

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۳

تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۲۵

بررسی نظریه معرفت و شهود فوق هستی نزد فلوپین

غلامرضا رحمانی^۱

چکیده:

آنچه ورای وجود و برتر از آن و مقدم بر همه چیز است و در فراسوی همه هستی - اعم از حقیقی، واسطه و ظاهری - است قابل شناخت حصولی و شناسایی برهانی توسط ذهن آدمی نیست، به این معنا که ذهن و عقل آدمی هرگز نخواهد توانست به حقیقت و کنه ذات مطلق و بسیط و فوق مالایتناهی ذات واحد نخستین که فوق هستی است پی ببرد، به عبارت دیگر ذات فوق هستی با علم حصولی و براهین عقلی و قیاسات منطقی معلوم ذهن و عقل آدمی نخواهد شد، زیرا چیزی که برتر از وجود و در فراسوی هستی و مقدم بر همه چیز و فوق مالایتناهی است بالضروره برتر از شناخت و در فراسوی شناسایی قرار دارد، یعنی از ذهن و شناخت حصولی و معرفت برهانی می‌گریزد. فقط هستی و وجود است که می‌تواند موضوع و متعلق شناسایی و معرفت آدمی قرار گیرد و ذات واحد نخستین به دلیل آن که فراسوی هستی و برتر از وجود است مبراً از معرفت اکتسابی و منزّه از شناسایی حصولی است. پس شناخت و شناسایی در قلمرو ذات شیء مرکب یعنی هستی اعم از واحد کثر یعنی عقل کلی، واحد و کثیر یعنی روح کلی و کثیر محض یعنی محسوسات است نه در ذاتی که بسیط محض بل بسیط الحقیقه و فوق مالایتناهی است.

کلید واژه‌ها:

کشف و شهود، نور، زهد، مطلق، شناخت، هستی، فوق هستی، بسیط، علم، عقل، محسوسات، معقولات.

^۱ - فارغ‌التحصیل دانشگاه ملی تاجیکستان. gholamrezarahmani@yahoo.com

پیشگفتار

فلوطين زندگى ساده و زاهدانه‌اى داشت و «خود سالكى مرتاض بوده و به زندگى دنيوى توجهى نداشته» (عميد زنجانى، ۱۳۶۷: ۶۳) به طورى كه حتى از خوردن گوشت شكار امتناع مى‌ورزید و از خوردن گوشت حيوانات اهلى نيز امساک مى‌کرد. وي مزاجى سالم نداشت و بارها بیمار مى‌شد به ويژه از بيمارى روده بسيار رنج مى‌برد و براى مداواى آن اقدامى نمى‌کرد و از خوردن دارو امتناع مى‌ورزید و برآن بود كه دارو براى مرد سالمندى مانند او مناسب نيست. (موسوى بجنوردى، جلد ۹، ۱۳۶۹: ۵۹۲ / صدرالمآلهين شيرازى، ۱۳۸۷، مقدمه مصحح: ۱۹۷ / فلوطين، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۱۱۰۹) «وى گياهخواربود و غذا بمقدار ناچيز صرف، و استراحت درحد نياز مى‌نمود تا به مسائل مادى در اين جهان فانى، اهميت نداده باشد. اوحتى در دوره رونق كالاهاى لوكس اطرافش، در زندگى به طورعارفانه زيست و مى‌كوشيد تا هستى ظاهرى خود را در زمان و مكان بى اهميت نموده و فراموش نمايد.» (www.iran-ghalam.de / شهرستانى، ۱۳۶۸، پاورقى: ۴۱۶) وي هرگز ازدواج نكرد زيرا «تمايلاى مانند زناشويى و تعلق به فرزند، اعمال ناشى از خشم و ميل، فعاليتهايى مانند مقام جويى و جاه طلبى را از امور منفى به حساب مى‌آورد.» (نصرى، ۱۳۷۶: ۱۵۶)

به هر حال وي «انسان خير و نيكوكارى بود كه به حمايت از بچه‌هاى بى‌سرپرست نيز مى‌پردخت. دركلاس‌هاى درس او نخستين بار زنان و دختران نيز ميتوانستند بدون مزاحمت شركت نمايند» (www.iran-ghalam.de) و «بسيارى از مردان و زنان طبقه اشراف چون مرگ خود را نزديك مى‌ديدند دارائى و فرزندان خود را چه پس و چه دختر به او مى‌سپردند و يقين داشتند كه او سرپرست نيكي براى آنان خواهد بود. از اين رو خانه اش پر از پسر و دختر بود.» (فلوطين، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۱۱۰۸)

فلوطين - بنا بر گزارش فرفورئوس (آدو، ۱۳۸۲: ۲۱۳) - هرگز دست از تأمل در خويشتن خويش را بر نمى‌داشت «اما تأمل دايمي، فلوطين را از پرداختن به ديگران باز نمى‌دارد. او سرپرست كودكان بسيارى است كه اشراف رم هنگام مرگ به او مى‌سپارند و پرورش آنان و اداره اموالشان به عهده اوست.» (همان) «گويند يكي از بزرگان روم از تأثير تعليمات او آن چنان متأثر و آشفته حال گرديد كه يكباره دل از دنيا بر كند و از همه اعتبارات و تجملات برگذشت چندانكه در شبانه روز فقط يكبار غذا مى‌خورد و هنگام خواب سر بر روى خشت خام مى‌نماد.» (رشاد، ۱۳۶۵، جلد ۲: ۲۳۳ / عميد زنجانى، ۱۳۶۷: ۶۳-۶۴)

کشف و شهود

روح فردی آدمی قبل از ترک اجباری بدن مادی و جدایی کامل از کالبد جسدانی با حصول شرایطی می‌تواند از عالم محسوس به سوی عالم معقول صعود نماید، «چون... روح چیزی ازجمند و خدائی است، پس یقین بدان که به یاری چنین چیزی به خدا می‌توانی رسید و بی‌واهمه و تردید پای در راه صعود بنه، و بدان که راهی دراز در پیش نداری زیرا مراحل میان تو و او بسیار نیستند» (فلوطین، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۶۶۴)

البته عروج و «صعود روح ... به معنای جدا شدن از تن نیست، بلکه به معنای جدا شدن از همه تعلق‌ها» (نصری، ۱۳۷۶: ۱۶۰ / ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۹۳) می‌باشد. بنابراین اگر پرسیده شود که «جان چگونه می‌تواند به آنجا برسد؟ پاسخ فلوطین به این سؤال کاملاً عرفانی است و در این عبارت خلاصه می‌شود: «قطع همه پیوندها» حتی پیوندی که جان با عقل و تجلی حُسن در این مرتبه دارد باید قطع شود» (یثربی، ۱۳۷۴: ۴۴۰) تا روح او به سوی مبدأ اعلی و مقصد اقصا عروج و صعود نماید. خود فلوطین به سیر معنوی به سوی فوق هستی و لقای او توفیق یافته است. (آدو، ۱۳۸۲: ۲۱۴ / عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۴۲۰ / فارابی، ۱۴۰۵: ۴۴ / فلوطین، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۱۱۲۲ / بدوی، ۱۳۱۳: ۲۲) خلسه، جذبه و عروج عرفانی و روحانی فلوطین علاوه بر وی و شاگردش برای برخی دیگر از حکمای الهی مانند شیخ اشراق و میرداماد نیز روی داده است. (دامائی، ۱۳۶۸: ۱۰۸-۱۰۷ / شیخ اشراق، ۱۳۷۲، جلد ۱: ۱۱۳)

انسان می‌تواند پس از قطع وابستگی‌ها و تعلقات عالم محسوس و تهذیب و تزکیه روح از شهوات دنیوی و تمایلات نفسانی و دوری از زخارف مادی و توحه تام به عالم معقول و مبدأ هستی و موطن اصلی خویش به کشف ذات فوق هستی و شهود و لقای آن توفیق یابد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌گردد آن است که آیا آنچه هنگام کشف و شهود مشهود روح آدمی قرار می‌گیرد حقیقتاً و فی الواقع ذات مطلق و بسیط واحد نخستین و فوق هستی است و اگر چنین است نشانه کشف و شهود و لقای ذات بی‌مثال او چیست، به عبارت دیگر شاهد سالک و عارف کامل از کجا بداند که آنچه هنگام کشف و شهود مشهود او بوده است ذات فوق هستی است نه ذاتی دیگر؟

پاسخ سؤال مزبور آن است که هنگامی که فوق هستی و ذات نورالانوار مشهود روح پاکسالک واصل و عارف کامل می‌شود روح او به واسطه شهود ذات او منور و روشن خواهد شد، زیرا ذات او نور محض و عین نور و روشن کننده ماسواست و از هرگونه ظلمت و تاریکی منزّه و مبرراً می‌باشد از این رو ذات او که همه جا و در همه چیز حضور دارد صرف نور و نور مطلق است زیرا

هم ظاهر بذاته است و هم مظهر لغیره می‌باشد. پس «باید چنان بدانیم که «او» را در آن لحظه‌ای دیده‌ایم که روح آکنده از روشنائی شده است زیرا روشنائی از «او» می‌آید و خود «او» است.» (فلوطين، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۷۲۰) فلوطين «مدعی بود که ۴ بار در حالت خلسه باخدا وحدت نمودهاست،» (www.iran-ghalam.de) زیرا «هم فلوطين و هم گروهی از هندویان به‌ویژه پیروان ادوایتا ودانتا بر این باورند که در تجربه عرفانی، هویت فردی به‌طور کامل ذوب و منحل می‌شود و با حقیقت نهایی اتحاد می‌یابد. (www.farsnews.ir)

نورانی شدن روح

ذات نورالانوار در همه چیز و همه جا من جمله در روح آدمی حضور دارد. حال اگر نورالانوار و فوق هستی در لحظه کشف و شهود و دیدار و لقای سالک واصل و عارف کامل حاضر نباشد نورانی شدن روح او مستحیل و ممتنع می‌شد و اما چون روح سالک شاهد و کاشف کامل هنگام لقای ذات نورالانوار مملو از نور می‌شود و نورانی می‌گردد بهترین دلیل بر حضور او در قلب عارف در لحظه شهود است، البته این امر به آن معنا نیست که ذات نورالانوار فقط در لحظه شهود حاضر است بلکه به این معناست که شاهد کامل و حکیم الهی حضور او را در هنگام شهود ادراک می‌کند و گرنه ذات فوق مالائیتاهی او همیشه و در همه جا و در همه چیز حاضر است و هیچ جایی و هیچ چیزی نیست که او در آنجا حضدر ازلی و ابدی نداشته باشد. بنابراین «اگر آن روشنائی بر او نتابد، بی‌خدا و بیگانه از خداست ولی اگر بتابد آنچه را می‌جست یافته است.» (فلوطين، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۷۱۱-۷۱۰)

بدین ترتیب روح سالک عارف شاهد و حکیم الهی در پرتو نور واحد نخستین که عین نور و روشنایی است منور و روشن می‌گردد به این معنا که از طرفی نور واحد نخستین بر روح سالک واصل و عارف کامل می‌تابد و روح او را از ظلمت و تاریکی به سوی نور و روشنایی خارج می‌کند و ذات آن را نورانی و روشن می‌سازد و از طرف دیگر روح آدمی با همان نوری که از ذات نورالانوار و فوق هستی بر ذات او به عنوان سالک شاهد می‌تابد و او را منور می‌سازد به دیدار و شهود ذات او نایل می‌گردد و با آن متحد می‌شود نه با نور ذواتی دیگری که همه وابسته، مفتقر و متعلق به ذات بسیط و مطلق او هستند.

شرایط کشف و شهود فوق هستی

درست همان طوری که کسی که قصد دارد ذات معقولی و هستنده راستینی را کشف و شهود و نظاره و مشاهده نماید باید تمام تصوراتی که در باره محسوسات و مادّیات در ذهن خود دارد از آن

دور سازد و ذهن خود را از مادون آن پاک نماید تا بتواند ذوات معقول را کشف و شهود و نظاره و مشاهده نماید و گرنه به کشف و شهود هستنده‌های راستین توفیق نخواهد یافت، زیرا شرط لازم و کافی برای کشف و شهود آنها - یعنی انصراف از محسوسات و توجه به معقولات - مفقود است همین طور هم کسی که قصد و نیت کشف و شهود، نظاره و مشاهده و لقا و اتحاد با ذات فوق هستی را در سر می‌پروراند باید هر گونه تصویری را که از جهان معقول در ذهن خود دارد پاک سازد و از آنها منصرف و صرفاً و منحصرأ به ذاتی که فراسوی هستی و برتر از معقولات است توجه و عنایت نماید و صرفاً و منحصرأ نیل و وصول به آن را در سر بپروراند و گرنه آنچه در روند سیر و سلوک عرفانی و روحانی و پایان کشف و شهود باطنی مشهود، معلوم و معروف او خواهد ذات فوق هستی نخواهد بود بلکه یکی از هستنده‌های راستین خواهند بود.

بنابراین کشف و شهود و نظاره و مشاهده ذوات معقول مشروط به رفع و زدودن تصورات و تمایلات محسوس از ذهن و غفلت و عدم توجه و التفات به آنهاست و کشف و شهود و لقا و اتحاد با ذاتی که فراسوی هستی و برتر از وجود است مشروط به رفع و زدودن هرگونه تصویری در باره ذوات معقول و هستنده‌های راستین یعنی مُثُل و صُور معقوله و غفلت و عدم توجه به آنهاست، زیرا شهود، نظاره و مشاهده ذات عالی مشروط به غفلت و عدم التفات به ذات و یا ذوات سافل و دانی است.

نورافشانی فوق هستی

ذات واحد کثیر یعنی عقل کلی و هستی حقیقی «تنها نور نیست، بلکه چیزی است که هستیش نورانی است؛ و آنچه به او نور می‌بخشد جز نور نیست.» (همان: ۷۴۴) پس ذات مطلق و بسیط فوق هستی و واحد نخستین به دلیل آن که نور محض و عین نور بل نورالانوار است صرفاً می‌تابد و نورافشانی می‌کند نه این که از جایی بیاید و روح آدمی آن را مشاهده نماید، پس ذات فوق هستی از جایی نمی‌آید تا روح آدمی آن را کشف نماید و شاهد و ناظر آن باشد و با آن متحد شود.

کشف و شهود روحانی و قلبی فوق هستی

کشف و شهود عرفانی و مشاهده و نظاره، لقا و اتحاد با ذات پاک و ناب واحد نخستین - که همه اش نور و روشنایی ناب است و نور و روشنایی ناب همه ذات اوست - باید مستقیم و بی واسطه و حضوری صورت گیرد نه با واسطه اغیار، حصولی، عقلی و یا از راهی دیگر به جز شهود مستقیم و معرفت حضوری و شناخت عرفانی، و گرنه روح سالک واصل هرگز نخواهد توانست ذات بسیط و مطلق او را مستقیم، حضوری و بی واسطه کشف و شهود و نظاره و مشاهده نماید، از این

رو کسی که جز از طریق عرفان و کشف و شهود به ادراک و شناخت فوق هستی می‌پردازد آنچه را خواهد یافت چیزی جز فیض و اثری از آثار ذات مطلق و بسیط او نخواهد بود.

«از این رو مکوش که در او از طریق چیزی دیگر بنگری، وگرنه شاید تنها اثری از او ببینی، ولی خود او را نخواهی دید» (همان: ۷۳۲) و ممکن است گمان کنی که آنچه را که کشف و شهود نموده‌ای ذات بسیط و مطلق فوق هستی باشد و اشتهاً فیض و یا اثری از آثار او را به جای ذات خود او تلقی نمایی و آن را شهود کنی و حال آن که ذات مطلق و بسیط او منشأ، مبدأ و مصدر فیض و اثر اوست و فیض و اثر او که هستی حقیقی و همه هستی است مفتقر، محتاج، وابسته و متعلق به ذات بسیط و مطلق اوست.

شهود همه فوق هستی

سالک و عارف واصل و شاهد کامل در لحظه کشف و شهود و لقا و اتحاد با ذات فوق هستی همه ذات او را به عنوان بسیط، مطلق، کامل و پاک و ناب مشاهده و نظاره می‌نماید نه بخش از ذات او را، زیرا ذات او بسیط است نه مرکب و یا مشوب به ترکیب. البته شهود تمام ذات بسیط و مطلق فوق هستی بدان معنا نیست که سالک شاهد می‌تواند تمام ذات او را با علم حصولی و معرفت اکتسابی در ذهن و اندیشه خود بگنجانند بلکه برعکس ذات او به دلیل اطلاق و عدم حد و تناهی و فوق هستی بودن در ذهن هیچ متفکری نمی‌گنجد، زیرا ذات بسیط و مطلق فوق هستی به دلیل اطلاق و بساطت - متعلق اندیشه آدمی قرار نمی‌گیرد زیرا ذات بسیط و مطلق واحد نخستین به دلیل اطلاق و عدم تناهی و فوق هستی بودن از فکر و اندیشه آدمی می‌گریزد، زیرا ذات او بزرگتر از آن است که در ذهن آدمی گنجانیده شود و یا در ذهن او منتقش و مرتسم شود و با علم حصولی معروف و معلوم او گردد. (همان: ۷۳۳-۷۳۲)

مراحل سیر و سلوک

سیر و صعود روح آدمی به سوی جهان برین و شهود و لقای فوق هستی دو مرحله دارد؛ در مرحله اول روح آدمی با قطع علائق دنیوی از جهان مادی به سوی جهان معقول صعود می‌نماید و پس از رسیدن به عالم معقول مرحله دوم را آغاز می‌کند به سوی فوق هستی صعود خواهد کرد و به لقای او نائل خواهد شد. (همان، جلد ۱: ۷۱ / کاپلستون، ۱۳۶۸، جلد ۱: ۵۵۲) روح فردی آدمی از ذات روح عالی عالم فیضان یافته و صادر گردیده است و به عالم محسوس هبوط نموده تا برای مدتی معلوم وارد کالبد جسدانی شود و پس از کسب فضائل به موطن اصلی خویش بازگردد، از این گفته می‌شود که روح فردی آدمی مسافری است که پس از زوال و فنای کالبد خویش باید به مقصد

اصلی و موطن واقعی خویش یعنی موطنی که از آنجا به این عالم مادی هبوط نموده است بازگشت نماید.

بنابراین انسان مسافر است و عالم محسوس مسافرخانه‌ای است که باید روزی آن را ترک نمود و فوق هستی مقصد اعلی و هدف اقصای سیر و سلوک معنوی آدمی است، زیرا مبدأ روح فردی بالواسطه نیک محض است و از نزد او به سوی عالم محسوس سفر کرده است و «مقصد این سفر ...» (نیک) یا «نخستین» است، (همان: ۷۱) مع ذلک انسان می‌تواند قبل از ترک کامل بدن مادی سیر معنوی به سوی عالم برین داشته باشد.

شرایط صعود

روح فردی آدمی پس از مدتی زندگی در عالم محسوس و در کالبد جسدانی ضرورتاً - آن چنان که خواهد آمد- به سوی عالم برین سیر و سفر خواهد کرد و به سوی موطن اصلی خویش پر خواهد کشید. روح فردی آدمی قبل از ترک اجباری بدن مادی و جدایی کامل از کالبد جسدانی با حصول شرایطی می‌تواند از عالم محسوس به سوی عالم معقول صعود نماید، «چون ... روح چیزی ارجمند و خدائی است، پس یقین بدان که به یاری چنین چیزی به خدا می‌توانی رسید و بی واهمه و تردید پای در راه صعود بنه، و بدان که راهی دراز در پیش نداری زیرا مراحل میان تو و او بسیار نیستند،» (همان: ۶۶۴)

البته عروج و «صعود روح ... به معنای جدا شدن از تن نیست، بلکه به معنای جدا شدن از همه تعلق‌ها» (نصری، ۱۳۷۶: ۱۶۰ / ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۹۳) و پیوستن و اتحاد با فوق هستی یعنی مقصود، معشوق و محبوب نهایی است و تنها از این طریق است که روح آدمی می‌تواند به لقای الهی نائل گردد.

بدین ترتیب روح فردی آدمی می‌تواند از طریق ترک شهوات نفسانی، مشتتهای جسدانی و متعلقات دنیا و مافیها و به طور کلی با قطع تمام علائق مادی و معنوی به امور دنیوی به سوی مقصد اقصا و مبدأ اعلی صعود و عروج نماید و به لقای فوق هستی نائل و با آن متحد و یگانه گردد و مستغرق شهود حُسن مطلق و جمال بی انتهای او شود. بنابراین اگر پرسیده شود که «جان چگونه می‌تواند به آنجا برسد؟ پاسخ فلوطین به این سؤال کاملاً عرفانی است و در این عبارت خلاصه می‌شود: «قطع همه پیوندها» حتی پیوندی که جان با عقل و تجلی حُسن در این مرتبه دارد باید قطع شود» (یثربی، ۱۳۷۴: ۴۴۰) تا روح او به سوی مبدأ اعلی و مقصد اقصا عروج و صعود نماید.

البته لازم به تذکر است که خود فلوطین به سیر معنوی به سوی فوق هستی و لقای او توفیق یافته است و «پرفوریوس توضیح می‌دهد که در مدت شش سالی که به مدرسه فلوطین می‌رفته،

فلوطین چهار بار به هدف وصال با خدای متعال دست یافته و خود او یعنی فروریوس هم در تمام زندگیش تا آن هنگام، که شصت سال داشته یک بار این توفیق را یافته است.» (آدو، ۱۳۸۲: ۲۱۴ / عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۴۲۰، فارابی، ۱۴۰۵: ۴۴ / فلوطین، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۱۱۲۲) خلسه، جذبه و عروج عرفانی و روحانی فلوطین علاوه بر وی و شاگردش برای برخی دیگر از حکمای الهی مانند شیخ اشراق و میرداماد نیز روی داده است. (داماد، ۱۳۶۸: ۱۰۸-۱۰۷)

مراحل سفر معنوی

سیر و صعود روح فردی آدمی به سوی جهان معقول و جهان برین و شهود و لقای فوق هستی دو مرحله دارد؛ در مرحله اول روح آدمی - بدون آن که از بدن مادی به طور کامل جدا گردد و آن را ترک گوید - با ترک دنیا و قطع علائق دنیوی از جهان مادی و عالم محسوس به سوی جهان معقول و عالم برین عروج و صعود می‌نماید و پس از رسیدن به عالم معقول مرحله دوم را آغاز می‌کند به بلندترین نقطه جهان برین یعنی ذات فوق هستی صعود خواهد کرد و به لقای او نائل خواهد شد.

بنابراین گرچه سیر و سفر امری متصل و واحد است و اما چون سفر برخی از سالکانی که به طور کامل به تهذیب خود نپرداخته و از تعلقات دنیوی نبریده‌اند در بین راه منقطع می‌گردد، می‌توان آن را به دو مرحله تقسیم نمود؛ سالک در مرحله اول از عالم محسوس به سوی عالم معقول عروج می‌کند و سفر او منقطع نگردد مرحله دوم را آغاز می‌کند و به سوی فوق هستی صعود می‌کند و به لقای او بار می‌یابد. (فلوطین، ۱۳۶۶، جلد ۱: ۷۱)

توفیق سیر به سوی عالم برین

از دیدگاه فلوطین هر یک از ارواح فردی آدمیان استعداد و توانایی سفر و صعود به سوی عالم معقول و لقای فوق هستی را دارند، اما این امر بدان معنا نیست که هر روحی بتواند توفیق صعود و عروج به سوی عالم معقول و لقای فوق هستی پیدا کند، پس هر روحی نمی‌تواند به عالم برین صعود و عروج نماید، بلکه ارواحی می‌توانند به لقای الهی توفیق یابند که همه و یا بیشتر حقایق عالم معقول را قبل از هبوط شهود کرده باشند و در مرحله هبوط از عالم معقول به سوی عالم محسوس در کالبد افرادی وارد شوند که فیلسوف، موسیقیدان و یا عاشق خواهند شد.

بدین ترتیب هر روحی بتواند سیر و سفر خود را به اتمام برساند و به شهود و لقای مقصود و محبوب نهایی بار یابد، بلکه تنها ارواحی توفیق صعود به سوی فوق هستی و لقای او خواهند داشت که به طور کامل خود را تهذیب نمایند و علائق دنیوی را از ذات خویش قطع کنند و تمام فکر و

ذکرشان فوق هستی و کشف و شهود و لقای او باشد و لاغیر.

بنابراین از میان انسانها صرفاً افرادی توفیق صعود و عروج معنوی به سوی عالم معقول و فوق هستی پیدا خواهند کرد که فیلسوف، موسیقیدان و یا عاشق باشند، زیرا طرق نیل به عالم معقول و عروج روحانی به سوی فوق هستی و شهود و لقای ذات او منحصر در فلسفه راستین، موسیقی مطبوع و عشق به زیبایی است. (همان: ۷۱)

همه موجودات بالطبع و آدمی با اراده و اختیار خویش به سوی مقد اقصی و مطلب اعلی در سیر و سفر معنوی و سلوک باطنی است و اگر طلب زیبایی مطلق در درون آدمی به ودیعه گذاشته نمی شد و مفطور به وصال فوق هستی نمی گشت هیچ انسانی خواستار وصال و لقای زیبایی مطلق نمی شد. (همان، جلد ۲: ۷۳۴/ نصری، ۱۳۷۶: ۱۵۶-۱۵۵)

بنابراین از دیدگاه فلوپتین گرایش به لقای الهی در همه موجودات به ویژه در آدمی مادرزادی، ذاتی و فطری است اما برخی از انسانها با اختیار و اراده خویش و انجام معاصی و فرورفتن در شهوات نفسانی و مشتتهیات بدنی و آمال دنیوی میل مادرزادی و گرایش فطری وصال و لقای زیبایی مطلق را لگدکوب می کنند، از این رو میل مزبور زیر حجاب گناه و معاصی مستور می شود، زیرا گناه مانند زنگاری روی روح را می پوشاند و امیال الهی را کم رنگ بل محجوب می سازد آنگاه صاحب آن به جای آن که طالب زیبایی مطلق شود در صدد رسیدن به زیبایی های مادی و دنیوی می شود.

ذات واحد نخستین و فوق هستی اولاً عین زیبایی و نیک مطلق است ثانیاً مصدر و منشأ همه نیکی ها و زیبایی های معقول و محسوس است، از این رو هر یک از ارواح مهذب، زیبا و پاک طالب بل عاشق و آرزومند وصال و لقای ذات نیک نخستین و زیبای مطلق او را در سر می پروراند و اما ارواح و نفوس نازیبا و ناپاک هرگز آرزوی وصال و لقای نیک محض و زیبایی مطلق را ندارند.

دلیل مطلب مزبور آن است که ارواح و نفوس آلوده و نازیبا در پی برآوردن آمال دنیوی و رسیدن به زیبایی های مادی و فرورفتن در مشتتهیات بدنی و هوس های نفسانی هستند، از این رو هرگز آرزوی لقای زیبایی حقیقی و وصال به نیک مطلق را نمی کنند، زیرا ذات زشت، ناپاک و آلوده سنخیتی با ذات نیک و زیبا ندارد تا در صاحب نفوس خبیثه آرزوی لقای زیبایی مطلق در بیدار و ظاهر گردد مگر آن که از خواب غفلت بیدار شود و ذات خود را از آلودگی های مادی، شهوات نفسانی، آمال دنیوی و مشتتهیات بدنی تطهیر و تهذیب نماید و خویشتن خویش را برای وصال، شهود و لقای زیبایی مطلق آماده و مهیا سازد. (فلوپتین، ۱۳۶۶، جلد ۱: ۱۱۹-۱۱۸)

شرط لقای زیبایی حقیقی

هر یک از ارواح و نفوس آدمی بل همه موجودات اعم از معقول و محسوس طبیعتاً طالب نیک و زیبایی مطلق‌اند. پس «هر روحی در آرزوی اوست.» (همان: ۱۱۸) علی‌رغم آن که همه موجودات ذاتاً مفطور به طلب ذات زیبای الهی هستند هر روحی نمی‌تواند به لقای ذات فوق هستی نائل گردد، زیرا برای صعود به سوی فوق هستی شرایطی وجود دارد که برخی از ارواح فاقد آن می‌باشند. به عبارت دیگر برخی از ارواح و نفوس آدمیان شرایط صعود به سوی فوق هستی را کسب نکرده و در خود ایجاد نکرده‌اند، از این رو تنها برخی از ارواحی که شرایط صعود و لقای ذات زیبای مطلق را کسب نموده‌اند می‌توانند از عالم محسوس به سوی لقا و دیدار ذات فوق هستی که هم عین زیبایی است و هم منشأ و مصدر همه زیبایی‌های معقول و محسوس است نائل و واصل گردند.

آدمی برای صعود از عالم محسوس به سوی لقای ذات فوق هستی باید خویشتن خویش را از تمام عوارض و لواحق مادی و قیود جسدانی و غل و زنجیرهای عالم جسمانی و آلودگی‌های معنوی و معاصی قلبی تهذیب و تطهیر گردد و هر آنچه را که هنگام هبوط از عالم معقول و ورود در بدن مادی پوشیده است را از خود برکند تا از امور عرضی و بیگانه پاک، مهذب و خالص گردد چنین روحی به دلیل آن که شرایط لازم جهت صعود و لقای زیبایی مطلق را کسب نموده است می‌تواند به سوی ذات مطلق بار یابد و به دیدار و لقای او نائل گردد. (همان، ص ۱۱۹-۱۱۸)

تشبیه فوق هستی

روح آدمی برای رهایی از شرّ و بدی و ظلمت و تاریکی و نیل به خیر و نیکی و نور و روشنایی چاره‌ای جز فرار از عالم مادی و جهان جسمانی به سوی عالم برین ندارد. «چون بدی (=شر) در میان ما جای دارد و به حکم ضرورت در این جهان به این سو و آن سو می‌رود، و چون روح می‌خواهد از بدی بگریزد، پس ناچار باید از این جهان بگریزیم. از جهان چگونه می‌توان گریخت؟ افلاطون می‌گوید از این طریق که شبیه خدا شویم.» (همان: ۵۹۶۰)

بنابراین «از دیدگاه افلاطون واپسین هدف فیلسوف راستین «همانند شدن به خدا به اندازه ممکن» است» (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۶، جلد ۹: ۵۶۹) و «شبیه‌ترین آدمیان به او کسی است که چون خود او پیرو عدل باشد» (افلاطون، ۱۳۸۰، جلد ۳: ۱۳۲۷) و خدا گونه شدن و تشبیه به إله یگانه راهی است که روح و نفس آدمی را از جهان محسوس و به تبع آن از شرّ و بدی آن می‌رهاند و به سوی عالم بالا می‌برد و در غیر این صورت راه نجاتی برای او وجود نخواهد داشت. بنابراین «ما باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا شویم [تأسی به صفات الهی کنیم]، و آن هم عبارت است از عادل و درستکار شدن به کمک حکمت.» (کاپلستون، ۱۳۶۸، جلد ۱: ۲۵۱ / شیرازی، ۱۴۱۰، جلد ۱:

۲۰ / جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش یکم: ۱۲۱ / مصباح یزدی، ۱۳۸۰، جزء اول: ۸۲-۸۳)

از دیدگاه فلوطین روح آدمی نمی‌تواند در پرتو فضائل اجتماعی شبیه خدا گردد، زیرا خداوند منزّه از فضائل اجتماعی است، از این رو روح آدمی برای تشبّه به إله باید به فضائلی اعلی و اشرف از آن فضائل متّصف گردد، البته این امر بدان معنا نیست که فضائل اجتماعی بی‌فائده‌اند. علاوه بر فضائل اجتماعی در آدمی نوع دیگری از فضائل وجود دارد که اکمل، اعلی و اشرف از آنها هستند و روح فردی آدمی می‌تواند در پرتو نور آنها شبیه فوق هستی گردد. فلوطین چنین فضائلی را که اعلی، اتم، اکمل و اشرف از فضائل اجتماعی هستند و روح فردی آدمی را شبیه فوق هستی می‌گردانند تظہیر و پاک شدن می‌نامد.

هنگامی که تمام مشتہیات نفسانی، تمایلات بدنی و احساسات جسمانی آدمی به اعتدال گرایند و جزء عقلانی روح فردی بر همه آنها غلبه کرد و استیلا یافت نزاع و اختلاف میان جزء عالی روح فردی و جزء دانی آن رخت برمی‌بندد و در سایه آن روح فردی آدمی فضیلت‌مند می‌گردد در نتیجه آنچه انجام دهد چیزی جز خیر و نیک نخواهد بود و آنچه مسلم است آن است که «کسی که بدین پایه رسید دیگر گناهی ندارد و هرچه کند نیک است. ولی هدف، رهائی از گناه نیست بلکه خدا شدن است.» (فلوطین، ۱۳۶۶، جلد ۱: ۶۵)

توصیف‌ناپذیری فوق هستی

آدمی صرفاً می‌تواند بگوید که ذات بسیط و مطلق فوق هستی چه چیزی نیست، به عبارت دیگر آدمی صرفاً حق دارد همه صفات و ویژگیها و خصوصیات را از ذات بسیط و مطلق او سلب نماید اما هرگز نمی‌تواند بگوید که ذات او چگونه چیزی است به این معنا که هرگز کسی نمی‌تواند به ذات بسیط و مطلق او صفتی را نسبت دهد اما می‌تواند همه چیز و تمام صفات را از ذات بسیط، مطلق و محض او سلب و نفی نماید. (همان، جلد ۱: ۱۰۵۵ / کاپلستون، ۱۳۸۷، جلد ۲: ۳۵ / همان، جلد ۱: ۵۵۱ / سبحانی، ۱۳۸۷، جلد ۱: ۲۷۸ / بغدادی، مشکور، ۱۳۶۷: ۱۵۵ / بغدادی، بی‌تا: ۲۲۵)

بنابراین در باره فوق هستی «همین قدر می‌گوئیم که او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوئیم چیست» (فلوطین، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۷۰۶) و یا چگونه است، به عبارت دیگر آدمی به همین مقدار می‌تواند و مجاز است که درباره ذات فوق هستی بگوید که ذات او چه چیزی نیست اما هرگز نمی‌توند و مجاز نیست که بگوید ذات او چیست و چگونه است، «زیرا اگر چنین بگوئیم بدان وسیله او را محدود کرده‌ایم و او را یک شیء جزئی ساخته‌ایم.» (کاپلستون، ۱۳۶۸، جلد ۱: ۵۳۶)

تنزّه فوق هستی از شناخت حصولی

فلوطین در عرفان فلسفی خویش بارها تأکید می‌کند که شناخت عقلی فوق هستی مستحیل است، (غفاری، بی‌تا: ۳۲) زیرا در روح آدمی جریان روند تفکر و استدلال و تألیف قیاسات منطقی زمانی روی می‌دهد که آدمی مسأله‌ای را پس از مسأله دیگر در معرض تجزیه و تحلیل عقلانی قرار دهد و گرنه تفکری به معنای حقیقی کلمه یعنی تشکیل قیاس و یافتن حد وسط و حصول نتیجه صورت نخواهد گرفت. (فلوطین، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۷۱۰) بنابراین تفکر اصولاً یا در باره مرکبات است و یا بسائط مشوب به ترکب، یعنی واحد کثیر، واحد و کثیر و کثیر محض، نه در ذات بسیط محض و صرف الحقیقه و ابسط البسائط که از هرگونه ترکب از اجزا منزّه و از هر نوع کثرتی مبراً می‌باشد.

تنزه واحد از متعلق قرار گرفتن

از دیدگاه فلوطین آنچه ورای وجود و برتر از آن و مقدم بر همه چیز است و در فراسوی همه هستی است قابل شناخت حصولی و شناسایی برهانی توسط ذهن آدمی نیست، به این معنا که ذهن و عقل آدمی هرگز نخواهد توانست به حقیقت و کنه فوق هستی است پی ببرد، به عبارت دیگر ذات فوق هستی با علم حصولی و براهین عقلی و قیاسات منطقی معلوم ذهن و عقل آدمی نخواهد شد، زیرا چیزی که برتر از وجود و در فراسوی هستی و مقدم بر همه چیز و فوق مالائیناهی است بالضروره برتر از شناخت و در فراسوی شناسایی قرار دارد، یعنی از ذهن و شناخت حصولی و معرفت برهانی می‌گریزد.

سلب تفکر از فوق هستی

فوق هستی به دلیل بساطت و صرافت محضه بل بسیطه الحقیقه بودن واجد شناخت و محتاج شناسایی خود و ماسوا نیست پس به هیچ چیزی اعم از خویشتن خویش و ماسوا نمی‌اندیشد. پس ذات بسیط و مطلق فوق هستی نه به ذات خود می‌اندیشد و نه به ماسوا، زیرا ذات بسیط و مطلق او هیچ نیازی به اندیشیدن ندارد، به عبارت دیگر اولاً ذات فوق هستی به دلیل بساطت و صرافت محضه مستغنی از اندیشیدن و تفکر است، ثانیاً فکر و اندیشیدن مستلزم تمایز بین اندیشنده و متعلق آن می‌شود. (کاپلستون، ۱۳۶۸، جلد ۱: ۵۳۶) پس «نباید گفت عالم و مدرک است چه او ورای علم و ادراک است. بعبارت دیگر نسبت دادن علم و ادراک باو منافی توحید است یعنی سوای او چیزی نیست که معلوم او تواند شد.» (فروغی، ۱۳۶۱، جلد ۱: ۸۶)

سلب اراده از فوق هستی

فلوطین نمی‌خواهد اراده را به خداوند نسبت دهد، زیرا «هیچ اصطلاح و سخنی و صفتی نمی‌توان یافت که بتواند مطلبی در باره او بیان کند زیرا همه صفات و حتی برترین و عالیترین آنها

سپستر از او هستند ... اختیار و آزادی ... نیز چیزهائی سپستر از او هستند» (فلوپین، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۱۰۵۵) و چیزی که سپستر و متأخر از ذات او باشد هرگز نمی‌تواند در درون او باشد بلکه ذات او باید منزّه و مبراً از آن و سایر صفات باشد و نیز فوق هستی نیازی به اراده ندارد زیرا هستی بالضروره از ذات او فیضان می‌یابد و صادر می‌گردد.

سلب احاطه پذیری از فوق هستی

ذاتی که در فراسوی هستی و مبدأ و منشأ همه چیز و برتر از همه چیز و مقدم بر همه چیز باشد احاطه ناپذیر خواهد بود از این رو اگر کسی بخواهد با هر وسیله‌ای قصد احاطه بر ذات بسیط و مطلق و فوق لایتناهی او را در سر پیرواند خود را حتی از برداشتن کوچک ترین گامی به سوی او محروم خواهد ساخت. (بدوی، ۱۳۱۳: ۳۶ و ۴۲)

سلب نام از فوق هستی

از دیدگاه فلوپین «البته واحد به هیچ روی هیچ یک از چیزهائی نیست که او خود اصل آنهاست، ولی تنها بدین معنا هیچ است که هیچ سخنی در باره اش نمی‌توان گفت: نه او را هستی می‌توان نامید، نه ماهیت، نه زندگی؛ زیرا برتر از همه آنهاست» (فلوپین، ۱۳۶۶، جلد ۱: ۴۵۱) زیرا هستی متناهی است اما می‌توان گفت فوق هستی به دلیل آن که مصدر و مبدأ همه هستی است امکان و قوه همه چیز است نه خود همه، به عبارت دیگر فوق هستی بالفعل هیچ یک از چیزها نیست بلکه قوه و امکان همه چیز است، و چون ذات بسیط و مطلق او بالفعل هیچ یک از چیزها نیست پس نامی هم برای او وجود نخواهد داشت زیرا نام به ذاتی داده می‌شود که بتوان او را شناسایی و یا تعریف نمود و یا بتوان در باره آن سخن گفت.

بنابراین چون فوق هستی - به دلیل اطلاق و بساطت و هستی نبودن - قابل شناخت، تحدید و تعریف نیست و در باره ذات بسیط و مطلق او نیز نمی‌توان چیزی گفت پس هیچ اسم و نامی هم نمی‌توان به ذات بسیط و مطلق او داد، البته این امر بدان معنا نیست که باب شناخت مصدر هستی تعطیل است و آدمی در معرفت مبدأ و مقصد خویش معطل می‌ماند و ناامید می‌شود و از ادراک او محروم می‌گردد بلکه برعکس باید کوشید تا حتی المقدور و در حد امکان - گرچه هر آنچه گفته شود حقیقتاً در باره ذات بسیط و مطلق او نیست - اشاره‌ای به ذات بسیط و مطلق او شود. (همان، جلد: ۲، ص ۷۰۴)

تسمیه فوق هستی با لفظ «واحد» به این نیت و منظور که لفظ «واحد» نامی برای ذات بسیط و مطلق او باشد درست نیست، زیرا ذات او به دلیل آن که بسیط محض و در فراسوی هستی و برتر از

همه چیز است نه مفهومی از ذات او در ذهن کسی منتقش می‌گردد و نه می‌توان ذات فوق مالایتناهی او را با علم حصولی و معرفت اکتسابی شناسایی کرد و بدان علم حاصل نمود. پس لفظ «واحد» نمی‌تواند اسم و نامی برای ذات بسیط و مطلق فوق هستی باشد. (همان: ۷۱۵)

فوق هستی هیچ نام و اسمی حتی اسم واحد هم ندارد و اگر هم او به نام واحد خوانده می‌شود، نام و اسم «واحد» از آن جهت که اسم و نامی برای ذات فوق هستی باشد به او داده نمی‌شود بلکه برعکس نام «واحد» صرفاً از آن جهت به ذات بسیط و مطلق او داده می‌شود که کثرت و تعدد از ذات بسیط و مطلق او سلب و نفی شود و توحید و یگانگی ذات هستی بخش او اثبات شود. پس لفظ واحد نمی‌تواند اسم و نامی برای ذات بسیط و مطلق او باشد، زیرا لفظ مزبور نیز مانند سایر الفاظ و تعابیر شایستگی بیان و تبیین ذات بسیط و مطلق فوق هستی را نخواهد داشت. (همان: ۷۲۸)

سلب شریک از فوق هستی

آنچه در عالم خارج از ذهن آدمی تحقق دارد - بر اساس یک تقسیم عقلی که در قالب قضیه شرطیه منفصله حقیقیه بیان می‌شود - یا وجود است و یا فوق وجود، وجود از ذات بسیط و مطلق فوق وجود بالضروره و بلاواسطه فیضان یافته و صادر گردیده است، یعنی ذاتی که واحد محض و بسیط حقیقی و صرافت بحته است و با هیچ چیزی شریک نمی‌باشد، زیرا ذات او مصدر و مبدأ هستی و وجود است و تنها یک چیز می‌تواند مصدر و مبدأ هستی یعنی عقل کلی و همه هستی باشد، از این رو ذات بسیط و مطلق او که در فراسوی هستی است واحد نخستین، محض و واحد به معنای حقیقی کلمه است نه واحد بالعدد. (رشاد، ۱۳۶۵، جلد ۲: ۲۳۴)

واحد محض و مصدر حقیقی همه چیزها به دلیل آن که برتر از هستی و در فراسوی وجود قرار دارد با هیچ چیزی اعم از معقول و محسوس در یک ردیف و در مرتبه‌ای یکسان قرار نمی‌گیرد، به عبارت دیگر فوق هستی به دلیل آن که برتر از وجود و هستی و در عین حال منشأ هستی بل همه هستی است یگانه و بی همتا می‌باشد، زیرا فراتر از هستی نمی‌تواند بیش از یکی باشد از این رو خود وجود که فیض گسترده‌اوست در مرتبه‌ای بعد از ذات یگانه او قرار دارند زیرا اصل بر تصویر، مصدر بر صادر و مفیض بر فیض تقدّم ذاتی دارد.

سلب ترکب از فوق هستی

فلوطينذات فوق هستی و واحد نخستین را که واحد به معنای حقیقی کلمه است بسیط محض بل بسیط الحقیقه قلمداد می‌کند، به این معنا که ذات فوق هستی از هیچ جزئی اعم از عقلی و خارجی ترکب نیافته است بلکه از هر جهت واحد و بسیط بل بسیط الحقیقه می‌باشد، یعنی ذاتی

قوه، امکان و کمال همه چیز و کل الاشیاء است اما بالفعل هیچ از چیزها نیست. (فلوپین، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۷۱۵)

سلب مکان از فوق هستی

ذات واحد نخستین فراسوی هستی و ورای وجود است، زیرا هستی و وجود که بلاواسطه و بالضروره از ذات بسیط و مطلق او فیضان یافته و صادر گردیده است فیض منبسط و گسترده اوست، (همان: ۶۶۹) پس ذات بسیط و مطلق او نمی تواند هستی باشد و یا در بخشی از هستی جای گرفته باشد بلکه باید فراسوی هستی و ورای وجود یعنی مغایر با هستی باشد.

وقتی گفته می شود ذات واحد نخستین فوق هستی، برتر از وجود و در فراسوی هستی است به این معنا نیست که برتر از وجود و فراسوی هستی مکان خاصی باشد که ذات او در آن جای گرفته و متمکن شده باشد، زیرا اگر چنین باشد مستلزم محذورات و مفاصد متعددی خواهد شد، بلکه فوق هستی بودن او به این معناست که ذات بسیط و مطلق او غیر از وجود و برتر از هستی یعنی منزّه از صفات هستی است.

سلب غیبت از فوق هستی

فوق هستی در همه جا - اعم از عالم معقول و عالم محسوس - بدون آن که در جایی متمکن شود و آن را به عنوان مکان خاص ذات خود قرار دهد - حضور ابدی، ازلی - مستمر و دائمی دارد از این ذات او از هیچ چیزی دور نیست بلکه به همه چیز - اعم از معقول و محسوس - قریب و نزدیک است، زیرا ذات مطلق و بسیط او مصدر، منشأ و مبدأ همه چیز و کل الاشیاء است. به عبارت دیگر فوق هستی به دلیل آن که فوق مالایتناهی است نمی توان جایی از عوالم - اعم از معقول و محسوس - را خالی از حضور ذات مطلق و بسیط را فرض نمود، زیرا اگر چنین باشد ذات او فوق مالایتناهی نخواهد بود پس خلو مکانی از امکانه از حضور ذات او مستحیل و ممتنع است. (رحمانی، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۱)

البته مطلب مزبور به این معنا نیست که ذات واحد نخستین و فوق هستی پس از آن که هستی و همه چیز از ذات بسیط او فیضان یافت و صادر گردید به همه چیز نزدیک می شود و در همه چیز و در همه جا حضور دائمی و مستمری می یابد بلکه برعکس او «پیش از همه چیز حاضر بود.» (فلوپین، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۷۳۰) حال اگر بر فرض محال ذات واحد نخستین پس از فیضان همه چیز از ذات او به آنها نزدیک شود مستلزم تغیر و دگرگونی در ذات بسیط و لایتغیر او خواهد شد و حال آن که ذات بسیط و مطلق او ثابت و لایتغیر است و از تغیر و دگرگونی مبرا و منزّه می باشد.

فوق هستی در همه جا و در همه چیز حضور ازلی و ابدی دارد، زیرا اگر در جایی و در چیزی حضور ازلی و ابدی نداشته باشد لازم می‌آید که ذات مطلق و بسیط او در چیزی دیگر و یا در جایی دیگر مقید، محصور و محدود شده باشد و اگر چنین باشد لازم می‌آید که ذات مطلق و بسیط او که از هر جهت نامحدود و لایتناهی بل فوق مالایتناهی و از هر حیث از همه چیز و از همه جا مستقل است وابسته و محتاج به ذات دیگری باشد، از این رو اگر گفته شود ذات فوق هستی «در اینجا نیست پس معلوم می‌شود مکان دیگری او را نگاه داشته و در خود زندانی کرده است و او در دیگری است.» (همان: ۷۳۳)

سلب فعلیت همه چیز بودن از فوق هستی

فوق هستی بالفعل نه همه چیز است و نه یکی از همه چیز، بلکه برعکس ذات بسیط و مطلق او قوه و امکان همه چیز و مبدأ و مصدر همه هستی و وجود است، از این رو اگر گفته شود «پس او چیست؟» (همان، جلد ۱: ۴۵۰) در پاسخ می‌گوییم «امکان همه چیز» (همان: ۴۵۰) است. بنابراین از دیدگاه فلوطین فوق هستی و «ذات برین برتر از هستی است و تنها نیرو و وجود بالقوه همه چیز است.» (همان، جلد ۲: ۷۱۷) البته این امر بدان معنا نیست که فوق هستی بالقوه به معنای چیزی که استعداد و قوه صیروت و قبول در ذات آن باشد، زیرا ذات بسیط، مطلق، تام و فوق التمام او منزّه از وصف قوه به معنای صیروت و قبول است بلکه به این معناست که ذات او در عین آن که فعل محض است (بدوی، ۱۳۱۳: ۵ / ابن سینا، بی تا: ۱۵۰) امکان و نیروی همه یعنی همه هستی است که بالضروره از ذات بسیط و مطلق او فیضان می‌یابد و صادر می‌شود.

نتیجه‌گیری:

واحد نخستین به دلیل آن که پیش از همه چیز من جمله قبل از شناسایی باشد نه نیازمند آن است که به وسیله آن به ماسوای خود علم و دانشی کسب نماید و نه کسی می‌تواند به دلیل اطلاق و بساطت محضه او به کنه ذات او علم و معرفتی حاصل نماید. پس ذات واحد نخستین و فوق هستی به دلیل بساطت و صرافت محضه نه در معرض شناسایی ماسوا قرار می‌گیرد و نه ذات مطلق و غنی او محتاج شناسایی ماسواست، به عبارت دیگر فوق هستی نه فاعل شناسایی است و نه متعلق شناسایی است.

برای شناخت حقیقت و ماهیت مرکبات و یا مشوب به ترکب - اعم از معقول و محسوس - تفکر، اندیشه، برهان، استدلال، قیاس، صغرای، کبری، حدود وسطی و ... لازم بل ضروری و واجب می‌باشد و اما برای شناخت ذات بسیط محض و بسیط الحقیقه که مبراً از ترکب و فراسوی هستی و

برتر از وجود است هر گونه استدلالات منطقی و براهین عقلانی بی فایده، عقیم و ابطال وقت است. راه شناخت و معرفت ذات فوق هستی برای آدمی تعطیل و بسته نیست بلکه راه شناخت او برای همگان باز است و آدمی می تواند به شناخت و معرفت او نائل و اصل گردد اما نه از طریق برهان و علم اکتسابی و شناخت حصولی، بلکه از راهی دیگر و آن راه چیزی جز طریق کشف معنوی و شهود روحانی و طریق عرفانی و معرفت حضوری - که از طریق تهذیب نفس و انصراف از عالم طبیعت و التفات تام به عالم برین حاصل می گردد - نیست.

منابع و مأخذ:

- ۱- اثولوجيا افلوطین عندالعرب، عبدالرحمن بدوی، انتشارات بیدار، قم، الطبعة الأولى فی ایران ۱۳۱۳هـ.ق.
- ۲- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، ۱۳۶۷، ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام، ترجمه: محمد جواد مشکور، کتابفروشی اشراقی، تهران: چاپ چهارم.
- ۳- تاریخ فلسفه، ج ۱، فردریک کاپلستون، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران: چاپ دوم ۱۳۶۸
- ۴- التعليقات، ابن سینا، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمية، قم.
- ۵- الجمع بین رأی الحکیمین، ابونصر فارابی، مقدمه و تعلیق: البیر نصری نادر، انتشارات الزهراء، تهران: چاپ دوم ۱۴۰۵هـ.ق (مندرج در نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی)
- ۶- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، الحکیم الالهی و الفیلسوف الربانی صدرالدین محمد الشیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت- لبنان، الطبعة الرابعة ۱۴۱۰هـ - ۱۹۹۰م
- ۷- دانشنامه کلام اسلامی ج ۱، تحت اشراف حضرت آیه الله العظمی جعفر سبحانی، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق(ع)، قم: چاپ اول، زمستان ۱۳۸۷.
- ۸- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: ۱۳۶۹
- ۹- دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی - رضا کاویانی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران: چاپ سوم ۱۳۸۰
- ۱۰- دوره آثار فلوطین، ترجمه: محمد حسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران: چاپ اول، تیر ماه ۱۳۶۶
- ۱۱- رحمانی، غلامرضا، ۱۳۸۷، فلسفه عرفانی افلوطین، نشر سفینه، تهران: چاپ اول.
- ۱۲- رحیق مختوم «شرح حکمت متعالیه»، حضرت آیت الله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول ۱۳۷۵
- ۱۳- رشاد، محمد، ۱۳۶۵، فلسفه از آغاز تاریخ، انتشارات کتابخانه صدر، تهران.
- ۱۴- سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، عبدالله نصری، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران: چاپ چهارم ۱۳۷۶
- ۱۵- شرح الاسفار الاربعه، درس های استاد محمّد تقی مصباح یزدی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم: چاپ اول ۱۳۸۰.
- ۱۶- شرح قصه غربت غربی سهروردی، پرویز عباسی داکانی، انتشارات تندیس، تهران: چاپ اول ۱۳۸۰
- ۱۷- عباسعلی عمید زنجانی، ۱۳۶۷، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، دارالکتب الاسلامیه، تهران: چاپ دوم.
- ۱۸- غفاری، سیدمحمد خالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، انجمن آثار مفاخر فرهنگی

(مندرج در نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی)

۱۹- الفرق بين الفرق، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد: البغدادي، الإسفرايني، النيمى، مكتبة دارالتراث، القاهرة.

۲۰- فروغى، محمدعلى، ۱۳۶۱، سير حکمت در اروپا، تهران: انتشارات صفى عليشاه.

۲۱- فلسفه باستانی چیست؟، پي ير آدو، ترجمه: عباس باقرى، نشر علم، تهران: چاپ اول ۱۳۸۲

۲۲- فلسفه عرفان «تحليلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان»، سيد يحيى يثربى، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، قم، چاپ سوم ۱۳۷۴

۲۳- القبسات، مير محمد باقر الداماد، انتشارات دانشگاه تهران: تهران: چاپ دوم ۱۳۶۸ (مندرج در نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی)

۲۴- کاپلستون، فردريک، بهار ۱۳۸۷، تاريخ فلسفه، ج ۲، ترجمه: ابراهيم دادجو، شرکت انتشارات علمى و فرهنگى، تهران: چاپ اول.

۲۵- کتابخانه حکمت اسلامی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، قم.

۲۶- مجموعه مصنفات شيخ اشراق، هنرى کرين، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگى، تهران: چاپ دوم،

۱۳۷۲

۲۷- المظاهر الالهيه فى اسرار العلوم الكمالیه، صدرالمتألهين، انتشارات بنیاد حکمت صدر، تهران: چاپ اول ۱۳۸۷ (مندرج در نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی)

۲۸- الملل و النحل، للإمام أبى الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، دارالسرور، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ۱۳۶۸هـ - ۱۹۴۸م

۲۹- وحدت وجود، فضل الله ضياءنور، انتشارات زوار، تهران: چاپ ۱۳۶۹

۳۰- هالينگ ديل، ر. ج.، مبانی و تاريخ فلسفه غرب، ترجمه: عبدالحسين آذرننگ، سازمان انتشارات كيهان، تهران.

31. www.iran-ghalam.com/ يادى هم از مردان و فيلسوفان مخالف ازدواج

32. www.farsnews.ir/ تجربه‌های عرفانی و شبه‌عرفانی