلق شمرده می‌شود و اصل هر بدی و منشأ همه شروری است که در عالم محسوس وجود دارد و چیزهای دیگر نظیر اجسام و اشیا، شر نسبی هستند و میزان شر بودن آنها به این بستگی دارد که چه اندازه در ماده سهیم باشند. فلوطین می‌گوید: سبب زشتی روح، آمیختگی و یگانه شدنش با تن و کشش به سوی تن و ماده است. همچنان که زر تا هنگامی که با مواد بیگانه آمیخته، زشت است و وقتی زیبا می‌شود که مواد بیگانه را از او دور کنند و زر ناب باقی بماند. روح نیز اگر از میل‌ها و هوس‌هایی که به سبب همنشینی تن با آنها آمیخته است پاک شود و از هیجان و تشویش آزاد گردد و با خود خویش تنها بماند از زشتی‌های می‌یابد؛* البته باید توجه داشت که شر به معنای نقص نیست؛ چون اگر چنین باشد که هر چه نقص دارد شر است، باید گفت که عقل نیز چون فروتر از احد است، شر است (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۵۸).

* لطفی، همان: انشاد اول، رساله ۶، فصل ۵، ص ۱۱۷ او در جای دیگر می‌گوید: روح نیز به سبب ورود در ماده فاسد می‌شود تا زمانی که دوباره بتواند از ماده بگریزد؛ بنابراین، علت عیب و ضعف روح، ماده است و از این رو ماده در اصل و پیش از آن که روح را بد کند، بد است و بد اصلی است (همان: رساله ۸، فصل ۱۴، ص ۱۱۸).

نظام هستی، نظام احسن است

او به رغم این که ماده را منشأ شرور می‌داند، نظام هستی و عالم را آفریده‌ای جاوید و متحد شده می‌دانست که اجزای آن به طور هماهنگ به هم پیوسته است و مشیت و عنایت الاهی بر آن حکومت می‌کند. او با صراحت می‌گوید:

علیرغم همه چیزهای دل‌آزار و رنجش‌آمیزی که در جهان هست، ما نباید بپذیریم که جهان یک آفرینش شرّ است. جهان تصویر عقل است؛ اما نمی‌توان انتظار داشت که عالم همتای دقیق عقلانی باشد. عالم مادی، تعبیر بیرونی معقول است و محسوس و معقول همیشه به هم پیوسته‌اند. اولی به فراخور قابلیت‌های خود رونوشت دومی است (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۴۱؛ اعلم، همان: ص ۱۷۱)؛

- انسان و اخلاق

از نظر فلوپتین، انسان از ثنویت جان و تن تشکیل شده و جان یا نفس فردی جزئی است از نفس کلی که در قالب جسم و در غار عالم مادی گرفتار شده است. از آن جا که نفس حقیقتی است آن جایی و با سایر اقانیم متحد است، شوق آن دارد که به اصل خود یعنی عقل و به اصل اصیل خود یعنی احد باز گردد. انسان باید روشی اتخاذ کند که او را از شر ماده برهاند و به خیر مطلق برساند (پورجوادی، همان: ص ۱۳).

از آن جا که فعالیت‌های عملی انسان‌ها از دیدگاه فلوپتین اهمیت بنیادی و تعیین‌کننده‌ای ندارد، بلکه آنچه در زندگی بیشتر اصالت دارد، خصلت نظری زندگی انسان‌ها و اندیشیدن است، به نظر او کامل‌ترین نحوه زندگی در اندیشیدن و فعالیت اندیشه‌ای است؛ بدین سبب در مکتب او، مباحث مستقلی به اخلاقیات اختصاص داده نشده است.

در عین حال، سعادت از دیدگاه وی به ساختار و صفات معنوی و روحی انسان وابسته است و مهم‌ترین مشخصه حالت اخلاقی انسان از دیدگاه او روگردانی است از هر آن چه محسوس است. مفهوم بنیادین اخلاق نزد او پالایش یا تصفیه و تزکیه و آزاد شدن و رهایی یافتن از جسمانیات و روی آوردن به جهان آن سوی است.

به نظر او، روح در خودش آلوده نیست؛ بلکه از پیوندش با تن آلوده می‌شود؛ از این رو هدف همه فضیلت‌ها پالایش روح و بازگشت به جهان معنوی نیز هدف اصلی آن است (دائرةالمعارف، همان: ج ۹، ص ۶۰۴).

- انسان و اختیار

فلوطين انسان را مختار می‌داند و تقدیر و سرنوشت را قبول ندارد (ر.ک: راسل، همان: ص ۴۲۴؛ بریه، همان: ج ۲، ص ۲۶۱؛ اعلم، همان: ص ۱۷۱). او می‌گوید:

همه مراتب نفس از فروترین تا برترین همیشه در ما حاضرند و ما می‌باید برگزینیم که آیا در مرتبه نفس فروتر بمانیم و غرق در دلمشغولی‌های جسمانی و یا آگاهی از واقعیت‌های برتر در خودمان را دریابیم (اعلم، همان: ص ۱۷۱).

او معتقد است هیچ یک از اموری که در اصطلاح، شر خارجی نامیده می‌شوند نمی‌توانند انسان سعادت‌مند را از سعادت خویش محروم کنند همان طور که هیچ یک از چیزهایی که در اصطلاح خیرهای عالم محسوس نامیده می‌شوند، به ضرورت، سعادت آدمی را تامین نمی‌کنند (کلباسی اشتری، همان: ص ۲۰۴).

جهان معقول و محسوس

فلوطين به دو جهان معقول و محسوس معتقد است؛ اما بنا به ضرورت، روح‌ها در مرز جهان محسوس قرار می‌گیرند که البته راه بازگشت ایشان به وضعیت آغازینشان هرگز بسته نیست. افزون بر این، به شناخت جهان محسوس نیز پی می‌برند و بیشتر به اوج جهان معقول نیز واقف می‌شوند (همان: ص ۶۰۲).

او گاهی عالم معقولات را «آن جا» می‌نامد و عالم محسوس را «این جا» می‌خواند. نسبت آن جا و این جا نسبت ظل با ذی‌ظل است. ساحت عقل، حقیقت، و عالم حس، سایه آن است. هر چه در این جا است از آن جا آمده. همه صورت‌های موجود در این عالم از عالم معقولات صادر شده (پورجوادی، همان: ص ۱۴).

- وحدت و قدم عالم

آن چه از این فلسفه مستفاد می‌شود، این است که عالم محسوس واحد است و همه معقولاتی که این عالم تابع آن‌ها است نیز جز همین عالم واحد نیست. منتهی در مرتبه معقولات اندماج اشیا در یک‌دیگر فزونی گرفته و به نحوی از انحا از آن‌ها سلب مادیت شده است ... (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۴۷). به نظر او، عالم فرد واحد و ازلی است. اجزای آن با یک‌دیگر مؤالفت دارد و زمین در مرکز آن واقع است (همان: ص ۲۴۷ و ۲۴۸).

او به قدمت عالم معتقد بود؛ چرا که اعتقاد به خلق عالم مستلزم این قول بود که ستارگان از

جمله خدایان به شمار نمی‌روند و نو افلاطونیان از فروریوس تا پُرکلوس دلیل واحدی را در رد اعتقاد به خلق آورده و پیوسته آن را از سر گرفته‌اند و آن این که ایجاد عالم نتیجه ضرور ذات خدا است؛ بنابراین، فعل قدیم است؛ چه، اگر بر آن باشیم که زمانی بوده که خدا خلقی نداشته است، باید بپذیریم که خدا در آن زمان فاعل نبوده و این بدان معنا است که بگوییم کامل نبوده است (بریه، همان: ج ۲، ص ۲۶۴ و ۲۶۵).

معاد یا تناسخ

۱. بقای روح

افلوپین قائل به بقای روح است (مطهری، همان: ج ۱۳، ص ۱۳۹؛ یاسپرس، همان: اثناد ۴، رساله ۷، فصل ۱۰). او به رغم اعتقاد به وحدت نفوس فردی با نفس عالم، حاضر نیست فناپذیری شخصی را انکار کند. به نظر او، نفس، واقعی است و آن چه واقعی است از میان نخواهد رفت. آیا ما می‌توانیم فرض کنیم سقراط که در جایگاه سقراط در این زمین وجود داشته، از سقراط بودن باز ایستاده، فقط به دلیل این که او به بهترین مسکن و اقامتگاه رسیده است؟ بنابراین، در زندگی بعد از مرگ هر نفس فردی باقی خواهد ماند؛ در حالی که هر یک از آن‌ها واحد باقی می‌ماند و در عین حال همه با هم یکی هستند (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۳۹ و ۵۴۰).

۲. نفی معاد جسمانی

او معاد جسمانی را به شدت نفی می‌کند؛ زیرا آن را در واقع بقا یا جاودانگی زندانی می‌شمارد که روح در آن اسیر است. بعثت یا رستاخیز راستین به کلی دور از تن‌ها یا جسم‌ها است که از طبیعتی متضاد با روح و معارض با وجود واقعی‌اند (دائرة المعارف بزرگ، همان: ج ۹، ص ۶۰۴). او می‌گوید بردن روح به محکمه عدل الهی، بدین معنا است که روح پس از مرگ همان صورتی را می‌یابد که پیش از تولد داشت و روح است که کیفر می‌بیند (یاسپرس، همان: اثناد ۳، رساله ۴، فصل ۶).

۳. اعتقاد به تناسخ

از آن جا که روح‌ها در پی گرایش به جهان محسوس در پیکرها جای گرفتند، هنگام بیرون رفتن از این پیکرها نیز جوایای جاهای دیگری برای خود هستند و مسکنی شایسته خود می‌یابند. روح‌هایی که نمی‌توانند یا شایستگی ندارند که خود را به جهان فزاین بکشانند، ناگزیر بار دیگر تن دیگری را همچون جایگاه خود جست و جو می‌کنند؛ به ویژه تنی که متناسب با آن‌ها باشد.

بدین سان روح در شکل‌های گوناگون در سراسر جهان سرگردان می‌شود. روحی که از تن جدا شده، آن گونه از زندگی را بر می‌گزیند که فعالیت حاکم و غالب او در زندگی زمینی معطوف به آن بوده است (کاپلستون، همان: ج ۱، ص ۵۳۹). کسی که «آدمی» را درون خود حفظ کرده باشد، دوباره آدمی می‌شود. آن که عنان خود را به دست ادراک‌های حسی و امیال و هوس‌ها سپرده باشد، جانور می‌شود و اگر امیال و هوس‌ها در وجودش با خشم توأم بوده باشد، جانوری وحشی می‌شود و بر حسب اختلاف نوع میل‌ها و هوس‌ها، روحش پس از مرگ در کالبد جانوران گوناگون جای می‌گیرد. آن که فقط در اندیشه تسکین‌گرایش بوده است، جانوری بی‌اعتدال و پرخور می‌شود. اگر سستی و کاهلی با امیالش توأم بوده است، صورت گیاه می‌یابد؛ زیرا جزء گیاهی روح در وجود او فعالیت بیشتری داشته است. کسی که موسیقی را بیش از همه چیز دوست می‌داشته و در عین حال زندگی را با پاکی و بی‌آلایشی به سر برده است، به عقیده افلاطون در کالبد بلبل جای می‌گیرد. کسی که پادشاه بوده، ولی به استبداد حکومت رانده است، اگر افزون بر آن، بدی‌های دیگری دامنگیرش نبوده عقابی می‌شود (یاسپرس، همان: اثناد ۲، رساله ۴، فصل ۲). گروه دیگری از روح‌ها نیز از جهان محسوس آزاد می‌شوند و مستقیم به سوی آسمان عروج می‌کنند و در ستارگان جای می‌گیرند و هر روحی روی ستاره‌ای متناسب با اخلاق و نیرویی که در او فعال بوده است جای می‌گیرد، آن ستاره یا خدایی که برتر از آن است، فرشته نگهبان او می‌شود (همان، فصل ۶).

منابع و مأخذ

۱. آون، اچ. پی، دیدگاه‌ها درباره خدا، حمید بخشنده، قم، انتشارات اشراق (دانشگاه قم)، اول، ۱۳۸۰ ش.
۲. ارسمن، جاناتان کری، فیلسوفان یونان و روم، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، انتشارات بوستان توحید، اول، ۱۳۷۸ ش.
۳. الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، خلیل جگر، عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، سوم، ۱۳۶۷ ش.

۴. امام خمینی (ره)، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، دوم ۱۳۷۳ ش.
۵. بریه، امیل، *تاریخ فلسفه غرب*، علی مراد داودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، دوم، ۱۳۷۴ ش، ج ۲.
۶. پورجوادی، نصرالله، *درآمدی بر فلسفه فلوطین*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، اول، ۱۳۶۲.
۷. توماس، هنری، *بزرگان فلسفه*، فریدون بدره‌ای، انتشارات کیهان با همکاری شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، دوم، ۱۳۶۵ ش.
۸. توماس، میشل، *کلام مسیحی*، حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، اول، ۱۳۷۷ ش.
۹. حکیمی، محمدرضا، *معاد جسمانی*، انتشارات دلیل ما، قم، اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، تهران، اول، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. داوری، رضا، *فارابی*، تهران، طرح نو، اول، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. دبور، ت. ج. *تاریخ فلسفه در اسلام*، عباس شوقی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، سوم، ۱۳۶۲ ش.
۱۳. دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، اول، ۱۳۶۶ ش.
۱۴. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز، ششم، ۱۳۷۴ ش، ج ۲.
۱۵. رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا ملاصدرا*، بوستان کتاب، قم، اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. زرین کوب، عبدالحسین، *با کاروان اندیشه*، تهران، امیرکبیر، دوم، ۱۳۶۹ ش.
۱۷. ژیلسون، اتین، *خدا و فلسفه*، بهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، اول، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. شریف، م. م. *تاریخ فلسفه در اسلام*، مرکز نشر دانشگاهی، اول، ۱۳۶۵ ش، ج ۱.
۱۹. عبدالرسول، *اثبات وجود خدا، عبودیت*، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، اول، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، انتشارات صفی‌علیشاه، ۱۳۶۱ ش.
۲۱. فولکیه، پل، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.
۲۲. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، (یونان و روم)، سید جلال‌الدین مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چهارم، ۱۳۸۰، ج ۱.
۲۳. کلباسی اشتری، حسین، *سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی*، اصفهان، کانون پژوهش، اول، ۱۳۸۰ ش.
۲۴. مددپور، محمد، *حکمت دینی و یونان زدگی در عالم اسلامی از آغاز تا عصر ابن خلدون*، تهران، مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر، اول، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، انتشارات صدرا، چاپ دوم ۱۳۷۶ ش، ج ۹ (شرح مبسوط منظومه).
۲۶. _____، *مجموعه آثار*، انتشارات صدرا، چاپ دوم ۱۳۷۴ ش، ج ۱۳ (مقالات فلسفی).
۲۷. ملکیان، مصطفی، *تاریخ فلسفه غرب*، ۴ جلدی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تکثیر ۱۳۷۷ ش.
۲۸. نصر، سیدحسین و دکتر الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از استادان فلسفه،

انتشارات حکمت، اول، ۱۳۸۳ش.

۲۹. نقیب‌زاده، عبدالحسین، *درآمدی به فلسفه*، تهران، کتابخانه طهوری، دوم، ۱۳۷۲ش.

۳۰. همایی، جلال‌الدین، *غزالی نامه*، فروغی، تهران، دوم، بی‌تا.