

## سلب یا سکوت؟ بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطین

دکتر امیرعباس علیزمانی\*

### چکیده

الهیات سلبی فلوطین ریشه در اندیشه‌های افلاطون دارد، او مثال خیر را فراتر از ذهن و زبان می‌داند. فلوطین بیش از هر چیزی بر تعالی و تنزیه «احد» از همه ویژگی‌های تعیین‌آور و محدودکننده تأکید می‌کند. او معتقد است: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی را به او نسبت ندهد سخن درست گفته است.» در نزد فلوطین هستی دارای صورت و تعیین است و چون احد نامتعیین و فاقد هرگونه صورتی است پس در «ورای وجود و عدم» قرار دارد و بنابراین قابل شناخت و قابل بیان نیست. او با صراحت می‌گوید: «... اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم، حق نداریم او را «او» بنامیم». بنابراین از دیدگاه فلوطین، احد نه چیزی است، نه چون، نه چند، نه عقل و نه روح، نه متحرک است و نه ساکن، نه در مکان و نه در زمان و نه....

در این مقاله کوشیده‌ایم تا با ارائه بیان روشنی از دیدگاه فلوطین، به بررسی و نقد آن نیز بپردازیم. لازمه منطقی دیدگاه فلوطین کنار نهادن هرگونه حکم ایجابی یا سلبی درباره احد و در واقع سکوت نسبت به آن است. در حالی که فلوطین خود به ناچار به سوی الهیات سلبی و حتی در برخی از موارد به سوی الهیات ایجابی نیز کشیده شده است.

مبانی و پیش‌فرض‌های دیدگاه فلوطین نیز قابل نقد و تردید است.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- الهیات سلبی ۲- بیان ناپذیری ۳- فلوطین ۴- تعالی و تنزیه

۵- احد

---

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

### ۱. مقدمه

الهیات سلبی یکی از پاسخ‌های مطرح شده از سوی متکلمان و فیلسوفان دین، به پرسش امکان سخن گفتن از خداست. پرسش اصلی بحث سخن گفتن از خدا این است که: «آیا ما می‌توانیم از طریق زبان عادی و طبیعی درباره امری فوق طبیعی و متعالی سخن بگوییم؟»

طرفداران الهیات سلبی معتقدند که ما از طریق زبان عادی و طبیعی تنها به «شیوه سلبی» می‌توانیم درباره خدا و اوصاف و افعال او سخن بگوییم.

می‌توان گفت که طرفداران الهیات سلبی دو ادعای اصلی دارند:

۱- سخن گفتن ایجابی درباره خداوند و اوصاف او ممکن نیست.

۲- تنها شیوه سخن گفتن درست و خالی از هرگونه عیب و نقص درباره خدا، سخن گفتن به شیوه سلبی است.

طرفداران این دیدگاه با نشان دادن محدودیت‌های زبان و مفاهیم عادی و طبیعی و نیز با تأکید بر تعالی و تنزیه خداوند از این قالب‌های محدود و امکانی، سعی در اثبات دیدگاه خود دارند. الهیاتی که از این دیدگاه حمایت می‌کند، «الهیات سلبی»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. در الهیات سلبی تلاش می‌شود، با سلب حدود، اوصاف و ویژگی‌های امکانی و جسمانی از خداوند، ما را به سوی معرفت خدا پیش برند و در این راه ما را یک گام به سوی مطلوب نزدیک‌تر نمایند.

موسی بن میمون که خود از طرفداران جدی این دیدگاه است، اختلاف مراتب معرفت به خداوند را بر همین اساس توجیه می‌کند. او دلیل اختلاف در مراتب معرفت را، اختلاف در مراتب سلب می‌داند.<sup>۲</sup>

بنابراین دیدگاه، کسی که با استفاده از برهان، وصف یا ویژگی خاصی را از خدا سلب کند، از کسی که به چنین معرفت سلبی‌ای دست پیدا نکرده است، به خدا نزدیک‌تر است. از این رو، هر چه معرفت سلبی ما به خداوند بیشتر باشد و بتوانیم سلب‌های متراکم‌تری را به خدا نسبت دهیم، به تنزیه برتری دست یافته‌ایم و بنابراین از معرفت برتر و بالاتری برخوردار هستیم (۱، ص: ۱۴۰).

با این‌که بسیاری از متفکران بر این عقیده‌اند که اگر ما همه زبان دینی را مشترک لفظی بدانیم و همه معانی عادی و رایج در زبان را از خدا سلب کنیم، ممکن است در وادی تعطیل، شکاکیت و حتی انکار اوصاف خداوند و انکار وجود خدا (=الحاد) قرار گیریم، (۱۱، ص: ۱۶) ولی دیدگاه الهیات سلبی اغلب از سوی کسانی ابراز شده است که بیشترین تأکید را بر واقعی بودن تجربه دینی و عرفانی و شادابی و اعتبار آن داشته‌اند، کسانی که امروزه

آن‌ها را در زمره بنیانگذاران عرفان غربی به شمار می‌آوریم. متفکران بزرگی چون فلوطین، دیونوسیوس، اکهارت و... (۱۱، ص: ۱۶).

در بین متکلمان یهودی، موسی بن میمون نیز که از جمله بزرگ‌ترین متکلمان مدرسی یهودی در قرون وسطی است، از همین شیوه دفاع می‌کند. در میان متفکران مسلمان نیز کم نبوده‌اند کسانی که زبان سلب را متناسب‌ترین زبان با ذات متعالی و بی‌مانند خدا دانسته و از الهیات سلبی دفاع کرده‌اند. از جمله این متفکران می‌توان به افرادی چون قاضی سعید قمی، ملارجعلی تبریزی، ملانظرعلی طالقانی اشاره نمود. این عربی نیز که سعی در جمع بین تشبیه و تنزیه و سلب و ایجاب دارد، در بعضی از عبارتها از زبان سلب جانبداری می‌کند که به نظر می‌رسد وجه جمع بین کلمات او اقتضا می‌کند که زبان سلب را زبان متناسب با «مقام احدیت» به شمار آوریم که در آن مقام، نه رسمی ممکن است و نه اسمی و نه وصفی.

## ۲. ریشه‌های افلاطونی

برخی بر این باورند که این رهیافت به لحاظ تاریخی ریشه در تفکر افلاطونی دارد که او هم به نوبه خود متأثر از آرا و اندیشه‌های فیثاغورسی پیش از خود است (همان). تفکر نو افلاطونی بر آن جنبه‌ای از تفکر افلاطون تأکید می‌کند که بر متعالی بودن مثال خیر و فراتر بودن او از همه مقولات ذهنی و زبانی تأکید بیشتری دارد.

افلاطون در رساله پارمنیدس (۳، ج: ۶، ص: ۱۶۷۴)، درباره مثال خیر، می‌گوید:

«...نه نامی دارد و نه چیزی درباره‌اش می‌توان گفت و نه قابل شناخت است و نه به احساس و تصور در می‌آید...».

افلاطون در این سخن مثال خیر را غیر قابل شناخت، غیر قابل توصیف و غیر قابل بیان می‌داند. اگر مثال خیر فراتر از احساس و تصور و معرفت باشد، در این صورت فراتر از توصیف و بیان نیز خواهد بود. او در رساله تیمائوس (همان، ص: ۱۸۳۸) اندکی ملایم‌تر سخن می‌گوید:

«پیدا کردن صانع و سازنده این جهان البته دشوار است و اگر هم او را پیدا کنیم، امکان ندارد او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد...».

نکته تازه‌ای که در این عبارت وجود دارد این است که در این‌جا افلاطون به جای عدم امکان شناخت و توصیف، از دشواری معرفت به صانع سخن می‌گوید. افلاطون در این عبارت ارائه توصیفی عمومی و قابل فهم برای همه مردم از صانع را ناممکن می‌داند.

در رساله جمهوری، افلاطون سخنی را بیان می‌کند که مبنای دیدگاه او را در باب بیان‌ناپذیری احد نشان می‌دهد. او می‌گوید:

«مثال خیر فراتر از وجود است و تنها وجود قابل شناخت است.»

در این سخن دو ادعای مهم بیان شده است:

۱- ادعایی معرفت‌شناختی که بر اساس آن، شناخت و معرفت تنها به وجود تعلق می‌گیرد و آن‌چه فراتر و یا فروتر از وجود است، متعلق معرفت قرار نمی‌گیرد.

۲- ادعایی وجودشناختی که بر اساس آن، مثال خیر فراتر از وجود قرار می‌گیرد. نتیجه‌ای که از این دو مقدمه به دست می‌آید این است که: معرفت به مثال خیر تعلق نمی‌گیرد زیرا مثال خیر فراتر از وجود است.

هر چند که ما در این‌جا درصدد بیان دیدگاه افلاطون درباره صانع، مثال خیر و اموری از این قبیل نیستیم و می‌خواهیم تنها به ریشه تاریخی جریان الهیات سلبی اشاره کنیم، ولی بیان این نکته هم مفید می‌دانیم که در دیدگاه‌های افلاطون ابهام‌ها و ابهام‌های بسیاری وجود دارد که موجب سوء تفاهم‌های زیادی گردیده است.

مقصود افلاطون از عبارت «مثال خیر فراتر از وجود است»، چیست؟ چگونه می‌توان معنای روشن و قابل فهمی از مفهوم «فراتر بودن از وجود» ارائه داد؟ افلاطون چه دلیل و برهانی بر این ادعای خود دارد؟ ما تا زمانی که تصویر روشنی از مفهوم «فراتر بودن از وجود» نداشته باشیم، قضاوت محکم و استواری در باره درستی یا نادرستی آن نمی‌توانیم بکنیم.

افلاطون، چون مثال خیر را فراتر از وجود می‌داند، آن را غیر قابل شناخت و بیان می‌شمارد. حال پرسش این است که مقصود افلاطون از این‌که مثال خیر یا علت اولی غیر قابل شناخت و بیان است، چیست؟ آیا او صرفاً در پی بیان این حقیقت است که شناخت کامل و توصیف جامع مثال خیر ناممکن است؟ یا درصدد سلب و انکار امکان هرگونه شناخت و توصیف و بیانی از مثال خیر است؟ اگر چنین است، چرا خود او درباره مثال خیر سخن می‌گوید و آن را به اوصافی از قبیل خیر محض، علت اولی و فراتر از وجود توصیف می‌کند؟! اگر ما هیچ تصور و احساسی از او نداریم، هیچ سخن و حکمی هم نمی‌توانیم در باره او بیان کنیم. بعضی از عبارت‌های افلاطون به دشواری معرفت و توصیف مثال خیر برای عموم مردم اشاره می‌کند که دشواری و پیچیدگی شناخت و بیان برای همه مردم با عدم امکان شناخت و توصیف فاصله بسیاری دارد. به هر حال نظریه افلاطون در این زمینه دارای نوعی ابهام و ابهام است و به نظر می‌رسد که مسأله سخن گفتن از امر متعالی برای او

به طور جدی و روشنی مطرح نشده است تا او درصدد ارائه نظریه‌ی جامعی در این خصوص برآید.

## ۲.۱. الهیات سلبی فلوطین

فلوطین در سال ۲۰۴ تا ۲۰۵ میلادی دیده به جهان گشود و در ۲۸ سالگی به اسکندریه رفت و یازده سال در محضر فیلسوف اسکندرانی، آمونیوس ساکاس، به فراگیری فلسفه پرداخت. در ۳۹ سالگی به علت اشتیاق به آشنایی با فلسفه ایرانی و هندی همراه سپاهیان گردیانوس امپراتور روم، که قصد لشکرکشی به ایران را داشت، روی به ایران نهاد و تا بین‌النهرین پیش آمد ولی به علت کشته شدن امپراتور در بین‌النهرین از مقصود بازماند. نخست به انطاکیه و سپس به شهر رم رفت و در آنجا حلقه درسی تشکیل داد و به تدریس فلسفه پرداخت. او تا ده سال صرفاً به تدریس قناعت ورزیده و چیزی ننوشت. نخستین بار در ۴۹ سالگی، به خواهش شاگردان، نوشتن را آغاز کرد و چون در ۶۹ سالگی (۲۷۰م) درگذشت، بیش از شانزده یا هفده سال مجال نوشتن نداشت.

فرفورئوس، شاگرد فلوطین، نوشته‌های فلوطین را که در مجموع ۵۴ رساله است گردآورد و در شش دسته «نه‌گانه» مرتب ساخت و هر دسته را یک «انثاد» که در زبان یونانی به معنای نه‌گانه است نامید. از این رو نوشته‌های فلوطین، «انثادهای فلوطین» نام گرفت. فرفورئوس در پایان شرح کوتاهی هم از زندگی فلوطین نوشت که یگانه سند شایان اعتبار درباره زندگی یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان است (۸، صص: ۹-۱۵).

## ۲.۲. احد و اوصاف آن

پیش از پرداختن به دیدگاه فلوطین در باب «امکان سخن گفتن از خدا» و چگونگی آن، نخست بهتر است اندکی درنگ نموده و به بیان دیدگاه‌های او درباره خدا و اوصاف او بپردازیم. فلوطین به جای استفاده از واژه خدا یا خالق، از واژه «احد» استفاده می‌کند. این واژه یکی از کلیدی‌ترین و اساسی‌ترین واژه‌ها در نظام فکری فلوطین است. فلوطین علاوه بر این، البته با اهمیت و تأکید کمتری، از خدا به عنوان «اول»، «علت اولی»، «خیر محض» و ... نیز یاد می‌کند.

از دیدگاه فلوطین احد دارای اوصاف ذیل است:

۲.۲.۱. وحدت: فلوطین در انثاد پنجم (۷، ج: ۲، ص: ۷۲۵)، با اشاره به وحدت حقیقی

احد، وحدت عددی را از او سلب می‌کند:

«در این راه باید تا واحدی پیش رفت که واحد حقیقی است نه مانند دیگر چیزها که در

عین واحد بودن کثیرند و تنها از طریق بهره‌وری از واحد حقیقی واحدند».

فلوطین در این عبارت بین دو گونه وحدت تفکیک قائل می‌شود: ۱- وحدت حقیقی  
 ۲- وحدت غیر حقیقی. او معتقد است که تنها وحدت احد، وحدت به معنای حقیقی کلمه  
 است. وحدت سایر اشیا و موجودات عالم وحدت غیر حقیقی یا وحدت از طریق بهره‌مندی و  
 مشارکت است.

در ادامه این سخن، فلوطین توضیح می‌دهد که وحدت «احد» وحدتی در طول یا عرض  
 سایر موجودات واحد یا متعدد نیست و بدین‌سان نمی‌توان او را هم‌چون افرادی دیگر در  
 مقام شمارش در آورد. وحدت و یگانگی او به گونه‌ای است که می‌بایست فوق آحاد و اعداد  
 لحاظ شود نه در کنار آن‌ها:

«باید بدانی که هیچ یک از دو تایی - دو، واحد نیست بلکه آن‌ها هر دو سپس‌تر از  
 واحدند و واحد آماده نیست با دیگری خواه یک باشد و خواه چند، در یک ردیف شمرده  
 شود، زیرا او خود معیار است نه چیزی که با معیار سنجیده شود و با دیگران برابر نیست تا  
 در صف آن‌ها قرار گیرد و گرنه لازم می‌آید که بر فراز او و دیگران که با او در یک ردیف  
 شمرده می‌شوند چیزی مشترک موجود باشد» (۷، ج: ۲، ص: ۷۲۵).

فلوطین در این عبارت به یکی از مبانی دیدگاه‌های خود درباره «احد» اشاره می‌کند.  
 بنابراین مبنا، احد در عرض سایر موجودات و همسان و هم‌ردیف با آن‌ها نیست. از این رو  
 در عبارت‌های دیگر فلوطین نیز این امر به صراحت بیان شده است که اسناد هرگونه وصف  
 یا ویژگی‌ای که مستلزم هم عرض قرار دادن احد در کنار سایر موجودات باشد، نادرست  
 است. اگر احد نیز مانند سایر موجودات قابل شمارش و کمیت‌پذیر باشد، او هم موجودی  
 کمی و محدود و در ردیف آن موجودات خواهد بود در حالی که او فراتر از سایر موجودات  
 کمی و منزله از محدودیت‌های آن‌ها است.

فلوطین معتقد است که «حتی ایده عدد را نمی‌توان در مقام اشاره به او به کار برد تا  
 چه رسد به عدد». او وحدت احد را بسی عمیق‌تر و پرمایه‌تر از وحدت عدد «یک» یا وحدت  
 «نقطه» می‌شمارد. چرا که هر چند عدد یک یا نقطه غیر قابل تقسیم هستند ولی در محلی  
 که آن محل قابل تقسیم است، جای دارند... «در حالی که او در چیزی نیست نه در چیز  
 قابل تقسیم و نه غیر قابل تقسیم».

**۲.۲.۲. بساطت:** فلوطین تأکید می‌کند که مبدأ نخستین یا خیر محض باید از هر  
 جهت بسیط باشد. از دیدگاه او مبدأ نخستین باید منزله از هرگونه ترکیب و تحدیدی باشد.  
 او معتقد است که اگر مبدأ نخستین مرکب از اجزا باشد بدان اجزا محتاج خواهد بود:  
 «نخستین باید بسیط باشد، و پیش از همه چیز، و غیر از همه چیزهایی که پس از  
 اوست، باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او ... اگر بسیط منزله از هر

امر عارضی و عاری از هرگونه ترکیب نبود و واحد به معنای راستین نبود، نمی‌توانست نخستین، مبدأ و منشأ همه چیز باشد» (۷، ج: ۲، ص: ۷۱۵).

۲.۲.۳. **اطلاق و عدم تناهی:** از دیدگاه فلوطین همان‌گونه که ترکیب و جسمانی بودن با ذات احدی ناسازگار است و به لحاظ منطقی احد نمی‌تواند مرکب از اجزا یا جسمانی باشد، قبول هرگونه تناهی، تقید و محدودیت نیز با ذات احدی منافات دارد. واحد به لحاظ منطقی نمی‌تواند متناهی یا مقید و یا محدود باشد:

«او را باید بی‌نهایت نیز اندیشید، نه بی‌نهایت از حیث بعد یا عدد بلکه از آن حیث که بر غنا و ملاء نیرویش هیچ چیز نمی‌تواند افزوده شود چه، اگر او را به عنوان عقل بیندیشی یا به عنوان خدا، او بیشتر از آن‌هاست، و اگر به عنوان واحدش بیندیشی او واحدتر از آن است که می‌اندیشی: واحدتر از نیروی اندیشه تست: و در نزد خود خویش است بی هیچ تعینی...» (همان، ص: ۱۰۸۶).

فلوطین در این سخن به خوبی بیان می‌کند که مقصود از نامتناهی بودن احد، نامتناهی بودن از حیث بعد یا عدد نیست، به این معنا که او دارای ابعاد نامتناهی و یا به لحاظ عددی و شمارش نامتناهی باشد بلکه مقصود از نامتناهی بودن احد عدم احاطه غیر بر غنا و پر بودن نیروی ذاتی اوست.

فلوطین در جای دیگر می‌گوید:

«محدود هم نیست، زیرا چه چیزی می‌تواند محدودش کند؟ نامحدود هم نیست: به معنای نامحدود بعدی؛ زیرا چه نیازی به بعد و گسترش دارد و به چه منظوری گسترش یابد او که نیازمند چیزی نیست؟ نامحدودی او به معنای نامحدودی نیرویش است زیرا دگرگون نمی‌شود و شکست نمی‌پذیرد...» (همان، ص: ۷۳۳).

او در ادامه این سخن منشأ نامحدود بودن احد را چنین بیان می‌کند:

«نامحدودیتش از این جاست که او کثیر نیست و چیزی وجود ندارد که محدودش کند. چون واحد است معیاری برایش نیست و در عددی نمی‌گنجد. از این رو حدش نه به چیزی است و نه به خودش، وگرنه دوگانه می‌بود» (همان).

فلوطین معتقد است که این عدم تعین و عدم تناهی است که مجوز صدور همه اشیا و مخلوقات عالم از او شده است:

«همه چیزها بدین جهت می‌توانند از «او» برآیند که «او» تحت احاطه هیچ صورتی نیست: زیرا تنها «واحد» است. او هیچ یک از چیزهایی که در عقل‌اند، نیست. بلکه همه این‌ها از او پدید می‌آیند» (همان، ص: ۶۷۰).

در جای دیگری تأکید می‌کند:

«واحد همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست، زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود آن چیزها باشد، بلکه او همه چیز است بدین معنا که همه چیزها از او هستند... ولی چگونه ممکن است از این واحد که خود بسیط است و هیچ‌گونه اختلاف و دوگانگی‌ای را در بر ندارد، چیزهای کثیر پدید آیند؟ بدین سان: چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می‌تواند از او بر آید...» (۷، ج: ۲، ص: ۶۸۱).

**۲.۲.۴. تعالی و تنزیه:** در نظام فکری فلوطین وصف «تعالی و تنزیه» از بین همه اوصاف و ویژگی‌های احد متمایز بوده و از جایگاه محوری خاصی برخوردار است و یکی از وجوه مشخصه اصلی تفکر فلوطین در باره احد به شمار می‌رود.

فلوطین مدعی است:

«ماهیت خود او غیر از ماهیت آن چیزهایی است که می‌آفریند و زنده می‌کند و منظم می‌سازد و ارزشش به مراتب بیش از ارزش همه آن چیزهاست» (همان، ص: ۶۶۲).  
از دیدگاه فلوطین بهترین وجه توصیف احد، توصیف او به امور سلبی و در واقع سلب هرگونه توصیفی از او است:

«کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در اوست سخن درست گفته است. ولی اگر کسی چیزی اعم از جوهر و عقل و زیبایی را به او بیفزاید، خیر بودن را از او سلب کرده است» (همان، ص: ۷۳۶).  
فلوطین حال کسانی را که اوصافی به خدا نسبت می‌دهند، شبیه به حال مداحانی می‌داند که از هنر مدح بیگانه‌اند:

«اینان چون سخنی را که سزاوار ممدوح است نمی‌یابند صفاتی به ممدوح نسبت می‌دهند که دون شأن اوست و بدین سان از مقام او می‌کاهند. پس ما نیز نباید چیزهایی را که سپس‌تر و فروتر از او هستند به او نسبت دهیم زیرا او بر فراز همه آن‌ها و علت همه آن‌هاست» (همان).

فلوطین در پایان این سخن مقصود خویش را از تعالی و تنزیه احد چنین بیان می‌کند:  
«...پس معلوم است که نیک اصیل برتر از همه چیز است و جز نیک نیست: هیچ چیز در خود ندارد و آمیخته با هیچ چیز نیست و برتر از همه چیز و علت همه چیز است...  
آفریننده بهتر از مخلوق است زیرا کامل‌تر از آن است»<sup>۴</sup> (همان، ص: ۷۳۷).

### ۲.۳. سخن گفتن از احد: سلب یا سکوت؟

احد از دیدگاه فلوطین «غیر قابل ادراک، غیر قابل توصیف و غیر قابل بیان» است. فلوطین با توجه به تصویری که از احد دارد و او را امری متعالی، نامتناهی، بسیط از تمام جهات، فوق وجود و عدم می‌داند، به این نتیجه منطقی می‌رسد که «حقیقت احد، آن چنان



که هست، برای بشر و تعقل محدود او غیر قابل فهم، توصیف و بیان است» (۷، ج: ۲، ص: ۷۰۵).

فلوطین با صراحت می‌گوید:

«پس چگونه می‌توانیم درباره او سخن بگوییم؟... البته درباره او سخن می‌گوییم ولی آن چه می‌گوییم او نیست: نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیندیشیم. اگر او را نداریم چگونه می‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم؟ این که ما او را در شناسایی خود نداریم بدین معنا نیست که او را به هیچ وجه نداریم: او را بدین اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت ولی آن چه می‌گوییم او نیست، همین قدر می‌گوییم که او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم چه هست...» (همان).

فلوطین در تبیین دیدگاه خود می‌گوید:

«... به همین جهت «او» قابل بیان نیست. زیرا هر چه درباره او بگوییم، «چیزی» گفته‌ای. یگانه سخنی که در مقام اشاره به او می‌توان گفت چنین است: «در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل»، زیرا این سخن نامی نیست بلکه حاکی از این است که «او» هیچ یک از همه چیزها نیست: و نامی هم برای او وجود ندارد زیرا درباره‌اش هیچ نمی‌توانیم گفت، بلکه می‌کوشیم در حد امکان در میان خودمان اشاره‌ای به او بکنیم» (همان، ص: ۷۰۴).

با انضمام این دو عبارت به یکدیگر، می‌توان به این نتیجه رسید که:

فلوطین بین دو نوع سخن گفتن درباره احد تفکیک قائل می‌شود: ۱- سخن گفتن ایجابی: ۲- سخن گفتن سلبی. فلوطین (همان، ص: ۷۰۵) معتقد است که ما نمی‌توانیم بگوییم که احد چه هست، چرا که او در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل قرار دارد. ولی در عین حال می‌توانیم بگوییم که او چه نیست به عبارت دیگر، تنزیه و تعالی خداوند با اسناد مفاهیم ایجابی به ذات احدی منافات دارد ولی با سلب اوصاف امکانی و جسمانی از او هیچ منافاتی ندارد. او تصریح می‌کند (همان، ص: ۷۰۴) که حتی این تعبیر که احد، فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل است، تعبیری سلبی است و به معنای این است که «او» هیچ یک از همه این چیزها نیست و نامی برای او وجود ندارد.

در این راستا، فلوطین هر چه بیشتر بر الهیات سلبی تأکید نموده و اوصاف زیر را به عنوان اوصاف سلبی احد معرفی می‌کند:

الف: سلب جسمانی بودن

ب: سلب ترکیب

ج: سلب زمان

د: سلب حرکت

ه: سلب جهل

و: سلب بخل

ز: سلب شریک

فلوطین در بیان دیگری، دلیل غیر قابل توصیف و غیر قابل شناخت بودن احد را «صورت نداشتن» او می‌داند از دیدگاه فلوطین شناخت همواره به صورت تعلق می‌گیرد و چون احد فاقد هر گونه صورت و تحدید و تعین است، بنابراین غیر قابل شناخت است: «پس احد چیست و ماهیتش کدام است؟ اگر یافتن پاسخ این سؤال آسان نباشد عجیب نیست. حتی هستی و صورت را نیز به آسانی نمی‌توان گفت چیست. در حالی که همه شناسایی ما بر صورت استوار است. روح هر چه بیشتر به سوی چیزهای فاقد صورت پیش می‌رود کمتر به شناخت آن‌ها توانا می‌گردد... و روح حتی متزلزل می‌شود و می‌ترسد با هیچ مواجه گردد: از این رو از آن‌ها می‌گریزد و وقتی از آن‌ها به سوی پایین فرود آید شادمان می‌گردد و پله به پله پایین می‌آید و در آن‌جا چنان‌که گویی به زمین سختی قدم گذاشته است رفع خستگی می‌کند...» (۷، ج: ۲، ص: ۱۰۸۰).

فلوطین پس از بیان این مقدمه، به الهیات سلبی روی آورده و چنین می‌گوید: «...آن چیزی است که پیشتر از عقل است: و «او» عقل نیست بلکه برتر از عقل است زیرا عقل «چیزی» است در حالی او «چیزی» نیست بلکه پیشتر از هر چیز است: هستی هم نیست زیرا هستی دارای صورت هستی است در حالی که او عاری از صورت است. ذات احد چون مبدأ همه چیزهاست خود او هیچ یک از چیزها نیست. بنابراین نه «چیزی» است، نه «چون»، نه «چند» نه عقل و نه روح. نه متحرک است و نه ساکن، نه در مکان و نه در زمان... حتی اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم حق نداریم او را «او» بنامیم. همه این نام‌ها که به او می‌دهیم تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما خود پیدا می‌کنیم. هنگامی که، به اصطلاح، به گرد او می‌گردیم و گاه در نزدیکی او می‌مانیم و گاه به سبب دشواری‌هایی که در این راه هست از او به کلی دور می‌افتیم...» (همان، ص: ۱۰۸۲).

احد از دیدگاه فلوطین، «فوق وجود» است. فلوطین احد را علت هستی می‌داند نه خود هستی. بنابراین او در ورای وجود و عدم قرار دارد. در تفکر فلوطین موجود بودن مساوق و ملازم با لوازمی است که آن لوازم را نمی‌توان به احد نسبت داد. او موجود بودن را ملازم با محدودیت، تناهی و تعین می‌شمارد و چون احد را امری نامحدود، بدون تعین و عاری از هرگونه تقید و تحدید می‌شمارد، موجودیت را از او سلب می‌کند. از دیدگاه او خدا را

نمی‌توان در کنار سایر موجودات قرار داد و او را نیز مانند سایر موجودات متصف به وجود نمود.

فلوطین دیدگاه خویش را چنین بیان می‌کند:

«... و همه چیزها را می‌بیند، در حالی که «او» هیچ یک از آن چیزها نیست. همه چیزها بدین جهت می‌توانند از «او» برآیند که «او» تحت احاطه هیچ صورتی نیست، زیرا تنها «احد» است و اگر همه چیز بود موجود می‌بود و به همین جهت او هیچ یک از چیزهایی که در عقل‌اند، نیست. بلکه همه این چیزها از او پدید می‌آیند و جوهرند زیرا هر یک صورت خاص خود را دارد و در نتیجه، متعین است: برای موجود سزاوار نیست که در حال بی‌تعینی، به اصطلاح، به این سو و آن سو در جریان باشد، بلکه باید از طریق تعیین و محدودیت استوار و ثابت باشد و ثبات برای چیزهای معقول، محدودیت و صورت است و اصلاً چیزهای معقول از طریق صورت و محدودیت وجود می‌یابند...» (۷، ج: ۲، ص: ۶۷۰).

فلوطین در این عبارت به وضوح مساوقت بین موجود بودن، تعیین داشتن و محدودیت را بیان کرده است. او معتقد است، موجود بدون تعیین و سرگردان در متن واقع قابل تصور نیست. فلوطین در این عبارت چند ادعای اساسی را مطرح می‌کند:

الف: هر امر موجودی دارای صورت است.

ب: هر امر موجود دارای صورتی، متعین و محدود است.

ج: همه موجودات و چیزهای متعین و محدود از «او» برآمده‌اند و او علت همه آن‌هاست.

د: او در صورتی می‌تواند علت برای همه چیزها قرار گیرد که خود دارای صورت متعین و محدود نباشد.

بنابراین او عاری از هرگونه صورت و تعینی است. از این رو، او دارای تعیین موجودیت نیز نیست. او برتر از هستی و از هرگونه تعیین و تحدیدی است.

از دیدگاه فلوطین:

«... آن چه برتر از هستی است، احد است...» (همان، ص: ۶۷۴).

فلوطین در تبیین صدور موجودات از احد نیز به همین مطلب اشاره می‌کند:

«چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می‌تواند از او برآید و برای این که هستی از او پدید آید، احد خود نمی‌توانست هستی باشد بلکه تنها می‌توانست پدید آورنده هستی باشد و هستی به اصطلاح نخستین صادر است...» (همان، ص: ۷۲۷).

فلوطین در بیان دیگری نیز هستی نبودن خدا را از طریق صورت نداشتن و متعین نبودن او تبیین کرده است.

«... اما چون هستی که پدیدار شده است، دارای شکل ( = صورت) است... پس او به ضرورت باید بی شکل باشد ولی چون بی شکل (بدون صورت) است پس هستی نیست زیرا هستی باید به نحوی باشد که بتوان درباره اش گفت: «این»، یعنی محدود باشد ولی او را نمی توان به عنوان «این» دریافت و گر نه اصل اصیل نخواهد بود... پس یگانه سخنی که درباره اش می توان گفت «در فراسوی هستی» است... و بنابراین «او» برتر از هستی و در فراسوی هستی است. «فراسوی هستی» اشاره ای به «این» نیست و نامی برای او نمی باشد بلکه تنها بدین معنا است که او این نیست...» (۷، ج: ۲، ص: ۷۲۷).

در این جا نیز هستی به گونه ای توصیف شده که ملازم با صورت داشتن، تعیین و تحدید است. هستی در این معنای خاص مساوق با «هستی متعین» و قابل اشاره به وسیله «این» یا «آن» است. فلوطین چون به لحاظ وجود شناختی احد را عاری از هرگونه تعیین و محدودیتی می داند، وصف هستی را نیز از او سلب می کند و او را در «فراسوی هستی» قرار می دهد. ولی او بی درنگ تأکید می کند که «فراسوی هستی» نیز عنوانی ایجابی و تعیین بخش نیست و صرفاً برای اشاره به احد به کار رفته و دارای معنای سلبی است. این عنوان صرفاً درصدد بیان سلب و تنزیه احد از هرگونه تعیین و تحدید است.

پیش تر از فلوطین نقل کردیم که:

«مبدأ همه چیز خود نمی تواند یکی از آن ها باشد، نه شی و نه کم و نه کیف و نه عقل و نه نفس. نه در حرکت است و نه در سکون، نه در مکان است و نه در زمان... او را صورتی نیست چون بر صورت و حرکت و سکون که همه احکام موجودند، تقدم دارد...» (همان، ص: ۱۰۸۲).

برخی معتقدند که دیدگاه فلوطین در این که «احد لا شی است»، شبیه به دیدگاهی است که در مذهب ذن در آیین بودا درباره نیروانا گفته می شود که او را «هیچ چیز» یا «لا شی» می نامند به این معنا که او «چیزی در میان سایر چیزها» نیست و هیچ گونه شیئی نیست؛ زیرا شیئیت داشتن مستلزم محدود بودن و متعین بودن به تعینات و حدود ماهوی است» (۴، ص: ۱۷).

شاید به همین جهت باشد که بسیاری از عارفان بزرگ مسلمان برای اشاره و تأکید بر این امر از ضمیر غایب برای اشاره به مقام احدی استفاده می کنند و از به کار بردن اسمای دیگر برای اشاره به مقام عدم تعیین خودداری می کنند، فلوطین نیز از نامیدن او اکراه دارد زیرا که نمی خواهد با این کار او را به مرتبه اسما فرود آورد، چنان که خود تصریح کرده، می نویسد:

«هیچ اسمی به تحقیق شایسته او نیست ولی از آن جا که ما با عالم اشیا خو گرفته‌ایم و بر هر چیزی اسمی می‌نهیم و از راه این تسمیه علم حاصل می‌کنیم، پس حتی‌المقدور می‌خواهیم اسمی نیز بر او بنهیم. به گفته فلوطین «ما ناگزیریم که بر او اسمی نهیم» (۴، ص: ۱۸).

ولی چه اسمی که ما را به گمراهی نبرد؟ فلوطین در پاسخ این سؤال می‌گوید: «آن اصلی که برتر از برترین چیزها در قلمرو هستی و برتر از عقل و جهان معقول است، چیست؟... اعجوبه‌ای در نیافتنی، که درباره‌اش حتی نمی‌توانیم گفت «هست»، وگر نه صفتی به او نسبت داده‌ایم و در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد. ولی اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد، «احد» است ولی آن هم نه بدین معنا که گویی او چیزی است و آن‌گاه واحد است. از این رو شناختش دشوار است و تنها از طریق آن چه از او بر آمده است می‌توان او را شناخت...» (۷، ج: ۲، ص: ۱۰۸۵).

فلوطین او را به چند اسم می‌خواند: گاهی به او واحد (= احد) می‌گوید، گاهی او را اول یا علت نخستین می‌شمارد و گاهی از او به عنوان «خیر مطلق» یاد می‌کند. اما از دیدگاه فلوطین هیچ یک از این‌ها اسم برای خود او، چنان که هست، نیست بلکه همه این اسامی و اسامی بسیار دیگری از این قبیل به نسبت‌هایی بر می‌گردند که او با سایر اشیا عالم دارد. او چون به همه چیز وحدت می‌بخشد احد است و چون بر همه چیز تقدم ذاتی دارد، اول است و چون منشأ همه خیرات و غایت همه چیز است، خیر مطلق است.

کارل یاسپرس در مقام تحلیل دیدگاه فلوطین معتقد است:

«آن چه نمی‌توان اندیشید به گفتن در نمی‌آید. از این رو آن جا که سخن از آن واحد نیندیشیدنی به میان می‌آید گفتار فلوطین آکنده از گفتن و پس گرفتن است. هنگامی که وصف او با عبارت «به کلی غیر از همه چیز» بیان می‌شود ناچار او را با مقوله غیریت می‌اندیشیم و دیگر آن تعالی که منظور است به جای خود نمی‌ماند: زیرا از طریق اندیشیده شدن دوباره وارد محدوده آگاهی می‌شود. از این رو گفته می‌شود: بیرون از همه مقولات است، «آن سوی همه آن‌هاست» به کلی چیز دیگری است، درباره‌اش باید گفت «بیش‌تر از» یا «برتر از» ولی همه این وصف‌ها هم پس گرفته می‌شود. به زبان آوردن این عبارات در حال تعالی و فراتر رفتن، معنی دارد ولی فقط در صورتی که نارساییشان آشکار شود» (۸، ص: ۳۸).

مقصود یاسپرس این است که ما برای سخن گفتن درباره‌ی احد، هر چند این سخن گفتن حالت سلبی داشته باشد، چاره‌ای نداریم که از برخی نام‌ها و مفاهیم قابل فهم در زبان عادی استفاده کنیم. حتی وقتی که می‌خواهیم تعالی و تنزیه او را بیان کنیم، باید به همین

زبان متوسل شویم و بگوییم او «فراتر از هستی و فراتر از عقل است». دلیل این که سخن فلوطین دربارهٔ احد آکنده از گفتن و پس گرفتن است، این است که او گرفتار زبانی است که از بیان احد، آن گونه که هست، عاجز و ناتوان است. او برای اشاره به این نارسایی زبان و فراتر بودن امر تعالی، مجبور به شیوهٔ «گفتن و پس گرفتن» می‌شود (۸، ص: ۳۸).

یاسپرس توجیه دیگری را هم برای این «پس گرفتن» در سخن فلوطین بیان می‌کند: «آنچه دربارهٔ واحد گفته می‌شود در واقع دربارهٔ خود او نیست بلکه در ارتباط با ماست: خود واحد را چنان که هست، بیان نمی‌کند، بلکه او را آن گونه که ما می‌اندیشیم وصف می‌کند «او برای خویشتن و در خویشتن خوب نیست بلکه از نظر چیزهای دیگر خوب است» وقتی او را علت می‌نامیم، با این نام آن چه را از او روی می‌دهد بیان نمی‌کنیم بلکه آن چه را که در ما روی می‌دهد به زبان می‌آوریم. بنابراین رابطهٔ علیت در این جا بدین سان است که علت، علت نیست بلکه از دیدگاه معلول و نتیجه چنین می‌نماید...» (همان). فلوطین توجیه دیگری نیز بیان می‌کند و مدعی می‌شود که همه این نام‌ها، در واقع، تعبیری از تجربه درونی ما به هنگام مواجهه با احد است:

«همهٔ این نام‌ها که بدو می‌دهیم تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما خود پیدا می‌کنیم. هنگامی که، به اصطلاح، به گرد او می‌گردیم و گاه در نزدیکی او می‌مانیم و گاه به سبب دشواری‌هایی که در این راه هست از او به کلی دور می‌افتیم...» (۷، ج: ۲، ص: ۱۰۸۲).

### ۳. بررسی و نقد

۱- دیدگاه فلوطین در باب سخن گفتن از خدا، یکی از قدیمی‌ترین دیدگاه‌ها در این زمینه است. شاید بتوان این دیدگاه را، پس از اشارات پراکنده افلاطون در این زمینه، از نخستین دیدگاه‌ها در باب سخن گفتن از خدا شمرد. به طور طبیعی، هر دیدگاهی در ابتدای پیدایش و رشد و نمو خود از ویژگی‌هایی برخوردار است که این ویژگی‌ها را به خوبی در بیان فلوطین می‌توان مشاهده نمود. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به ابهام و ابهام در بیان، عدم وضوح و شفافیت، نداشتن انسجام درونی و اموری از این قبیل اشاره نمود. فلوطین گاهی با صراحت تمام می‌گوید که «درباره احد نه می‌توان اندیشید و نه می‌توان سخن گفت». او در بعضی از عبارت‌هایی که از او نقل کردیم مدعی می‌شود که احد غیر قابل ادراک، غیر قابل توصیف و غیر قابل بیان است و به همین دلیل مدعی می‌شود که اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، حق نداریم او را «او» بخوانیم زیرا هرگونه تسمیه و اشاره ضمیری به سوی او مستلزم پذیرش نوعی از تعیین و محدودیت برای امر

نامعین و نامحدود است. مبانی و پیش فرض‌های مورد قبول او نیز همین اقتضا را دارند که ما نتوانیم از طریق مفاهیم عادی در باره او سخن بگوییم و به طور منطقی باید راه سکوت را در پیش بگیریم. بر اساس این مبانی ما باید از هرگونه حکم سلبی یا ایجابی، حقیقی یا مجازی، مستقیم یا غیر مستقیم درباره احد اجتناب نماییم ولی او خود این سکوت را شکسته است و در کتاب *تاسوعات* خود بیش از هر کس دیگری درباره احد به طور سلبی و بلکه به طور ایجابی سخن گفته است و به بیان اوصاف سلبی و چه بسا ویژگی‌های ایجابی احد پرداخته است.

اگر ما بخواهیم به مبانی فلوطین وفادار باشیم، به طور منطقی این مبانی مستلزم کنار نهادن زبان و مفاهیم و قالب‌های زبانی درباره احد است. او احد را چنان متعالی و منزه می‌شمارد که او را در ورای همه تصورات و مقولات ذهنی و معرفتی و زبانی بشر قرار می‌دهد و رعایت چنین تعالی و تنزیهی را، مقتضای کنار نهادن زبان در مورد او می‌داند. احد فلوطین بی‌صورت، نامحدود، بدون تعین، فوق وجود و عدم، فراتر از توصیف و ادراک و بیان است. او به کار بردن قالب‌های تنگ مفهومی زبان بشری را در مورد چنین موجودی، اگر بتوانیم او را موجود بدانیم، ناروا می‌داند و به زبان در آوردن او را ناممکن می‌شمارد. ولی آیا خود او به این لازمه منطقی دیدگاه خود وفادار مانده است؟

نگاه اجمالی به برخی از رساله‌های کتاب *تاسوعات* به خوبی آشکار می‌کند که او بیش از هر کسی دیگری درباره احد و اوصاف سلبی و ایجابی او نظریه‌پردازی کرده و در این باب سخن گفته است. به هر حال جستجو در کتاب *تاسوعات* ما را با سه ساحت از نظریه فلوطین آشنا می‌کند که او به خوبی تحلیل روشنی از چگونگی جمع بین این سه ساحت ارائه نداده است:

الف: نخست فلوطین احد را غیر قابل ادراک، غیر قابل توصیف و غیر قابل بیان می‌شمارد.

ب: سپس به توصیف سلبی احد روی آورده و از طریق بیان اوصاف سلبی به توصیف او می‌پردازد.

ج: و در بسیاری از موارد اوصاف ایجابی خاصی از قبیل خیر بودن، علت اولی بودن، اول بودن و مانند آن را به احد نسبت می‌دهد.

فلوطین از یک سو معتقد است که معرفت، به معنای واقعی کلمه، تنها به صورت یا ایده تعلق می‌گیرد و چون احد فاقد صورت است، بنابراین نمی‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد و چون متعلق معرفت قرار نمی‌گیرد بنابراین غیر قابل توصیف و بیان است. از سوی دیگر او هرگونه نام‌گذاری و توصیفی را مستلزم پذیرش نوعی تعین و تحدید و ترکیب در ناحیه

مسمی و موصوف می‌داند و چون ذات احدی را امری نامتعیین، نامحدود و بسیط من جمیع الجهات می‌داند بنابراین او را غیر قابل توصیف و نام‌گذاری می‌شمارد.

این مبانی، بر فرض درستی، مستلزم نفی هرگونه توصیف ایجابی یا سلبی، مستقیم یا غیر مستقیم از احد است. فلوطین به درستی روشن نکرده است که چگونه با داشتن چنین مبانی آشکاری، که او مدعی وفاداری به آن‌هاست، دست به توصیف‌های سلبی و بلکه توصیف‌های ایجابی زده است و او را علت‌العلل، مبدأ کائنات، خیر محض، قدرت مبدعه همه اشیا، مبدأ یگانه، مبدأ بسیط اول، بسیط از جمیع جهات شمرده و جسمانی بودن، ترکیب، حرکت، جهل، بخل و اوصافی از این قبیل را از او سلب کرده است.

به تعبیری می‌توان گفت که در متنی که بیشترین تأکید بر عدم امکان سخن گفتن از احد شده است، بیشترین سخنان درباره اوصاف و ویژگی‌های احد بیان شده است.

۲- دیدگاه فلوطین به طور منطقی بر مبادی و اصولی مبتنی شده است که خود او به درستی به اثبات برهانی این مبانی نپرداخته و به نظر می‌رسد که هر یک از این مبانی و اصول قابل مناقشه منطقی هستند. از جمله این اصول و مبانی می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

الف: اسناد هرگونه مفهومی به احد، مستلزم اسناد تعین و تحدید و ترکیب به ذات نامتعیین و نامحدود و بسیط است.

ب: هر امر موجودی دارای صورت است و وجود داشتن مساوق با صورت داشتن است.

ج: معرفت تنها به صورت تعلق می‌گیرد و امر فاقد صورت نمی‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد.

د: احد فوق وجود و عدم است، او نه موجود است و نه معدوم. او فراتر از وجود و عدم است.

در این جا ما درصدد بررسی تفصیلی هر یک از این مبانی نیستیم ولی اشاره به برخی از نکات را در این جا مفید می‌دانیم.

به نظر می‌رسد که در مورد مبانی الف باید بگوییم که اسناد هر مفهومی مستلزم اسناد تعین و تحدید به موضوع نیست. ما در این جا حداقل با دو دسته از مفاهیم مواجه هستیم که باید بین آن‌ها تفکیک قائل شویم:

الف: مفاهیم ماهوی که از حد وجودی یک شیء حکایت می‌کنند و در واقع ناظر به تمایزات یک شیء از شیء دیگر هستند.

ب: مفاهیم غیر ماهوی که از حدود منطقی یک شیء حکایت نمی‌کنند و از اصل وجود یا کمالات وجودی یک شیء به طور مطلق حکایت می‌نمایند.



معقولات اولی از زمره مفاهیم دسته نخست بوده و معقولات ثانوی فلسفی و بسیاری از مفاهیم انتزاعی دیگر از زمره مفاهیم دسته دوم به شمار می‌روند. به عنوان مثال مفهوم انسان یا حیوان یا جوهر که هر یک از حد وجودی خاصی حکایت می‌کنند از جمله مفاهیم دسته اول و مفهوم وجود و فعلیت و علم و قدرت حیات و... از جمله مفاهیم دسته دوم هستند.

سخن فلوطین تنها در مورد مفاهیم دسته اول صادق است. به همین دلیل ما نیز معتقد هستیم که در مورد خداوند که امری نامحدود، نامتعین و بسیط از جمیع جهات است، مفاهیم ماهوی که از حدود وجودی و تعینات ذاتی حکایت می‌کنند، کاربردی ندارند ولی نفی اطلاق مفاهیم ماهوی و مفاهیم محدود و عدمی از ذات پاک خداوند مستلزم نفی اطلاق هرگونه مفهومی در مورد خداوند نیست.

بنابراین مفاهیم دسته دوم که از اصل وجود داشتن یا اصل کمالات وجودی حکایت می‌کنند، و در ذات این مفاهیم حدود این کمالات اخذ نشده است و از این جهت ناظر به بیان حدود کمال وجودی نیستند، قابل اطلاق بر خداوند بوده و هیچ مانعی برای اطلاق این دسته از مفاهیم بر خداوند وجود ندارد.

نمونه بارز این نوع از مفاهیم، خود «مفهوم وجود» است. این مفهوم از اصل تحقق داشتن و منشأ آثار بودن، و به تعبیر مسامحی معدوم نبودن حکایت می‌کند. در ذات این مفهوم نه تحدید وجودی اخذ شده است و نه اطلاق وجودی. بنابراین، این مفهوم که از این حیثیت خاص حکایت می‌کند، و از این جهت همه موجودات عالم را شامل می‌شود به خوبی می‌تواند هم بر وجود خداوند و هم بر وجود سایر مخلوقات او اطلاق گردد.

توماس آکویناس نیز که خود با مشکل معناشناسی اوصاف الهی مواجه شده بود و نظریه تمثیل را برای حل این مشکل ارائه داد میان دو دسته از اسما تفکیک قائل می‌شد:

۱- اسمایی که از جهات کمال محض حکایت می‌کنند.

۲- اسمایی که از جهات کمال محض حکایت نمی‌کنند.

ژیلسون در تبیین این تفکیک می‌گوید:

«بعضی از اسما بر کمال بدون نقص دلالت می‌کنند. برای مثال، کلماتی از قبیل «حکمت» و «وجود»، چه در مورد خدا به کار روند و چه در مورد مخلوقات، کمالات غیر مشروط را بیان می‌کنند. این کلمات را می‌توان برای تسمیه خدا و دیگر مخلوقات مورد استفاده قرار داد. البته صدق آن‌ها بر خدا بهتر و برجسته تر است، خداوند به طور حقیقی همان چیزی است که چنین اسمایی بدان اشاره دارند. اما هنگامی که اسمی به کمالی اشاره دارد که در شیء مخلوق، همچون یک سنگ یا یک انسان یافت می‌شود، مطلب به

گونه‌ای دیگر است. در چنین مواردی، کمالات مورد بحث، از آن حیث نام‌گذاری می‌شوند که به وسیله طبیعت نوعی یک مخلوق معین محدود گشته‌اند و از آن‌جا که خدا از همه حدود مبرا است، چنین اسمایی نمی‌توانند به طور حقیقی به او اسناد داده شوند وقتی که این اسما در مورد او به کار می‌روند... استعارات بسیاری در کار است. در نتیجه، تنها اسمایی که به حق می‌توان در مورد خدا ذکر کرد، اسمایی هستند که نه بر مخلوقات، بلکه بر کمال موجود در آن‌ها دلالت می‌کند» (۵، ص: ۲۲۷).

بنابراین، اگر ما سخن فلوطین را به اطلاق آن اخذ کنیم و مدعی شویم اسناد «هرگونه مفهومی تعیین‌آور است» در این صورت هیچ فرقی بین مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی، مفاهیم ایجابی و سلبی، مفاهیم حقیقی و مجازی و... وجود نخواهد داشت و این حکم کلی استفاده از هرگونه مفهومی را شامل می‌شوند. لازمه منطقی این دیدگاه، نه روی آوردن به زبان سلبی یا زبان مجازی و نمادین بلکه کنار نهادن زبان به طور کلی و دوری کردن از هرگونه حکم و سکوت پیشه نمودن در مواجهه با خداوند و اوصاف او است. ما معتقدیم چنین حکم مطلقی نادرست بوده و در کلام فلوطین هم هیچ برهان قاطعی بر اثبات آن اقامه نشده است.

ولی اگر سخن فلوطین را به ظاهر آن اخذ نکنیم و بنابراین حکمی کلی و بدون استثنا درباره مفاهیم صادر نکنیم، باید بگوییم که در این جهت بین مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی تمایزی وجود دارد و سخن فلوطین تنها در مورد مفاهیم ماهوی صادق است و تنها اسناد این گونه مفاهیم تعیین‌آور بوده و مستلزم اسناد محدودیت و ترکیب به خداوند است. ولی چنین تفکیکی در کلام فلوطین وجود ندارد و ظاهر سخن او نوعی قضاوت درباره ذات مفاهیم زبان عادی را نشان می‌دهد و مشکل اصلی در درستی و معقولیت این قضاوت است. یکی دیگر از مبانی دیدگاه فلوطین این است که: «احد نه موجود است و نه معدوم بلکه او فوق وجود و عدم است». او معتقد است موجود از آن جهتی که موجود است، محدود، متناهی و دارای تعیین است. به عبارت دیگر، در نزد او وجود داشتن مساوق و ملازم با صورت داشتن است و صورت داشتن نیز مساوق با محدودیت، تناهی و عدم اطلاق وجود است و چون احد دارای اطلاق ذاتی و عدم تناهی و تعیین است بنابراین بی‌صورت است و چون بی‌صورت است پس موجود نیست. البته او تأکید می‌کند که احد معدوم هم نیست، او در ورای وجود و عدم قرار دارد.

به نظر می‌رسد که ظاهر اطلاق سخن فلوطین این است که موجود از آن جهت که موجود است، محدود، متناهی و دارای صورت است. گرچه وجود و موجود، در کلام فلوطین معنای خاصی دارد و از این جهت او از یک سیستم افلاطونی پیروی می‌کند ولی به نظر

می‌رسد که در سخن او هیچ استدلال قاطعی مبنی بر مساوقت وجود داشتن و صورت داشتن بیان نشده است. به عبارت دیگر، او به هیچ وجه توضیح نداده است که چرا عدم تناهی و اطلاق ذاتی با وجود داشتن ناسازگار بوده و غیر قابل جمع است. در واقع او استدلال روشنی بر امتناع «وجود نامتناهی و غیر متعین و مطلق» اقامه نکرده است.

مدعای ما این است که ما می‌توانیم علاوه بر توصیف خداوند به اوصافی از قبیل نامحدودیت، عدم تعین و اطلاق ذاتی و...، او را دارای وصف وجود و در واقع در عالی‌ترین مرتبه وجود قرار دهیم. بنابراین معتقدیم که موجود از آن جهت که موجود است، محدود و متناهی نبوده، و به هیچ وجه در ذات موجود محدودیت و تعین اخذ نشده است. بنابراین موجود می‌تواند به دو دسته کلی تقسیم شود:

۱- موجود واجب که نامحدود، نامتعین، بسیط مطلق و بدون صورت است، ۲- موجود ممکن که محدود، متعین دارای صورت است.

همان‌گونه که ممکن بودن در ذات وجود داشتن اخذ نشده، محدود بودن و صورت داشتن نیز در ذات وجود اخذ نگردیده است. مفهوم وجود، مفهوم عام و ذات مراتبی است که بر سلسله نامتناهی‌ای از موجودات عالم صدق می‌کند که در یک سوی این سلسله وجود واجبی قرار دارد که وجود او عین ذات اوست و هیچ‌گونه حد وجودی و تعین ماهوی ندارد و در سوی دیگر آن ضعیف‌ترین موجودات امکانی قرار دارند که از حداقل فعلیت و وحدت و منشائیت آثار برخوردار هستند.

نتیجه این‌که: مقصود فلوپین از اینکه «احد نه موجود است و نه معدوم بلکه در ورای وجود و عدم قرار دارد» مبهم است. اگر مقصود او این است که احد موجودی محدود و در عرض سایر موجودات امکانی نیست، سخن او قابل فهم و معقول است ولی اگر مقصود او این است که مفهوم وجود بر احد قابل اطلاق نیست به این دلیل که این مفهوم تنها بر موجودات محدود و دارای صورت اطلاق می‌شود، سخن او قابل مناقشه بوده و غیر قابل قبول است.

به راستی مقصود فلوپین از «ورای وجود و عدم» چیست؟ آیا او درصدد است تا بین وجود و موجود و احکام آن دو تفکیک نماید و مدعی شود که چون موجود بودن مساوق با محدودیت و تناهی است، پس خداوند یک موجود نیست و «خود حقیقت وجود» است؟! ما به راحتی نمی‌توانیم تصویر روشنی از مفهوم «ورای وجود و عدم» ارائه دهیم. و تردید داریم که بتوان تصویر معقولی از قلمروی در ورای وجود و عدم ارائه داد که برای ما قابل فهم باشد. به نظر می‌رسد برخی از عبارت‌های شاعرانه فلوپین، او را در وادی دیگری بیرون از مرزهای مجاز و ممکن زبان معنادار قرار داده است.

۳- یکی از نکته‌هایی که در باب الهیات سلبی و تنزیهی فلوطین باید بدان توجه داشت این است که این نوع از الهیات، قدم اول در راه شناخت خداست و نه قدم آخر و پایان راه. الهیات سلبی و تنزیهی تنها به ما می‌گوید که خدا چه نیست و چه اوصاف و ویژگی‌هایی را به او نمی‌توان نسبت داد. ولی آیا ما از این طریق می‌توانیم به معرفت ایجابی تازه‌ای از خدا دست پیدا کنیم؟

آیا معرفت سلبی به خدا می‌تواند شرط لازم و کافی برای شناخت خدا را فراهم نماید؟ تردیدی نیست که معرفت ما نسبت به خداوند دو جنبه دارد: ۱- جنبه سلبی و تنزیهی. ۲- جنبه ایجابی و تشبیهی، و این دو معرفت با هم و در کنار هم مکمل یکدیگر بوده و شرط لازم و کافی برای معرفت به خدا و تقرب نسبت به او را فراهم می‌نمایند. معرفت سلبی تنها به ما می‌گوید که خداوند از چه اوصاف و ویژگی‌هایی برخوردار نیست ولی به هیچ وجه به ما نمی‌گوید که او از چه اوصاف و ویژگی‌هایی برخوردار است. به هیچ وجه از کنار هم نهادن معرفت‌های سلبی، هر چند متعدد و مترکب هم باشند، ما به معرفت ایجابی و اثباتی تازه‌ای در باب خدا نمی‌رسیم و در این جهت یک گام به سوی او نزدیک نمی‌شویم. گذشته از اینکه هرگونه سلبی خود برخاسته از ایجابی است. فلوطین که می‌گوید خدا نه متحرک است و نه ساکن، نه جسم است و نه جسمانی و...، برچه اساس و مبنایی این اوصاف را از خداوند سلب می‌نماید؟ به نظر می‌رسد که هرگونه قضاوت سلبی‌ای در باب خدا مسبوق به قضاوتی ایجابی نسبت به اوست. به عنوان مثال چون خدا واجب‌الوجود متعالی است و علت همه اشیای عالم است پس او جسمانی نبوده و خود یکی از اشیاء عالم نیست.

بنابراین وصف ایجابی وجود وجود مستلزم سلب اوصافی از قبیل محدودیت، جسمانی بودن، زمانی بودن و اموری از این قبیل است. پس هر نوع الهیات سلبی و تنزیهی‌ای مبتنی و مسبوق بر یک الهیات ایجابی و اثباتی است. بدون پذیرش اوصاف ایجابی خاصی، هیچ وصف سلبی‌ای را نمی‌توان به خدا نسبت داد. بنابراین الهیات سلبی در کتاب الهیات ایجابی می‌تواند ممکن، مفید و مطلوب باشد.

## یادداشت‌ها

### 1-Apophysis

۲- عبارت او در «دلالة الحائرين» بر این معنا صراحت دارد: «كلما زدت في السلب عنه تعالی قربت من الادراك و كنت اقرب اليه من الذی لم یسلب ما تبرهن لك انت سلبه» (۱، ص ۱۴۰).

۳- به نقل و تلخیص از: (۸، ص: ۹-۱۵). تنها زندگی‌نامه تفصیلی فلوطین که تا اندازه‌ای معتبر است و در اختیار ماست، در پایان «نه گانه‌های» او به وسیله شاگردش فرفوروس تدوین شده است بنگرید به: (۷، ص: ۱۰۹۹-۱۱۲۷).

۴- برخی متعالی بودن خدا در دیدگاه فلوطین را مشتمل بر عناصر زیر می‌دانند:

الف: خدا به طور ذاتی و جوهری متمایز از عالم است.

ب: او نیازی به عالم ندارد.

ج: او غیر قابل ادراک و فراتر از فهم انسان است بنابراین غیر قابل توصیف و بیان است.

ر.ک:

(Macmillan and Coltd, 19t1), pp. 34-38. Owen. H. P., *Concepts of Deity*.

### منابع

۱. ابن میمون، موسی، (بی تا)، *دلالة الحائرين*، تصحیح و تحقیق حسین آقایی، ترکیه: مکتبه الثقافه الدینیه.
۲. استیس، و.ت، (۱۳۶۷)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش، چاپ سوم.
۳. افلاطون، (بی تا)، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴. پورجوادی، نصرالله، (بی تا)، *فلسفه فلوطین*، تهران: نشر دانشگاهی.
۵. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۵)، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۶. فلوطین، (۱۲۹۸)، *اتولوجیا*، ترجمه ابن ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۷. فلوطین، (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۸. یاسپرس، کارل، (۱۳۶۶)، *فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
9. Alston, William, (1989), *Divin Nature and Human Language*, Cornell University.
10. Dionsius the Areopagite, (1920), *Divine Names and Mystical Theology*, Trans by C.E Rolt, New York: The Macmillan Co.
11. Stiver, Daner, (1969), *The Philosophy of Religious Language*, Cambrage, U. S. A.: Black Well.