



دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی

## اندیشمندان مسلمان و پیدایش عوالم و موجودات کثیر از واحد

دکتر عین الله خادمی

عضو هیات علمی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی



انکاہ ترمیت شریعتی رجائی

عنوان	اندیشمندان مسلمان و پیدایش عوالم و موجودات کثیر از واحد
تألیف	عین الله خادمی
نوبت چاپ	۱۳۹۰
چاپ اول	دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی
انتشارات	حضرتی
لیتوگرافی	شریف
چاپ	هادی عارفی
طرح جلد	میراستار
ویراستار	ص. سلمانی نژاد مهرآبادی
ناظر فنی	غلامرضا کارگریان مرستی
شماره گان	۱۰۰۰ جلد
قیمت	۳۰۰۰ تومان
شابک	۹۷۸-۹۶۴-۲۶۵۱-۷۱ - ۹

۱



تقدیم به:

پدر ارجمند حاج خضرالله خادمی به پاس زحمات بی‌حد و  
حضرش و روح مطہر مادرم حاجیه کلثوم رمضانی و روان ملکوتی  
پسر عمومی شهیدم حسین خادمی

## فهرست مطالب

۱۹ .....	مقدمه
<b>فصل اول: آشنایی اجمالی با پیشینه بحث</b>	
۲۵ .....	۱- بیان مسأله
۲۶ .....	۲- مقدمه
۳۳ .....	۳- واحد از نظر فلسفی
۳۴ .....	۴- فوق هستی بودن
۳۵ .....	۵- بسیط بودن
۳۶ .....	۶- منزه بودن از هر گونه تغییر و انفعال و قائم به ذات بودن
۳۶ .....	۷- عدم حلول در امور دیگر
۳۷ .....	۸- حضور فراگیر
۳۸ .....	۹- کمال مطلق
۳۹ .....	۱۰- غیر قابل توصیف بودن
۴۱ .....	۱۱- جمع تشییه و تنزیه
۴۱ .....	۱۲- اقnonم دوم (عقل)
۴۴ .....	۱۳- اقnonم سوم (نفس)
<b>فصل دوم: بررسی دیدگاه فارابی</b>	
۴۹ .....	۱- بیان مسأله

۲- معنای اصطلاحی فیض از نظر فارابی.....	۵۱
۳- گزارشی درباره نظریه فارابی در بحث نظام فیض.....	۵۷
۴ - تحلیل آرای فارابی درباره نظام فیض.....	۶۱
۵ - وامداری فارابی از افلاطین در نظریه نظام فیض.....	۶۹
۵_۱- تشابهات نظریه فلوطین و فارابی درباره نظام فیض.....	۷۰
۵_۱_۱- تشابه از جهت فرم و شکل ظاهری .....	۷۰
۵_۱_۲- ایجاد موجودات به ضرورت .....	۷۰
۵_۱_۳- سلسله مراتب موجودات .....	۷۱
۵_۲- اختلافات میان نظریه فلوطین و فارابی.....	۷۲
۵_۲_۱- دخالت طبیعت در حوزه مسائل فلسفی .....	۷۳
۵_۲_۲- دخالت دادن گرایش دینی در نظریه فیض (تأثیرپذیری از ادبیات دینی) .....	۷۴
۵_۲_۳- تبیین کثرت به شکل شناختی .....	۷۵
۵_۲_۴- عدم تلقی یکسان از مفهوم عقل .....	۷۶
۵_۲_۵- امکان ابهام در مفاد قاعده الواحد .....	۷۷
۵_۲_۶- تفاوت سیاق کلام افلاطین و فارابی .....	۷۸

### **فصل سوم: بررسی دیدگاه ابن‌سینا**

الف: چگونگی نظام فیض از منظر ابن سینا.....	۸۴
۱. بیان مسئله.....	۸۴
بررسی مسئله پژوهشی.....	۸۵
۲- تعریف برخی واژه‌های کلیدی.....	۸۵

۱-۱- تعریف اصطلاحی فیض .....	۸۵
۲-۲- معنای اصطلاحی ابداع .....	۸۶
۳- تنوع واژگان در تقریر نظام فیض سینوی .....	۸۸
۴- چگونگی طرح مسأله نظام فیض در کتب و رسائل شیخ الرئیس .....	۹۰
۴-۱- طرح نظام فیض به صورت مفصل با ذکر جزئیات .....	۹۰
۴-۲- طرح نظام فیض به صورت متوسط .....	۹۳
۴-۳- طرح نظام فیض به صورت موجز و غیر مستقیم .....	۹۶
۴-۴- گزارش نظریه شیخ درباره چگونگی پیدایش کثرت در عالم .....	۹۸
۵- تبیین پیدایش کثرت در عالم بر مبنای نظام ثلاثی با استفاده از مؤلفه تعقل .....	۹۸
۵-۱- تبیین پیدایش کثرت بر مبنای نظام ثلاثی با استفاده از مؤلفه تعقل .....	۱۰۰
۵-۲- تبیین پیدایش کثرت بر مبنای نظام ثلاثی و براساس مؤلفه علم .....	۱۰۱
۵-۳- تبیین پیدایش کثرت بر مبنای نظام ثلاثی و براساس مؤلفه علم .....	۱۰۴
۶- تحلیل دیدگاه شیخ .....	۱۰۵
۶-۱- چند نکته درباره تعقل خدا .....	۱۰۵
۶-۱-۱- نکته اول: اقسام تعقل .....	۱۰۵
۱. لازم بالذات (بالحقيقه) .....	۱۰۶
۲. لازم بالعرض (بالواسطه): .....	۱۰۶
۶-۲- نکته دوم: تعقل موجودات با ترتیب سببی و مسببی .....	۱۰۷
۶-۳- نکته سوم: تعقل اشیاء موجب علو و مجد حضرت حق نیست، بلکه علو و مجدش به خود ذاتش است .....	۱۰۷

۶-۱-۴- نکته چهارم: تفاوت تعقل خدا با تعقل مخلوقات ..... ۱۰۸
۶-۱-۴-۱- تفاوت اول: تعقل خدا برخلاف تعقل مخلوقات سبب پیدایش موجودات می شود... ۱۰۹
۶-۱-۴-۲- تفاوت دوم: تعقل حضرت حق به معنای حصول اشیاء در ذاتش نیست. .... ۱۰۹
۶-۱-۴-۳- تفاوت سوم: تعقل خدا از نوع تعقل بسیط است نه مفصل ..... ۱۱۰
۶-۲- تبیین کثرت براساس مؤلفه علم با ترتیب سببی و مسببی ..... ۱۱۱
۶-۳- چند نکته درباره فاعلیت خدا..... ۱۱۲
۶-۱-۳-۱- نکته اول: داوری های به ظاهر متعارض درباره فاعلیت خدا ..... ۱۱۲
۶-۱-۳-۲- نکته دوم: نفی فاعل بالطبع و بالغرض بودن خدا و اثبات فاعل بالعنایه بودن خدا ..... ۱۱۳
۶-۱-۳-۳- نکته سوم: چند نکته درباره علم خدا ..... ۱۱۴
نکته دوم: ..... ۱۱۵
۶-۳-۴- نکته چهارم: فاعل کل بودن خدا ..... ۱۱۷
۶-۳-۵- نکته پنجم: صدور موجودات با واسطه از حضرت حق بیانگر نقص در فاعلیت او نیست. .... ۱۱۹
۶-۳-۶- واپسین نکته: تأثیر ابن سینا از فرهنگ و متون دینی ..... ۱۲۰
ب: رمزستانی و رازگشایی اختلاف دیدگاه های شیخ الرئیس درباره نظام فیض ..... ۱۲۲
۱- بیان مسئله ..... ۱۲۲
بررسی مسئله پژوهشی ..... ۱۲۳
۲- تعیین اختلاف دیدگاه های شیخ درباره نظام فیض در آثار مختلفش ..... ۱۲۳
۲-۱- اختلاف اول و دوم: تبیین نظام فیض براساس نظام ثنایی یا ثلاثی با استفاده از مؤلفه علم یا تعقل ..... ۱۲۴
۲-۱-۱- تبیین پیدایش کثرت در عالم بر مبنای نظام ثلاثی با استفاده از مؤلفه تعقل ..... ۱۲۴

۱-۲-۱-۲- تبیین پیدایش کثرت در عالم بر مبنای نظام ثنایی با استفاده از مؤلفه تعقل ..... ۱۲۵
۱-۲-۳-۱-۲- تبیین پیدایش کثرت در عالم بر مبنای نظام ثنایی و براساس مؤلفه علم ..... ۱۲۵
۱-۲-۴-۱-۲- تبیین کثرت بر مبنای دو مؤلفه تعقل و علم ..... ۱۲۶
۲-۲- اختلاف سوم: دفاع از نظریه تجلی در رساله العشق و دفاع از نظریه فیض در کتب و رساله های دیگر ..... ۱۲۶
۱-۲-۲-۱- تفاوت های نظریه فیض و نظریه تجلی ..... ۱۲۷
۱-۲-۲-۱- تفاوت اول: میزان بهره ممکنات از وجود: ..... ۱۲۷
۱-۲-۲-۱-۲- تفاوت دوم: چگونگی نگرش فیلسوفان و عرفا به کثرت موجودات: ..... ۱۲۷
۱-۲-۲-۱-۳- تفاوت سوم: چگونگی فیض رسانی خدا از منظر حکیمان و عرفاء: ..... ۱۲۷
۲-۳- اختلاف چهارم: انکار و اثبات فاعلیت برای حضرت حق ..... ۱۲۸
۲-۴- اختلاف پنجم: عقل فعال و صادر اول ..... ۱۲۹
۲-۵- اختلاف ششم درباره تعداد عقول ..... ۱۲۹
۳- نقد و بررسی نظریه های مختلف درباره علت تفاوت دیدگاه های شیخ در آثار مختلفش ۱۳۰
۳-۱- ناظر بودن دیدگاه های مختلف به امکان پیدایش کثیر از واحد و موضوعیت نداشتن آنها یا ظنی بودن دیدگاه های شیخ ..... ۱۳۰
۳-۱-۱- تقریر اول خواجه ..... ۱۳۱
۳-۱-۲- تقریر دوم خواجه نصیر ..... ۱۳۲
۳-۲- توجیه اختلاف دیدگاه های شیخ در آثار مختلفش (جمع آرای شیخ) ..... ۱۳۵
۳-۲-۱- توجیه اختلاف اول ..... ۱۳۶
۳-۲-۲-۳- توجیه اختلاف پنجم: ..... ۱۳۶

۱۳۷	- توجیه اختلاف چهارم:
۱۳۸	- ناهمانگی و ناسازگاری میان دیدگاه‌های شیخ
۱۳۹	- آخرین نظریه شیخ در الاشارات نظر نهایی او است
۱۴۱	- سیر تحول نظریه شیخ از خلق به تجلی
۱۴۳	- تمایل ابن سينا به ابداع نظریه نوین و عدم توفیقش

#### **فصل چهارم: بررسی دیدگاه شیخ اشراق**

۱۴۹	- بیان مسئله
۱۵۰	- تنوع واژگان درباره صادر اول در کتب شیخ اشراق
۱۵۲	- چگونگی طرح مسئله نظام فیض در کتب مختلف شیخ اشراق
۱۵۲	- گزارشی درباره تقریر نظام فیض بر مبنای مشرب مشایی از سوی شیخ اشراق
۱۵۵	- تحلیل گزارش نظام فیض بر مبنای مشرب مشایی از سوی شیخ اشراق
۱۵۵	- نکته اول: تقریر نظام فیض به شکل ثلثی
۱۵۶	- نکته دوم: تفاوت روش شناختی
۱۵۸	- نکته سوم: جایگاه بحث نظام فیض در رساله یزدان شناخت
۱۵۸	- تبیین نظام فیض بر مبنای مکتب مشایی همراه با نگرش انتقادی
۱۵۹	- ویژگی اول:
۱۵۹	- ویژگی دوم:
۱۶۲	- تبیین نظام فیض بر اساس مکتب اشراقی
۱۶۲	- گزارشی از دیدگاه حکیمان اشراقی درباره نظام فیض
۱۶۵	- تحلیل گزارش حکیمان اشراقی

۱-۲-۳-۳- نکته اول: نقش محوری نور در سیستم اشراقی ..... ۱۶۵
۲-۲-۳-۳- نکته دوم: تبیین نظام فیض بر مبنای نظام ثنایی نه ثلاثی (مشابهت و اختلاف نظریه اشراقی با نظریه فارابی) ..... ۱۶۷
۱-۲-۳-۳- جهت اشتراک میان نظریه فارابی و نظریه اشراقی درباره نظام فیض ..... ۱۶۷
۲-۲-۳-۳- جهت اختلاف بیان نظریه فارابی و نظریه اشراقی درباره نظام فیض: ..... ۱۶۷
۳-۲-۳-۳- نکته سوم: اشکال مشترک نظریه فارابی و شیخ اشراق ..... ۱۶۸
۴- عوامل موثر در پیدایش کثرت از دیدگاه مکتب اشراقتی ..... ۱۶۸
۴-۱- گزارش دیدگاه حکیمان اشراقی درباره عوامل پیدایش کثرت ..... ۱۶۹
۴-۲- تحلیل دیدگاه حکیمان اشراقی درباره عوامل پیدایش کثرت ..... ۱۷۲
۴-۱-۲- نکته اول: مشاهده دائمی نورالانوار از سوی نور اقرب ..... ۱۷۲
۴-۲-۲- نکته دوم: اشراق دائمی نورالانوار ..... ۱۷۲
۴-۳-۲- نکته سوم: ادراک نورالانوار و ذات خویش از سوی نور اقرب و پیدایش لذت و محبت ..... ۱۷۳
۴-۴-۲- نکته چهارم: تحلیل اشراق و مشاهده ..... ۱۷۳
۴-۴-۵- نکته پنجم: نسبت میان اشراق و مشاهده با قهر و محبت ..... ۱۷۴
۴-۶-۲- نکته ششم: نحوه تکثر انوار ..... ۱۷۵
۴-۷-۲- نکته هفتم: کیفیت پذیرش اشراقات ..... ۱۷۶
۴-۷-۲-۱- قید اول: اشراق از طریق اتصال صورت نمی‌گیرد ..... ۱۷۶
۴-۷-۲-۲- قید دوم: اشراق از طریق انتقال صورت نمی‌گیرد ..... ۱۷۶
۴-۷-۲-۳- قید سوم و چهارم: اشراق در زمان و مکان صورت نمی‌گیرد ..... ۱۷۶
۴-۷-۲-۴- قید پنجم و ششم: اشراق نیاز به مقابله و وساطت امر شفاف ندارد ..... ۱۷۷

۵ - مهم‌ترین وجوه ممیزه نظریه اشراقی در بحث نظام فیض (طراحی هندسه معرفتی نوین از سوی شیخ اشراق).....	۱۷۷
۱-۵ - ویژگی اول: نظریه شیخ اشراق بر اصالت نور.....	۱۷۹
۲-۵ - ویژگی دوم: ارائه نظریه عقول عرضی (انوار قاهره متكافئه عرضیه).....	۱۸۰
۱-۲-۵ - انوار قاهره.....	۱۸۱
۲-۲-۵ - انوار غیر قاهره .....	۱۸۱
۱-۲-۵ - انوار قاهره عالیه (طولیه) .....	۱۸۲
۲-۱-۲-۵ - انوار قاهره سفلیه(عرضیه) .....	۱۸۲

#### **فصل پنجم: برسی دیدگاه ملا صدر**

۱- طرح مسأله.....	۱۹۰
بررسی مسأله پژوهشی از دیدگاه ملاصدرا.....	۱۹۱
۲- ملاصدرا و طرح کلیات بحث نظام فیض .....	۱۹۱
۳- ملاصدرا و حکمت مشایی.....	۱۹۴
۱-۳- تأثر ملاصدرا از فارابی در بحث نظام فیض (تقریر نظام فیض به شکل ثنایی).....	۱۹۵
۱-۱-۳- گزارش نظریه ملاصدرا درباره نظام فیض به شکل ثنایی .....	۱۹۵
۱-۲-۱-۳- تحلیل نظریه ملاصدرا درباره نظام فیض به شکل ثنایی .....	۱۹۶
۱-۲-۱-۳- نکته اول: پاسخ ملاصدرا به پرسش سوم خواجه نصیر: .....	۱۹۷
۱-۲-۱-۳- نکته دوم: تغییر محور بحث به سمت مجعل بودن وجود: .....	۱۹۸
۱-۲-۱-۳- نکته سوم: بیان ضمنی صادر اول بودن عقل اول: .....	۱۹۸
۱-۳-۱-۳- مقایسه نظریه ملاصدرا و فارابی درباره نظام فیض .....	۱۹۸



شواهد الربویه: ..... ۲۰۹
۲-۲-۱- نکته دوم: تقریر کثرت به شکل ثابی در الواردات القلبیه و شواهد الربویه: ..... ۲۱۰
۲-۲-۲- نکته سوم: بهره‌گیری از عناصر مشابی و اشراقی توسط حاجی در تعليقه بر شواهد الربویه: ..... ۲۱۰
۲-۲-۳- نکته چهارم: تقریر نظام فیض به شکل ثالثی توسط حاجی: ..... ۲۱۱
۲-۳- وجه تمایز نظریه ملاصدرا از حکیمان اشراقی ..... ۲۱۱
۲-۴- ملاصدرا و تفکر عرفانی ..... ۲۱۲
۲-۵- گزارش درباره تمایلات عرفانی ملاصدرا در بحث نظام فیض ..... ۲۱۲
۲-۶- وجه ممیزه اصلی نظریه صدرا در بحث نظام فیض(طراحی معرفتی نوین) ..... ۲۱۶
۲-۷- نکته اول: تقسیم وجود از حیث رتبه به سه قسم: ..... ۲۱۷
۲-۸- نکته دوم: پذیرش کثرت در جهان هستی از سوی ملاصدرا: ..... ۲۱۸
۲-۹- تأثرات ملاصدرا از مكتب اشراقی در بحث نظام فیض ..... ۲۲۰
۲-۱۰- طرح مسئله ..... ۲۲۰
۲-۱۱- تحلیل مسئله پژوهشی ..... ۲۲۲
۲-۱۲- موارد تأثیر ملاصدرا از فلسفه اشراقی ..... ۲۲۲
۲-۱۳- توجه به جهات و حیثیات عینی در پیدایش کثرت از سوی اشراقیون و ملاصدرا ..... ۲۲۲
۲-۱۴- عدم پذیرش انحصار عقول به ده عقل از سوی ملاصدرا و شیخ اشراق ..... ۲۲۵
۲-۱۵- اول (توجیه اول) ..... ۲۲۶
۲-۱۶- دوام (توجیه دوام): ..... ۲۲۷
۲-۱۷- ۳- پذیرش عقول عرضی از سوی اشراقیون و ملاصدرا ..... ۲۲۸

۲-۴- استفاده از قاعده امکان اشرف برای تبیین نظام فیض از سوی شیخ اشراق و ملاصدرا	۲۲۱
۲-۴-۱- مفاد قاعده امکان اشرف	۲۳۲
۲-۴-۲- نحوه گزارش و برهانی کردن قاعده امکان اشرف در کتب مختلف حکیمان اشرافی	۲۳۲
۲-۴-۳- مقدمه اول:	۲۳۴
۲-۴-۴- مقدمه دوم:	۲۳۴
۲-۴-۵- مقدمه سوم:	۲۳۴
۲-۴-۶- اشکال اول، صدور کثیر از واحد:	۲۳۵
۲-۴-۷- اشکال دوم، وجود موجودی اعلی و اشرف از باری تعالی:	۲۳۵
۲-۴-۸- نحوه گزارش و برهانی کردن قاعده امکان اشرف در کتب مختلف ملاصدرا	۲۳۸
۲-۴-۹- ج - دیدگاه ملاصدرا درباره صادر اول	۲۴۳
۲-۴-۱۰- ۱ - طرح مسئله	۲۴۳
۲-۴-۱۱- ۲ - تحلیل پاسخ های مختلف درباره نظریه نهایی ملاصدرا در باره صادر اول	۲۴۴
۲-۴-۱۲- ۲-۱- تمایز میان هموایی با نظریه جمهور و نظریه مختار	۲۴۴
۲-۴-۱۳- ۲-۲- اختلاف دونظریه بنیادی نیست، بلکه ظاهری و از نوع تفاوت در تعبیر است	۲۴۵
۲-۴-۱۴- ۲-۳- تفاوت بین اول ما خلق و اول ماصدر	۲۴۶
۲-۴-۱۵- ۲-۴- عقول در حکم شیء واحد ذو مراتب هستند	۲۴۸
۲-۴-۱۶- ۲-۵- قید اول در عقل اول، معنای حقیقی نیست، بلکه مجازی است	۲۵۰
۲-۴-۱۷- ۲-۶- وجود منسبط نفس صدور حقیقی حضرت حق است نه صادر اول	۲۵۲
۲-۴-۱۸- ۲-۷- تفاوت عقل اول و وجود منسبط به اجمال و تفصیل است	۲۵۲

### فصل ششم: بررسی دیدگاه علامه طباطبائی

۱- بیان مسأله ..... ۲۵۸
۲- گزارشی از دیدگاه علامه طباطبائی درباره نظام فیض ..... ۲۵۹
الف - از جهت سلسله طولی ..... ۲۶۰
ب - از جهت سلسله عرضی ..... ۲۶۰
۱-۱- عوالم سه گانه از نظر علامه طباطبائی ..... ۲۶۰
۱-۱-۱- عالم عقل: ..... ۲۶۱
۱-۱-۲- عالم مثال ..... ۲۶۱
۱-۱-۳- عالم ماده ..... ۲۶۲
۲-۱- ارتباط میان عوالم سه گانه از نظر علامه طباطبائی ..... ۲۶۳
۳- تحلیل نظریه علامه طباطبائی (مقایسه نظریه علامه با فیلسوفان و دانشوران سابق) ..... ۲۶۴
۱-۳- مقایسه نظریه علامه طباطبائی با نظریه حکیمان مشایی ..... ۲۶۴
۱-۱-۳- موارد مشابهت نظریه علامه طباطبائی با نظریه حکیمان مشایی ..... ۲۶۵
۱-۱-۱-۱- پیدایش کثرت بر مبنای سلسله طولی ..... ۲۶۵
۱-۱-۱-۲- مشابهت در سه حلقه طولی ..... ۲۶۶
۱-۱-۲- موارد اختلاف نظریه علامه طباطبائی با نظریه حکیمان مشایی ..... ۲۶۶
۱-۲-۱-۳- عدم انحصار عقول به ده عقل ..... ۲۶۶
۱-۲-۱-۳- اعتقاد به عالم مثال ..... ۲۶۷
۱-۲-۱-۳-۱- قطع پیوند نظام فیض با طبیعت قدمی ..... ۲۶۷
۲-۳- مقایسه نظریه علامه با نظریه حکیمان اشرافی ..... ۲۶۸

۱-۲-۳- مشابهت‌های میان نظریه علامه طباطبائی و حکیمان اشرافی ..... ۲۶۹
۱-۲-۳- پذیرش عقول طولی و عرضی و عدم انحصار عقول طولی به ده عقل ..... ۲۶۹
۱-۲-۳- پذیرش عالم مثال و عالم ماده ..... ۲۷۰
۲-۲-۳- تفاوت‌های نظریه علامه طباطبائی با نظریه حکیمان اشرافی ..... ۲۷۱
۲-۲-۳- عدم تأثیر از هیأت بطلمیوسی ..... ۲۷۲
۲-۲-۳- پذیرش اصالت وجود به جای اصالت نور یا اصالت ماهیت ..... ۲۷۳
۳-۳- مقایسه نظریه علامه طباطبائی با نظریه ملاصدرا (حکمت متعالیه) ..... ۲۷۴
۱-۳-۳- موارد مشابهت نظریه ملاصدرا و علامه طباطبائی ..... ۲۷۴
۱-۳-۳- پذیرش اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود ..... ۲۷۵
۲-۳-۳- موارد اختلاف نظریه ملاصدرا و علامه طباطبائی ..... ۲۷۵
۱-۲-۳-۳- از حیث پیوستگی نظام فیض با هیأت قدیم ..... ۲۷۵
۲-۲-۳-۳- عدم پذیرش وجود منبسط به عنوان صادر اول ..... ۲۷۶
۴-۳- مقایسه نظریه علامه طباطبائی با ابوالبرکات بغدادی ..... ۲۷۷
۱-۴-۳- مشابهت نظریه ابوالبرکات بغدادی با نظریه علامه طباطبائی ..... ۲۷۷
۲-۴-۳- اختلاف نظریه ابوالبرکات بغدادی با نظریه علامه طباطبائی ..... ۲۷۸
۴- ترسیم نهایی هندسه معرفتی علامه طباطبائی درباره نظام فیض ..... ۲۷۹
۴-۱- قطع پیوند نظام فیض با هیأت قدیم ..... ۲۸۰
۴-۲- پذیرش نظریه عقول ..... ۲۸۱
۴-۳- پذیرش عالم مثال ..... ۲۸۲
۴-۴- طرح بحث بر مبنای اصالت وجود و تشکیکی بودن مراتب وجود ..... ۲۸۳

---

۴-۵- عدم پذیرش وجود منبسط به عنوان صادر اول	۲۸۴
۴-۶- چگونگی پیدایش کثرت در عقول	۲۸۵
فهرست آیات	۲۸۸
کسان	۲۸۹
مکتبها و عقائد	۲۹۱
اصطلاحات	۲۹۳
کتابها	۳۰۵
کتابنامه	۳۰۸

## مقدمه

هرانسان موحد و متفکری که با دید توحیدی به مجموعه جهان هستی می‌نگرد، بر این باور است که جهان هستی بسان کاروان سیال و پر جنب و جوشی است که با همه اجزایش هویت از اویی به سوی اویی دارد، و با حذف حضرت حق، پیدایش، حرکت و جنب و جوش مجموعه این کاروان توجیه معقول و منطقی ندارد. برای چنین انسانی یکی از مهم ترین مباحث هستی‌شناسی تبیین رابطه مخلوقات با خداوند است و یکی از مسائلی که در تبیین ارتباط مذکور باید مورد کنکاش قرار گیرد آن است که چگونه ممکن است از خداوند با حفظ وحدتش عوالم کثیر و موجودات متعدد صادر شود؟

نظريه نظام فيض در صدد پاسخ گويي به اين پرسش است. اين بحث از جهت روش شناسی تحقیق، جزء پژوهش‌های بنیادی است و ناظر به يكی از مسائل جدی هستی‌شناسی است. تفکر و تأمل درباره چگونگی پیدایش عوالم هستی و خلقت موجودات كثیر از سوی حق که وجود واحد بسيطي است، از ديرزمان تاکنون و احتمالاً تا آينده‌های دوردست، افکار دانشوران بزرگ را به خود مشغول کرده و خواهد کرد.

گرچه بر اساس تاریخ مکتوبی که در اختیار ماست، فلسفه اولین حکیمی است که يك نظریه منسجم و جدی در این باب ارائه داده است، اما قبل از او نیز فیلسوفانی مثل پارمنیدس، افلاطون، ارسسطو، فیلون، فیشاگوریان و رواقیان<sup>۱</sup> به تأمل در این مورد پرداخته‌اند و مطالعی

---

.۱. Paul Edwards: the Encyclopedia of philosophy, vol 2, p,73

بیان کرده‌اند و فلوطین در تبیین نظریه‌اش تا حدی از آرای این حکیمان متأثر بوده است.<sup>۱</sup> متفکران مسلمان نیز جد و جهد بلیغ نموده‌اند تا با ارائه نظریه‌های مختلف<sup>۲</sup> بخشی از راز سر به مهر خلقت را کشف نمایند و با خردورزی‌های خویش افق‌های تازه‌ای در این باب بگشایند.

با این توضیح مشخص می‌شود، این بحث علاوه بر این که مسأله جدی فلسفی است، تبیین آن می‌تواند در نحوه نگرش مذهبی ما نسبت به جهان هستی نیز تأثیر داشته باشد. بنابراین تفحص درباره این مسأله هم از دیدگاه فلسفی و هستی شناسی صرف از درجه اهمیت والایی برخوردار است و هم نتیجه نگرش فلسفی نسبت به این موضوع - از این حیث که می‌تواند در نحوه نگرش مذهبی و دینی (جهان بینی) ما تأثیر مستقیمی داشته باشد - اهمیت به سزاگی پیدا می‌کند.

از طرفی آشنایی با دیدگاه‌های مختلف درباره یک موضوع خاص، از سوی دانشجویان رشته فلسفه و جمیع دانشجویان و طالبانی که علاقه مند به پیگیری مسائل فلسفی هستند، در تعمیق تفکر فلسفی آنها مؤثر است و مانع جزم اندیشه‌های ناصواب از سوی آنها می‌شود و زمینه را برای گسترش تفکر و تجزیه و تحلیل عقلانی در جامعه جوان ما فراهم می‌کند. همین امر ضرورت پرداختن به این پژوهش را آشکار می‌کند.

مهم‌ترین انگیزه نگارنده برای انتخاب این مسأله پژوهشی، علاوه بر فطرت حقیقت جویی، نگارش یک مقاله و ارسال آن برای اولین همایش جهانی حکیم ملاصدرا در خرداد ۱۳۸۷ بوده است. بعداز کنکاش درباره موضوع‌های مختلف، در نهایت تصمیم گرفتم که مقاله‌ای درباره

۱. سعید‌حیمیان، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین*، صص ۲۷-۲۸.

۲. ر.ک: فارابی، آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه: جعفر سجادی، صص ۱۲۷-۱۳۱؛ همو، سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی، صص ۱۳۳-۱۳۵؛ ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیر، ج ۳، صص ۱۲۰-۱۲۱؛ همو، *الشنا الالهیات*، صص ۴۰۳-۴۰۷؛ فخر الدین رازی، *المطالب العالیة*، ج ۴، صص ۳۸۰-۳۸۲؛ خواجه نصیر الدین طوسی، *مصارع المصارع*، صص ۱۹۶-۱۹۸؛ اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفا*، ج ۳، صص ۷۸-۷۹.

نظام فیض از دیدگاه ملاصدرا به نگارش درآورم. برای تحقق این هدف به مطالعه کتب مختلف ملاصدرا پرداختم و فیش‌های زیادی جمع کردم. تلاش برای فهم بهتر و دقیق‌تر آرای ملاصدرا سبب شد تا در حد امکان به کتب فلسفی فیلسوفان متقدم بر او نیز رجوع نمایم. در اثنای بحث متوجه شدم که مسأله دامنه‌های وسیعی دارد و ممکن نیست در قالب یک مقاله به این بحث پرداخته شود، بدین جهت درباره یکی از ابعاد این بحث مقاله‌ای نوشتم و مترصد بودم تا در زمان مقتضی، درباره همه ابعاد این مسأله پژوهش نمایم. بدین جهت به کندوکار درباره این مسأله جدی فلسفی پرداختم که برخی از یافته‌های این پژوهش ابتدا در قالب چندین مقاله علمی – پژوهشی و علمی – ترویجی در بعضی از مجلات چاپ شد، سپس با برخی تغییرات به صورت کتونی به زیور طبع آراسته شد.

یکی از مهم‌ترین راه‌ها، برای فهم نظریه یک فیلسوف، مقایسه و تطبیق آرای آن فیلسوف با فیلسوفان دیگری است که درباره این مسأله به کندوکاو پرداخته‌اند. به همین خاطر ما در این پژوهش در حد توان تلاش نموده‌ایم تا در ذیل هر بحث درباره هر متفکر یا نظام فکری، تا حدی به تأثراتی که از اشخاص یا مکاتب دیگر داشته‌اند، اشاره کنیم.

در این نوشتار سعی شده است که هر فصل با طرح مسأله آغاز شود تا خواننده گرامی دقیقا در هر فصل با پرسش‌های تحقیق به خوبی آشنا شود. از این جهت مدیون استاد فرهیخته و گرانقدر جناب دکتر احمد فرامرز قراملکی می‌باشم. به همین جهت صمیمانه از این استاد ژرفاندیش سپاسگزاری می‌نمایم.

در فصل اول این نوشتار به صورت مختصر به تاریخچه این بحث اشاره شده است. براساس تاریخ مکتوبی که در اختیارمان است، افلوطین اولین حکیمی است که درباره این مسأله به کندوکاو پرداخت و یک تئوری منسجم فلسفی ارائه داد، بدین جهت بحث اصلی در فصل اول تبیین دیدگاه افلوطین است.

فصل دوم، نظریه بنیانگذار فلسفه اسلامی و معلم ثانی، یعنی فارابی را درباره نظام فیض تبیین کرده است.

در فصل سوم نظریه سترگ نابغه جهان اسلام شیخ الرئیس در دو بخش ارائه شده که در بخش اول ثابت کردیم، بر خلاف قول مشهور ایشان نظریه واحدی درباره نظام فیض ارائه

نداده و در بخش دوم چگونگی اختلاف دیدگاه ایشان در باره مسأله پژوهش مورد تحلیل قرار گرفته است.

در فصل چهارم دیدگاه حکیم اشرافی شهید (سهروردی) را مورد تحلیل قرار داده و در فصل پنجم دیدگاه سترگ حکیم مسأله (مالصدر) در سه بخش ارائه گردیده است. در بخش اول چگونگی تحول دیدگاه ایشان، در بخش دوم تأثرات اشرافی او درباره نظام فیض و در بخش سوم دیدگاه وی پیرامون صادر اول تبیین شده است.

در آخرین فصل دیدگاه فیلسوف بزرگ معاصر علامه طباطبایی بیان شده و اصلاحاتی که ایشان در دیدگاه حکیمان مشایی، اشرافی و حکمت متعالیه انجام دادند، مورد بررسی قرار گرفته است.

از دانشجویان ارجمند آقای احمدی و خانم آسیادار جهت همکاری در تهیه نمایه‌ها و بازخوانی متن بعد از تایپ، هم‌چنین از همسر عزیز و گرانقدر و دو فرزند عزیزتر از جانم علی و فاطمه به خاطر تحمل مشقات و مشکلات و همکاری در جهت اجرای بهتر و مساعدتر این کار پژوهشی صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم.

## فصل اول

آشنایی اجمالی با پیشینه بحث



## ۱- بیان مسئله

یکی از مهم ترین ویژگی های انسان که او را از سایر حیوانات متمایز می کند، تفکر است، بر اساس این ویژگی است که انسان دوست دارد، درباره مسائل مختلف مربوط به جهان درون و برون خود تأمل کند و از راز و رمز شگفتی های عوالم هستی آگاهی یابد. درباره سرّخلت از یک حیث می توان سه گونه تأمل و تفکر کرد که عبارت است از:

۱. درباره راز آفرینش تک تک موجودات و شگفتی های ساختمان هستی آنها به تفکر پردازیم.

۲. قسم دیگر آن است که درباره روابط و تعاملات بین موجودات مختلف تأمل کنیم، تا مشاهده نماییم آفریدگار آنها چه نوع پیوستگی ها و دادوستدهای تکوینی در میان موجودات برقرار کرده است؟

۳. قسم آخر آن است که دریابیم چه ارتباط و پیوندی میان همه موجودات به عنوان مخلوق با حضرت حق به عنوان خالق وجود دارد و با توجه به واحد بودن خالق چگونه موجودات کثیر از او صادر شده‌اند؟

کندوکاو درباره دو پرسش نخستین از حوزه پژوهش ما خارج است و ما در این نوشتار به آنها نخواهیم پرداخت و پاسخ به پرسش آخر مستلزم این است که درباره ویژگی های بنیادی مربوط به خالق هستی تأمل کنیم.

بر اساس شواهد موجود و در دسترس، افلوطین اولین فیلسوفی است که یک نظریه منسجم و جدی درباره چگونگی پیدایش موجودات کثیر از واحد ارائه داده است. جهت آشنایی با دیدگاه فلسفیین باید به پرسش‌های ذیل پاسخ داد:

نحوه پیدایش اقnom دوم(عقل) از واحد چگونه است؟ رابطه نفس (اقnom سوم) با اقnom اول و دوم و عالم سافل چگونه است؟

## ۲- مقدمه

رگههایی از بحث نظام فیض در آثار برخی از فیلسفه مانند «پارمنیدس، افلاطون، ارسسطو و فیلون، فیثاغوریان و روایان قابل مشاهده است<sup>۱</sup>، اما بحث نظام فیض به عنوان یک تئوری منسجم فلسفی اولین بار توسط فلوطین مطرح شد.<sup>۲</sup>

۱ - PAUL Edwards: Encyclopedia of philosophy, Vol 2, P.973.

سعید رحیمیان، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، (بوستان کتاب قم، چاپ اول، ۱۳۸۱)، صص ۲۷-۳۸.

۲. فلوطین، (فلوطین یا پلوتینوس) در حدود ۲۰۳ تا ۲۷۰ م زندگی می‌کرد. درباره این که در کجا دنیا آمده به قطعیت نمی‌توان سخن گفت، ولی بر اساس برخی اقوال در «لیگو» شهری در مصر به دنیا آمد. اطلاعات ما درباره دوران کودکی، نوجوانی و جوانی او خیلی اندک است، زیرا فلوطین درباره روز و ماه تولد و سایر جزئیات زندگی خویش برای شاگردانش سخنی نگفته و علاقه‌ای به این امر نداشت و این اطلاعات محدود راهم وامدار شاگرد او «فرفرویوس» (Porphyros) هستیم که زندگی نامه او را در سال ۳۰۱ میلادی حدود سی سال بعد از مرگ او نوشته و مقدمه آثارش قرار داده است.

او در سن بیست و هفت یا بیست و هشت سالگی به اسکندریه رفت و گمشده خود را در حلقه درس «آمونیوس ساکاس» (فیلسف اسکندرانی) یافت و یازده سال در محضر درس او حاضر شد تا اینکه برای فرا گرفتن فلسفه‌های هندی و ایرانی محضر استاد را ترک گفت و با لشکر «گوردیانوس» سوم امپراتور جوان عازم ایران شد، اما با مرگ امپراتور او موفق به این کار نشد و در چهل سالگی در زمان سلطنت «فیلیوس آرامیس» به روم رفت و مجالس درسی تشکیل داد، که هر کس می‌توانست در آن مجالس حاضر شود و آزادانه پرسش‌های خود را مطرح کند. به همین خاطر کلاس‌های او نامنظم بود.

فلوطین پس از ده سال اقامت در رم بنا به درخواست پیروانش دست به نوشتن زد و این کار به مدت شانزده سال تا آخر عمر ادامه داشت. برخلاف درس‌های شفاهی او که عمومی بود، این نوشته‌ها برای خواص شاگردان او بود. بعد از چند سال شرکت فرفرویوس در درس فلوطین، او مجموعه رساله‌های خویش را جهت تصحیح و تنقیح به فرفرویوس سپرد. نوشته‌های او فاقد نظم و عنوان بود.

فرفرویوس تحت تاثیر عقاید فیثاغوریان، پنجاه و چهار رساله را به شش دسته نه تایی تقسیم کرد و آنها را نه گانه‌ها (اندادها) نامید که هر یک از این نه گانه‌ها درباره موضوعی خاص است. اولی درباره مسائل اخلاقی، دومی درباره



طبیعت و طبیعتیات، سومی درباره جهان و عنایت الهی، چهارمی در باره نفس، پنجمی درباره عقل، ششمی درباره احد یا خیر مطلق است.

رک: کارل یاسپرس، **فلوطین**، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۹-۱۱، برتراند راسل، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱، نصر الله پور جوادی، درآمدی به **فلسفه فلوطین**، صص ۱-۹.

پلوتینوس تنها فیلسفی است که می‌توان او را با افلاطون و ارسطو مقایسه کرد و تأثیر اندیشه‌های او را چه در زمان خود و چه پس از مرگش با تأثیر اندیشه افلاطون و ارسطو سنجید. «پلوتینوس آخرین فیلسوف بزرگ عصر عتیق است. حتی ارسطو که در ابتدا پیرو محض افلاطون به شمار می‌رفت و بعداً بر اثر تحقیقات فلسفی مسلمین به عنوان فیلسفی اصیل شناخته شد، در قرون وسطی از لحاظ نفوذ به پای پلوتینوس نمی‌رسید. تعلیماتش ابتدا برای حکیمان روم و از آن پس برای مسیحیت و سرانجام برای تصوف اسلامی و فلسفه نوافلاطونی مبادی محکم فراهم آورده است و هیچ فلسفه نوافلاطونی به مقام او دست نیافته است.» (سرپالی رادا کریشنان، **تاریخ فلسفه شرق و غرب**، ترجمه جواد یوسفیان، ج ۲، ص ۱۰۷). «او بزرگترین فیلسوف قرن سوم و بی‌گمان یکی از عظیم‌ترین متفکران روزگار قدیم است.» (همان، ص ۵۹). این فلسفه از مکاتب فلسفی و عرفانی پیش از خود چه از غرب یا شرق حتی ایران و هند بهره کافی را بردا تا توانست بانی و تکمیل‌کننده مکتب نوافلاطونی باشد که با نام او گره خورده است. از اشخاصی که بیشترین تأثیر را در او داشته‌اند می‌توان افلاطون، آمونیاس ساکاس، فیلون یهودی و اریگن مسیحی را نام برد «فلوطین به افلاطون ارادت بسیار دارد و در آثار خود غالباً با کلمه «او» به افلاطون اشاره می‌کند...اما آن افلاطونی که در آثار فلوطین دیده می‌شود به اندازه افلاطون واقعی زنده و پرخون نیست. آنچه از نظریات افلاطون در «رساله‌های نه گانه» دیده می‌شود عبارت است از: نظریه مثل و نظریات عرفانی فیدو و نظریات کتاب ششم جمهوری و بحث عشقی که در رساله بزم (ضیافت) آمده است.» (راسل، **تاریخ فلسفه غرب**، ج ۱، ص ۴۱۳) «اسقف اینگ، فلوطین را شخصی می‌داند که در وجود او افلاطون بار دیگر زندگی کرد و شخصی است که اگر اندکی دیرتر می‌زیست و کلمات و اصطلاحاتی چند را تغییر می‌داد مسیحی می‌شد.» (همان، ص ۴۰۹) درباره دیگر افرادی که فلوطین تحت تأثیر آنها بوده است گفته شده: «فلوطین در زندگی تحت تأثیر دو متفکر بوده است، یکی آمونیاس ساکاس که به تعبیری پایه گذار مکتب نوافلاطونی بوده است. امروزه، پایه گذار مکتب نوافلاطونی را فلوطین می‌دانند. دوم اریگن که یکی از چهار مجتهد اعظم مسیحیت است. تأثیر پذیری فلوطین از آمونیوس به مراتب بیشتر از اریگن است.» (مصطفی ملکیان، **تاریخ فلسفه غرب**، ج ۲، ص ۵۹) دیگر افرادی که فلوطین از آنها موثر است فیلون یهودی است. فلوطین، از اعاظم متفکران یهودی است، و گاهی از او به عنوان فیلون اسکندرانی یاد می‌کنند. وی تا آخر عمر یهودی ماند و مسیحی نشد و اندکی بر فلوطین متقدم است (همان، ص ۲۶)، «فیلون یهودی فیلسوف و متكلم سده نخست میلادی که می‌کوشید تورات را بر زمینه اندیشه افلاطونی تفسیر کند، **جهان ایده‌ها** را همان علم خدا شمرد. پلوتینوس نیز **جهان ایده‌ها** را با سپهر خرد یگانه کرد (نقیب زاده، ص ۱۵۸) چیزی که درباره فلوطین باید گفت آن است که او تنها تحت تأثیر یک نفر نبوده بلکه برخی محققان، فلوطین را از حکماء التقاطی شمرده‌اند، و به این معنی توجه نموده که آن حکیم در قائل شدن به افانیم سه



گانه میان نظر افلاطون و ارسطو و رواقیان جمع کرده است.» (فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۷۲) او تنها از فلسفه یونان و غرب بهره نبرده است بلکه به عقیده ژولیو، افلوطین به نحو کامل به روح تفکر یونانی و فادران بوده است و تأثیر فلسفه‌های شرقی و هندی را در گفته‌های او نمی‌توان نادیده گرفت.» (کریم مجتبی‌دی، فلسفه در قرون وسطی، ص ۳۱) و «کلیه فلسفه‌ای که به افلاطونیان اخیر متسب است و در واقع باید حکمت اشرافی و عرفانی نامید، مربوط به فلوطین نامی است از یونانیان مصر که اصلاً رومی بوده و در اسکندریه در ک خدمت آمونیاس ساکاس نموده، و به برکت همدی او از فلسفه و عرفان بهره مند و خواهان آشنایی با حکومت ایرانیان و هندی‌ها گردید.» (فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۶۶)

این نظام فلسفی که در واقع، «واپسین نظام فلسفی دوره یونان باستان است اکنون به فلسفه نوافلسطونی مشهور است. این فلسفه آمیزه‌ای از نظامه‌های فلسفی پیش از خود، جز فلسفه اپیکوری است» ر. جهالینگ دیل، مبانی و

تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۱۲).

در امتداد افکار افلاطونی، نظریه‌ای که به عنوان مذهب نوافلسطونی شناخته شده است، یعنی نظریه‌ای مابعد الطبیعی که افلوطین طرح و پیشنهاد کرد، نظرگاه غیر دنیوی و وابسته به جهان دیگر را صریح‌آشان می‌دهد. نوافلسطونیان معتقد بودند که به بیان مابعد الطبیعه، شخص می‌تواند به افق عالمی که به آن علاقه دارد و آن را فهمیده است درآید. بدین سان، آدمی می‌تواند طبیعت اساسی خود را به وسیله کناره‌گیری و ترک علاقه از عالم جسمانی تغییر دهد و به جای آن منحصرآ به عالم مثالی علاقمند باشد. اگر کسی سرانجام بدانجا رسید که توانست مثال مُثُل، یعنی واحد مطلق را نظاره کند، اتحادی اسرارآمیز میان او و واحد اتفاق می‌افتد. گفته اند که افلوطین به این جنبه غیر دنیوی و عرفان مذهب افلاطونی چنان معتقد و ملتزم بود که می‌کوشید حتی از نشان دادن علاقه کافی در حیات جهانی خویش به استحمام احتراز جوید، و به جای آن خود را وقف مطالعات و تفکر و تأملی می‌کرد که به اتحاد اسرار آمیز و عرفانی نائل شود.» (ریچارد، اچ، پاپکین، متفاوتیک و فلسفه معاصر، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، ص ۱۸۱)

«....پلوتینوس فلسفه خود را روشنگری و تفسیر فلسفه افلاطون می‌داند. این گفته کم یا بیش درست است، ولی نکته‌ای که به ویژه باید به آن توجه کرد. این است که پلوتینوس اندیشه افلاطون را که بس سرشار، دارای جنبه‌های گوناگون، و در همه جهات گسترده است؛ تنها از یک سو می‌نگرد و در یک جهت می‌گستراند و آن جهت عرفانی است. این چگونگی بیش از هر چیز به تأثیر اندیشه‌ها، دین‌ها، و آیین‌های شرقی است که پلوتینوس را بر آن می‌دارد تا افلاطون را از دیدگاهی تازه بنگرد و آنچه را از این دیدگاه می‌بیند با اندیشه‌های ارسطوی، رواقی، و دیگر اندیشه‌های یونانی، به هم می‌آمیزد و بدین سان دستگاهی را که «فلسفه نوافلسطونی» خوانده می‌شود پدید آورد.» (میرعبدالحسین نقیب زاده، درآمدی بر فلسفه، ص ۱۰۳)

فلسفه نوافلسطونی با قرون وسطی و فلسفه آن، سخت گره خورده است؛ به صورتی که اکثر مورخان فلسفه غرب آن را در ضمن فلسفه قرون وسطی می‌آورند و بر این باورند که : «فلوطین هم آغاز است و هم انجام. از نظر فلاسفه یونانی انجام است و از نظر کیش مسیحی آغاز... و آن مقدار از حکمت فلوطین که توانست باقی



بماند به دست فلاسفه مسیحی در آخرین دوره امپراتوری روم صورت گرفت.» در عصری که از آن گفتگو می‌کنیم (قرون وسطی) از نظر فلسفی دنباله رو فلسفه نوافلاطونی و از نظر الهیات تابع مسیحیت بوده است. از دیدگاه ما، صفت نمایان دوره مسیحی را در کوشش‌هایی می‌توان دید که برای آشتی دادن مبانی شریعت و فلسفه باستان به کار رفته است. این کوشش‌ها در فلسفه نوافلاطونی به بار نشسته است. در آن دوره گستاخی عمیق وجود نداشت. حتی هیچ جا نگفته اند مدافعان مسیحیت اندیشه‌های فلسفی یونانی را به سود مقاصد خود جرح و تعدیل کرده‌اند؛ چه آخرین فیلسوف بزرگ دوران باستان یعنی فلوطین بود که به چنین جرح و تعدیلی دست زده بود. گواه ناگسیختگی سنت فلسفی را در این واقعیت می‌توان دید که فلوطین، آخرين فیلسوف باستان و اوریگنس = *Origen*، نخستین فیلسوف بزرگ مسیحی، شاگردان یک استاد، یعنی شاگردان آمونیوس ساکاس بودند. آن گاه که دستگاه مسیحی نظریات اوریگنس را کفرآلود اعلام کرد، در اوضاع و احوال جدید بدعتی گذاشته شد. اما این بعدت گریبان فلوطین را نگرفت، زیرا او به آیین مسیح نگرویده بود. عصر تعلق آزاد با فلوطین به سرآمد و دوره تعصّب و تکفیر با اوریگنس آغاز شد. وجه تمایز میان فلسفه باستان و فلسفه سده‌های میانه همین است، نه این که در سنت فلسفی گسیختگی پدید آمده باشد.» (رج. هالینگ، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۱۱)

و در واقع فلسفه نوافلاطونی به عنوان مکتبی که در میان مردم از نفوذ برخوردار بود، همه عناصر یک دین را داشت، جز خدا، و آنگاه که مسیحیت این کاستی را جبران کرد، پیوند این دو، طومار همه فلسفه‌ها و مذهب‌های دیگر را در هم پیچید و نزدیک به هزار سال به عنوان تنها حقیقت بر اندیشه انسان غربی حکم راند« (همان، ص ۱۱۲)

مرحوم فروغی نیز در بهره گیری مسیحیت از فلسفه نوافلاطونی خصوصاً در آغاز قرون وسطی بیان می‌دارد: «عیسیویان در اوایل عمر به عبادت، گرم کردن حوزه اخوت مسیحیت و تذکر و اندیشه در گفتار و کردار حضرت عیسی خاطر مشغول داشتند و به حکمت و فلسفه نمی‌پرداختند. به ویژه که دانش پژوهی برای حقیقت جوئی است و عیسیویان به تعلیمات پیغمبران و مسیح و حواریون، حقیقت را یافته و از جانب خداوند نازل شده می‌دانستند و خود را به جستن آن نیازمند نمی‌پنداشتند.

اما همین که مسیحیت از یهود تجاوز کرد و میان اقوام دیگر انتشار یافت و جمعیت مسیحیان فراوان شد، و برای مدافعان از حقایق دین مسیح در مقابل منکران و مخالفان گرفتار مناقشه و مجادله گردیدند و خود را به ماجهه و مباحثه نیازمند دیدند، ناچار به کلمات حکماً پرداختند و کم کم به بلندی مقام ایشان برخوردند.... حاصل این که اذهان اولیاء دین مسیح هم به غور در مسائل مبدأ و معاد متوجه شد و با قید به متابعت تعالیم انجل و تورات از حکمت افلاطون و فیلون و فلوطین و اخلاقیات رواییان اقتباسی کردند و حکمت الهی مسیحی یا علم معرفه الله (الثولوچیا theology) را وضع نمودند که اصول عقاید مسیحیان را تقریباً به بیان علمی باز می‌نماید.» (فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۷۶) و سال‌ها بعد سنت آگوستین از نظریات افلاطین در مسئله خلقت بهره برده است. چون از بعضی از قسمت‌های سفر تکوین و عهد عتیق این طور استنباط می‌شود که همه چیز، یک دفعه خلق نشده و نوعی تدریج در تکوئن وجود دارد. ولی از کتاب





جامعه همان عهد عتیق بر عکس این طور بر می‌آید که همه چیز دفعتاً خلق شده است. آگوستینوس سعی دارد مشکل را حل کند، یعنی او الزاماً باید به تفسیر کتاب عهد عتیق پردازد و به همین دلیل، قائل به بذور جهات عقلی می‌شود. این نظریه و یا در هر صورت مشابه آن در فلسفه افلاطین هم وجود دارد ولی آگوستینوس از آن در جهت اعتقادات دینی خود، استفاده کرده است. این بذور در واقع به عنوان امور بالقوه نامرئی می‌باشد که خداوند خلق کرده است و البته صرفاً جنبه استعداد دارند...» (کریم مجتبه‌ی، *فلسفه در قرون وسطی*، ص ۷۷) اما آیا این ارتباط فلسفه نوافلسطینی با فلسفه قرون وسطی و مسیحیت تأثیرات مثبتی داشته است یا خیر و به تعییر دیگر: «ایا نظریه فلسطین به سود مسیحیت و یهودیت بوده است یا خیر؟ عموم تاریخ نویسان نوشته اند که بسیاری از متفکران مسیحی تحت تأثیر فلسطین بوده اند، از جمله آگوستین قدیس که یکی از بزرگترین رجال متکلم مسیحیت است، ولی با این همه، نهضت فلسطین تأثیرات سوئی بر مسیحیت داشته است و به سود مسیحیت تمام نشد.» (مصطفی ملکیان، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۲، ص ۶۶) به طور دقیق تر عیب‌هایی که از این فلسفه ناشی می‌شود و تأثیر آن در عالم مسیحیت نمودار گردیده است این است که: «انسان را تشویق می‌کند که به جای مشاهده بیرونی به مکاشفه درونی پردازد و ... رفته رفته ذهنیت بر احساسات مردم همچون نظریاتشان حمله برد. دیگر علم پژوهش نیافت و تنها فضیلت مهم انگاشته شد... در دنیای قدیم، که بر اثر چندین قرن سر خودگی خستگی عارض گشته بود و نیروی او به سبب یأس از دست رفته بود، نظریات فلسطین ممکن بود پذیرفتی باشد؛ ولی نمی‌توانست حرکتی پدید آورد.» (برتراند راسل، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، ج ۱، ص ۴۲۵)

فراتر آن که بعضی از متفکران معاصر، فلسفه یونان و خصوصاً نوافلسطینی را جدا از آنکه به مسیحیت خلل وارد کرده حتی به ضرر اسلام نیز می‌دانند: «بزرگترین شر عالم غرب یونانیت و متأفیزیک یونانی است که دو هزار و پانصد سال در تفصیل بعد از اجمال ادیان اخلاقی کرده است. تفکر یونانی که خود با حضور و اجمال حضوری و شعری عصر دانایان و شاعران نخستین یونانی آغاز شده بود، با سقراط و افلاطون به مرحله تفصیل بعد از اجمال و با ارسطو به کمال خود می‌رسد، و بعد از ارسطو صورتی التقاطی از تفکر یونانی با رواقیان و اپیکوریان و علی الخصوص افلاطین که این آخری بر ماده میراث شرقی تکوین یافته است؛ جاذبه‌های شبه دینی - عرفانی خود بزرگترین مخلّ تفکر دینی اسلام و مسیحیت می‌شود.» (سید احمد فروید، *دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمان*، ص ۴۴۸) و در جای دیگر ضمن مذموم دانستن غریبدگی آن را نیز به یونان و خصوصاً افلاطین اسناد می‌دهد: غریبدگی با یونان آغاز می‌شود، با صورتی که اسم است و در یونان ماده پیدا می‌کند. با این صورت، صورت سابق می‌رود و اسم جدید صورت و ماده پیدا می‌کند و این غریبدگی مضاعف به صورتی اختلطی با افلاطین و سنکرتیسم می‌آید و صادقانه از عقل یونانی دفاع می‌کند... (همان، ص ۳۳۹) افلاطین که مورخین اسلامی او را «الشیخ اليونانی» می‌نامند و کتاب «آشولوجیا» ترجمه قسمتی از تاسوعات یا نه گانه‌های اوست برای فلاسفه اسلامی از شخصیت‌های مهم تاریخ فلسفه می‌باشد. اهمیت ویژه افلاطین برای اندیشه فلسفی اسلامی چنان است که اگر تأثیر غیرمستقیم جهان یعنی این فیلسوف و پیروان وی نبود، تفکر فلسفی اسلامی در شکل گذشته و کنونی آن، به ویژه پس از فلسفه ابن رشدی، پدید نیامده بود.» (شرف الدین



خراسانی، فلوطین، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ص ۵۹۱).

این بدان خاطر است که: «اندیشه نوافلاطونی در فیلسوفان بعدی - مسیحی و مسلمان - تأثیر بسیار داشت... 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 می نگریستند. (به وسیله تفسیرهای نوافلاطونیان از اندیشه‌های افلاطون و ارسطو که در میان مسلمانان رواج داشت)؛ و از سوی دیگر، به وسیله کتابی بود به نام *اثولوجیا* (یعنی تئولوژی یا خداشناسی) که مسلمانان آن را از نوشتۀ‌های ارسطو می پنداشتند و حال آن که در واقع، برگرفته از بخش‌هایی از کتاب «انداد» پلوتینوس بود. گذشته از اینها، جنبه عرفانی و شرقی اندیشه نوافلاطونی که با طبیعت شرقی خویشاوندی داشت - در واقع برآمده از همان سرچشمۀ و زادگاه بود - خود، از زمینه‌های این پذیرش بود.» (میرعبدالحسین نقیب زاده، درآمدی به *فلسفه*، ص ۱۵۷) چرا که سیر فلسفه در جهان اسلامی، در یک نگاه کلی، دارای دو جریان است: مشایی و اشرافی. بزرگترین نماینده حکمت مشاء ابن سینا و نماینده حکمت اشراف و بنیانگذار آن در جهان اسلامی، سهروردی است.

اما با آن که مردانی چون الکندر (متوفی ۲۵۸ هجری)، فارابی (متوفی ۳۳۹ هجری)، ابوعلی سینا (متوفی ۴۲۸ هجری)، فیلسوفان مشائی یعنی ارسطوی نامیده می شوند؛ و با آن که همه آنان، ارسطو را بزرگ شمرده اند؛ با این همه یادآوری این نکته لازم است که بسیاری از اندیشه‌های آنان نوافلاطونی است و حتی ارسطو را نیز از دید نوافلاطونی می نگرند، تا آنجا که فارابی نیز مانند پورفیریوس بر آن است تا سازگاری و حتی بگانگی اندیشه‌های افلاطون و ارسطو را نشان دهد. (همان ص ۱۵۸) و به همین دلیل، کتاب *الجمع بین رأيي الحكيمين* را نوشته است.

به عبارت دیگر: «همه کسانی که تاریخ فلسفه اسلامی را در غرب نوشته اند، معتقدند فلسفه اسلامی هیچ وقت فلسفه مشایی صرف نبود. حتی کسانی مانند کندي، فارابي، ابن سينا، خواجه نصير که مشائی و ارسطوی صرف به حساب می آیند، همه افکارشان نوافلاطونی است و هیچ کدام ارسطوی صرف نیستند. به دلیل این که عده آشنازی ایشان با افکار ارسطو از راه آثار نوافلاطونی بود که آراء ارسطو را می پذیرفتند، ولی صبغه افلاطونی بر آن غالب بود. فرق میان مكتب مشاء و اشراف از نظر آنها در تفاوت مراتب است و گرنه هر دو هم گرایش به ارسطو دارند و هم گرایش به افلاطون، متنهای صبغه غالبي فرق می کند؛ تا آنجا که در میان متفکران اسلامی، کتاب *اثولوجیا* کتاب ارسطو به حساب می آمده است با اینکه کتاب مذکور از نه گانه‌های کتاب فلوطین است.» (مصطفی ملکیان، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۲، ص ۵۱) درست است که مسلمین همه متون فلسفی یونان را هیچ گاه به طور کامل ترجمه نکردند و از آن آگاهی نداشتند و یا به همه منابع مکاتب و فرق گوناگون فلسفی که در طی قرون متعددی در غرب به وجود آمده بودند دسترسی نداشتند، ولی همان مقداری که ترجمه شد به عنوان «گنجینه گرانبهای دانش علمی که در فهرست «ابن الندیم» آمده است، همراه قدری گفتار اخلاقی، اما با فهم اندک از فرهنگ و آرمان‌های انسانی یونانی مابی تقریباً دست نخورده به مسلمانان منتقل شده بود و آنچه در پرتو مدارک آشکار است این است که، اگر چه به ارسطو اهمیت داده می شد، اما نوعی از فلسفه افلاطونی /



نوافلاطونی تعدادی از محافلی را که فلسفه در آنها رسماً تعلیم داده می‌شد، تحت نفوذ خود درآورده بود. مسلمین در این موضوع سردرگم بودند، اکثر آنان آشکارا نوافلاطونی بودند و در عین حال آنقدر از حقیقت افلاطون گرایی خود بی خبر بودند که نمی‌توانستند مؤسس آن را تعیین کنند. مسلمانان که به اندازه داماسکیوس یا اولیمپیودرس یونانی شده ادعای وارث افلاطون بودن را داشتند، وابستگی خود را نمی‌پذیرفتند و نوشته‌های افلاطونی را به عنوان یک *Pseudepigraphon*، یعنی خلاصه‌ای از کتاب چهارم تا ششم نه گانه‌ها (اندادها) که در میان مسلمین تحت نام اثولوچیا ارسطو رواج داشت می‌خوانندند. (حسین نصر و الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، ص ۷۸) از جمله افرادی که در حفظ و گسترش فلسفه نوافلاطونی در جهان اسلام نقش قابل توجهی داشته‌اند، سجستانی می‌باشد. او که آموزگار و ناقل اندیشه‌ها و منبع انتشار فرهنگ بود، به طور نمونه بخش متابه‌ی از میراث فکری افلاطونی در جهان اسلام را – که به نام «شیخ یونانی» محفوظ مانده – به آیندگان انتقال داده است. (جوئل کرم، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی*، ابوسلیمان سجستانی و مجلس او، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۱۰ مقدمه) خصوصاً آن که «تأثیر فلسفه افلاطونی به عربی در گفتارهای سجستانی در مابعد الطیبیعه مشهود است. (همان، ص ۲۸۲) یکی از نکاتی که البته با تردید در این کتاب نقل شده و این است که «مضامین نوافلاطونی، شاید به اهتمام داعیان اسماعیلی، رواج داشت.» (همان، مقدمه صفحه ۱۰) در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی دکتر سید حسن نصر، این نظریه رد شده و چنین آمده است: خطاست که موضع اسماعیلی و دیگر مواضع فلسفی مسلمین را چنان که مرسوم بعضی محققان گذشته است، با ساده نگری مظاهری از «فلسفه نوافلاطونی اسلامی - اسماعیلی» یا «مذهب غنوصی اسلامی - اسماعیلی» و از این قبیل تلقی کنیم. (حسین نصر و الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، ص ۲۴۸) و در کتب فلسفی و تاریخی مسلمانان نیز در چند مورد از افلاطونی نام برده شده است. و در بعضی از آنها قسمتی از آراء او بیان شده است از جمله قطبی در *تاریخ الحكماء* می‌نویسد: «هذا الرجل كان حكيمًا مقيماً ببلاد يونان له ذكر و شرح شيئاً من كتب ارسطاطاليس و ذكره المترجمون في هذا النوع في جمله الشارحين للكتبه و خرج شيء من تصانيفه من الرومي إلى السرياني ولا اعلم أن شيئاً منها خرج إلى العربي والله أعلم». یا محمد بن زکریا رازی در *رسائل فلسفیه چنین آورده است : «لم أر أحداً منهم (الحكماء) اطلق عليها (الطبيعة) لفظ الاختيار الأ ما حكاه يحيى التحوى عن فلسطين».* (ابوبکر محمد بن زکریا الرازی، *رسائل فلسفیه، مقاله ما بعد الطبيعة*، ص ۱۲۱)

چنان که گفته شد افلاطون، و آرا و نظریات او در کلام مسیحیت و در فلسفه و کلام اسلامی، همچنین عرفان تأثیر گذار بوده و بعضی از اصطلاحات و مطالب از او به یادگار مانده است که از جمله آنها الهیات سلبی و بحث وحدت وجود، تجزیه نفس، عقل اول، صادر اول، عالم لاهوت، عالم ناسوت، و ...می باشد. «وی معتقد بود ذهن ما چون به چنین وضعی که جهان را در تکثر می بیند معناد شده است، وحدت آن را درک نمی کند. اگر بتوان این عینک را از ذهن برداشت، آن وقت در خواهد یافت که جهان، واحد و یک موجود یک پارچه است. اما آیا می توان این عینک ذهن را برداشت؟ وی می گفت آری، این کار از راه تجزیه نفس ممکن است، یعنی هر کس بتواند چنان کند که نفسش تا مدتی بدن را ترک کند و تعلق خود را به بدن از دست دهد،



برای آشنایی با نظریه فلوطین درباره نظام فیض، ضروری است با دیدگاه او درباره «اقانیم ثلاثة»<sup>۱</sup> یعنی، واحد، عقل و نفس آشنا شویم.

### ۳- واحد از نظر فلوطین

در نظام فلسفی فلوطین، "واحد" از جهت حیثیات مختلف که با نشئات خود دارد، به نام‌های متفاوت خوانده می‌شود. بدان علت که به همه چیز وحدت می‌بخشد «واحد (احد)» خوانده می‌شود و از آن جهت که بر هر چیزی تقدیم دارد، "اول" و بدان لحاظ که منشا همه خیرات است، «خیر مطلق» نامیده می‌شود. چون علت پیدایش همه علل مادون است، «علت العلل» و از آن جهت که مبدأ پیدایش همه موجودات است، به عنوان «مبدأ کائنات» و از آن حیث که قدرت مطلقه و باعث پیدایش همه اشیاء شده است، به نام «قدرت مبدعه همه اشیاء» معروف شده است. از آن جا که منشا پیدایش همه موجودات کثیر است و هیچ حرکت و جنبشی در او راه ندارد، به نام «مبدأ ثابت و مبدأ کثرت» و بدان جهت که غیر از او عامل



در این صورت، متوجه یک موجود یکپارچه خواهد شد. توجه کنید که تجرّد نفس، یعنی موجود که طول و عرض و ضخامت ندارد و در بند زمان و مکان نیست، سابق بر فلوطین نیز مطرح بوده است، ولی آن چه فلوطین مطرح می‌کند «تجرييد نفس» است. تجرييد نفس، یعنی حالتی که انسان بتواند تعلق نفس را به بدن هر چند برای مدتی کوتاه از بین برد و این حالت را برای نفس ایجاد کند که نفس بتواند یک سیر آزادانه داشته باشد. اگر چنین کند در آن مدت که از بدن فارغ است جهان را یکپارچه و واحد خواهد یافت. «تجرييد نفس» در میان ما بسیار اهمیت داشته است. میرداماد معتقد بود اگر کسی قائل به تجرييد نفس نباشد حکیم نیست، امام خمینی (رحمه الله علیه) هم فرمودند: که میرداماد راست می‌گفت که اگر کسی قائل به تجرييد نفس نباشد حکیم نیست. پس وحدت وجود، یعنی این که کثرت جهان، یک امر مصنوع ذهن ماست و اگر بتوانیم عینک ذهن را کنار بزنیم، جهان را واحد و یکپارچه خواهیم یافت.» (مصطفی ملکیان، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۲، ص ۳۷).

۱. اقانیم، جمع اقوم و به معنای جوهر است. افلوطین به سه جوهر یعنی واحد، عقل و نفس معتقد بود و ماده را عرض می‌دانست. به نظر افلوطین، اینها نخستین حقایق یا واقعیتها هستند، چون همه واقعیتها یا اشیاء با هر درجه‌ای از واقعیت در عالم تجلیات آنهاست. بخشی از استدلال افلوطین سعی در تبیین طبیعت این سه اقوم و نشان دادن این امر است که چگونه دیگر اشیا آنها را متجلی می‌کند و نیز اثبات این امر است که ما به تصدیق هیچ اقتضوم دیگری نیاز نداریم. ترنس اروین، *تفکر در عهد باستان*، ترجمه محمدسعید حنابی کاشانی.

دیگری در پیدایش موجودات دخالت ندارد، به عنوان «مبدا یگانه(واحد)» نام دارد و چون مبدا پیدایش همه موجودات کثیر است و هیچ کثرتی در ذات او راه ندارد، «مبدا بسیط اول» خوانده می‌شود.

واحدی که فلوطین درباره آن سخن می‌گوید، دارای ویژگی‌هایی است که با خدای ادیان و مذاهب نیز تا حدی سنتیت دارد. ما در این نوشتار به برخی از این ویژگی‌ها اشاره می‌کنیم.

### ۱-۳ - فوق هستی بودن

یکی از ویژگی‌های مهم واحد از نظر فلوطین «فوق هستی بودن» است. در فهم این مطلب، این نکته را باید در نظر داشت که مفهوم هستی (وجود) از نظر فلوطین، غیر از معنایی است، که ما در فلسفه اسلامی با آن مانوس هستیم؛ زیرا از نظر فیلسفه مسلمان در عالم واقعیت هیچ چیز غیر از هستی نمی‌تواند وجود داشته باشد، تا چه برسد به اینکه فوق هستی باشد، اما افلوطین از این صفت معنای دیگر در نظر دارد. او در بیان این معنا تا حدی تحت تاثیر افلاطون بوده است. افلاطون به دو عالم، یکی عالم مثل (معقول) و دیگری عالم محسوس معتقد بود، و بر این باور بود که عالم مثل در حکم اصل و حقیقت و عالم محسوس در حکم فرع و سایه است. بر این اساس، وصف وجود را تنها شایسته عالم مثل می‌دانست و عالم محسوس را بی‌بهره از این صفت می‌شمرد. از طرفی افلاطون بر این باور بود که حقیقتی متعالی‌تر از همه مثل وجود دارد و از آن به خیر مطلق تعبیر می‌کرد. افلاطون در مکتوبات خویش تصریح نکرد این خیر مطلق فوق هستی است، اما افلوطین در مکتوبات خویش این مطلب را به صورت صریح بیان کرده است:

«بایدین سان چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می‌تواند از او برآید، برای اینکه هستی پدید آید واحد نمی‌توانست هستی باشد، بلکه تنها می‌توانست پدید آورنده هستی باشد». <sup>۱</sup>

۱. فلوطین، «مجموعه رسائل»، ترجمه محمد حسن لطفی، رساله دوم از اثنا ده پنجم، بند اول.

افلوطین در رساله چهارم این معنا را به صورت صریح‌تر در مورد واحد بیان کرده است: «نه مفهومی از او هست و نه دانشی برای شناختن او هست. او فراسوی هستی است».<sup>۱</sup> همان طورکه از این مطالب فهمیده می‌شود، مقصود افلوطین از این که واحد فوق هستی است، انکار هستی برای واحد نیست، بلکه مرادش این است که هستی واحد، مثل هستی سایر موجودات نیست، بلکه برتر و متعالی‌تر از همه آنها هست.

### ۲-۳-بسیط بودن

یکی دیگر از ویژگی‌های واحد از نظر فلوطین بساطت است. استدلال او بدین قرار است، که اگر واحد بسیط نباشد، باید مرکب (واحد غیر حقیقی) باشد، مرکب به اجزای خود نیازمند است، و آنچه نیازمند و فقیر باشد نمی‌تواند مبدأ پیدایش همه امور باشد. او بر این باور است که به خاطر همین خصلت بساطت، واحد نمی‌تواند به صورت مستقیم و بدون واسطه سبب پیدایش جسم باشد. بیان او چنین است:

«...اگر بسیط و دور از هر چیز اتفاقی و عاری از هر گونه ترکیب نبود، واحد به معنای راستین نبود و نمی‌توانست نخستین مبدأ و منشأ همه چیز باشد. چون بسیط و مستقل از هر چیز است، نخستین است...».<sup>۲</sup>

او همچنین می‌افزاید:

«اگر کسی بگوید که هستی او تنها در ارتباط با چیزهای دیگر است، در این صورت خود او نخواهد بود، و اگر بسیط نباشد مرکب نیز وجود نخواهد داشت، زیرا آنچه نتواند بسیط باشد هستی مستقل نخواهد داشت.».<sup>۳</sup>

۱. همان، رساله چهارم از اثنا دو پنجم، بند اول.

۲. همان ، رساله چهارم از اثنا دو پنجم، بند اول.

۳. همان، ج ۲، ص ۷۴۳