

نسبت مفهوم واجب‌الوجود فارابی با احد افلوطین

مهناز تبارایی^{۱*}، محمد علی عباسیان چالشتی^۲

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور تهران

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور

(تاریخ دریافت: ۹۵/۰۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۱۴)

چکیده

در تفکر افلوطین بر اساس دلایلی چون اطلاق و عدم تناهی احد، عدم پذیرش حلول و اتحاد، مافوق وجود بودن تفسیر علیت به فیضان، خدا چیزی به کلی دیگر است، به گونه‌ای که نه می‌توان نامی بر او نهاد و نه می‌توان او را با هیچ زبانی توصیف کرد. احد افلوطین فوق علم و عقل است که برای همگان غیرقابل شناخت حصولی است و تنها راه رسیدن به او را در فراتر رفتن از شهودی که حاکی از دوگانگی شاهد و مشهود است، معرفی می‌کند. فارابی مفهومی از واجب‌الوجود ارائه می‌دهد که با وجود برخی اشتراک‌ها با احد افلوطین تحت تأثیر تعالیم اسلامی و نظریه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت با مفهوم احد نزد افلوطین تفاوت‌های بسیاری دارد. لذا واجب‌الوجود را موجودی می‌داند که ذات و ماهیتش، اقتضای وجود دارد و فرض نبودش محال است. وجود او به واسطه غیر پدید نمی‌آید و او در وجود خود به موجود دیگری محتاج نیست، بلکه خودش علت وجود همه اشیاست، بنابراین وجود او بسیط و نامرکب محسوب می‌شود و اساس عالم را بر خلقت ابداعی قرار داد.

واژگان کلیدی

احد، افلوطین، فارابی، فیض، واجب‌الوجود.

مقدمه

خدا از آغاز پیدایش فلسفه یکی از مهم‌ترین مفاهیم در تاریخ فلسفه و تأملات فلسفی بوده است. اندیشه دربارهٔ مبدأ همهٔ اشیا یا خالق هستی از نخستین روزهای خلقت ذهن بشر را به خود مشغول کرده است تا جایی که شاید بتوان گفت تلاش بشر برای کشف علت اصلی پیدایش جهان، موجب پیدایش علوم و فلسفه شده است.

بنابراین بحث دربارهٔ خدا سابقهٔ بسیار کهنی دارد، اما بحث فلسفی در این زمینه، به معنای متعارف آن به یونان باستان بازمی‌گردد. اوج این مباحث فلسفی اندیشه‌های افلاطون و ارسطوست و تصور فلسفی از خدا شکل گرفت. البته خدای فلسفی یونانیان به عالم بی‌اعتنا بود. در تاریخ عالم مداخله‌ای نداشت و به عبارت دقیق‌تر اساساً در کنار او تاریخی دارای آغاز و میانه و پایان امکان طرح نداشت (Armstrong, 1957: 180 - 181).

این خدا با خدای قرآن آن‌قدر تفاوت داشت که تلاش فیلسوفان اسلامی برای جمع آن دو، از نظر بسیاری مقبول به نظر نرسید.

بنابراین فلاسفهٔ اسلامی (هرچند متفکران و فیلسوفان اسلامی مذکور همواره خدای قرآن و اسلام را پیش چشم داشته‌اند) با اخذ و اقتباس مفاهیمی از آن میراث به بازسازی الهیات و پدیدآوردن الهیاتی برای فلسفهٔ اسلامی برخاستند. البته این اندیشه‌ها در میان همهٔ فیلسوفان اسلامی یکسان نیست و هر یک دربارهٔ خدا بحث و نگرش خود را دارد. چنانکه مثلاً کندی می‌کوشد خدای ارسطو را که حرکت‌دهندهٔ صرف عالم است، با خدای اسلامی و دینی (که خالق عالم از عدم است) جمع کند (کندی، ۱۹۵۰: ۱۸۲ - ۱۸۴). فیلسوفان بعدی، از جمله فارابی با استفاده از نظریهٔ تمایز وجود و ماهیت، واجب‌الوجود را اثبات کردند و نظریهٔ صدور یا فیض را پذیرفتند و نظریهٔ خلقت در دین را بر اساس این نگرش فلسفی بازسازی کردند.

آنچه در این مقاله اهمیت دارد نسبت مفهوم واجب‌الوجود نزد فارابی و احد افلوطین است که با بررسی مفهوم احد نزد افلوطین و مفهوم واجب‌الوجود نزد فارابی؛ به بیان اشتراک و تمایز این دو مفهوم می‌پردازیم.

۱. احد در نگاه افلوطین

از آنجا که تفکر افلوطین دربارهٔ احد به‌نوعی با اندیشهٔ حکمای قبل از او ارتباط دارد، نگاهی به نظریه‌های مهم قبلی ضروری به‌نظر می‌رسد.

نخستین مباحث جدی فلسفی دربارهٔ خدا، از جمله براهینی در اثبات وجود او و بحث دربارهٔ نسبت خواست او با اخلاق و ذاتی یا غیرذاتی بودن حسن و قبح، در آثار افلاطون آمده است. بحث او دربارهٔ خدا و صانع (دمیورژ) و خیر اعلی (هرچند ابهاماتی دارد) سرچشمهٔ دیگر مباحث فلسفی در این زمینه است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۵۸ - ۱۰۵۹).

افلاطون اعتقاد داشت علت اصلی پیدایش این جهان نمی‌تواند خود یکی از عناصر آن باشد. از نظر او صانع جهان را نباید در بین عناصر مادی این عالم جست‌وجو کرد، چرا که این عناصر خود همواره در حال تغییر و تحول هستند و شیء متغیر نمی‌تواند علت پیدایش سایر موجودات باشد. بلکه باید علتی را برای پیدایش جهان معرفی کرد که اولاً ازلی و ابدی باشد؛ ثانیاً عالم و حکیم باشد و طبق طرح و نقشه عمل کند؛ ثالثاً خوبی مطلق بوده، از رذایلی مانند بخل و حسد بری باشد. لذا بهتر است او را به‌عنوان معطی‌الصور معرفی کنیم، زیرا افلاطون مادهٔ جهان را ازلی و ابدی می‌داند. از نظر او دمیورژ ناظم جهان است (افلاطون، ۱۳۵۹: ۳۴).

در واقع ارسطو این تأملات را دنبال کرد و به نظریهٔ کم و بیش منسجمی دربارهٔ خدا رسید. او خدا را به‌مثابهٔ فعلیت محض، امر غیرمادی سرمدی، محرک اول نامتحرک، علت غایی که متعلق عشق و میل افلاک است و اندیشه‌ای خوداندیش مطرح و در اثبات وجود چنین خدایی بحث کرد و دلیل آورد. خدای ارسطو خدایی منفک از عالم بود که جنبهٔ فاعلی آن صرفاً به‌واسطهٔ جنبهٔ غایی بودن اوست. به این ترتیب تصور فلسفی از خدا شکل گرفت که در آن خدا به‌مثابهٔ امر مطلق مطرح می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۳: ۳۲۸ - ۳۴۵).

مابعدالطبیعهٔ افلوطین با نوعی تثلیث آغاز می‌شود. او سه درجه یا طبقهٔ کلی در عالم هستی (غیر از عالم طبیعت) قائل است که عبارتند از احد، عقل و نفس. این سه از حیث مرتبه با یکدیگر برابر نیستند؛ بلکه هر درجه، در عین پیوستگی با درجهٔ دیگر، خصوصیت ویژه و متفاوتی با دیگر درجات دارد. نزد او، احد از همه بالاتر و فوق وجود و ادراک و

تعقل بوده و عین خیر و نیکی است. عقل را صادر اول و نخستین اقنوم شایسته اتصاف به وجود می‌داند که از احد فیضان می‌کند. نفس نیز صادر دوم و افاضه‌شده از عقل محسوب می‌شود که صفت بارز او تدبیر جهان ماده و حرکت و حیات است (راسل، ۱۳۷۴: ۴۱۳).

افلوپین تأملات افلاطون و ارسطو درباره خدا را دنبال کرد و به آنها صبغه‌ای عرفانی هم داد. احد را از افلاطون، عقل را از ارسطو و نفس را از رواقیون اخذ کرده است (شریف، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۶۹ و ۱۷۰).

از دیدگاه افلوپین خدا مطلقاً متعالی است. او واحد است، و رای هر فکر و هر وجودی، توصیف‌ناپذیر و درک‌ناشدنی که درباره اش سخنی نیست که درباره اش دانشی نیست. نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی‌توان درباره واحد حمل کرد، البته نه اینکه او کمتر از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه بیشتر است (افلوپین، ۱۳۷۸: ۵۱۲) و آنکه برتر از همه آن امور است (افلوپین، ۱۳۷۸: ۵۱۶). می‌توانیم بگوییم که هر اندازه تعداد اشیای ممکن را بیفزایید، بدین نحو نمی‌توانید به یک وجود واجب برسید. به علاوه اگر واحد با هر شیء فردی که جداگانه در نظر گرفته شود، یکی گرفته می‌شد، آن‌گاه هر شیئی یکی گرفته خواهد شد و تمایز اشیا (که امری بدیهی است) موهوم خواهد بود. به این ترتیب واحد نمی‌تواند شیء موجودی باشد، بلکه بر تمام موجودات مقدم است (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۵۶ - ۵۸).

به موجب تأملات او، خدا یا احد امری است که هیچ سخنی درباره او نمی‌توان گفت و صرفاً به مدد شهودی شناسایی شدنی است و حتی او را موجود و وجود نباید خواند، زیرا و رای وجود و عدم و دیگر مفاهیمی از این قبیل است.

اسمی بر او نمی‌توان نهاد؛ زیرا هر چیز که پذیرنده اسم شود، در حد آن اسم مقید می‌شود؛ بلکه تا مقید نشود، اسم را قبول نمی‌کند. پذیرفتن اسم همان و تعیین یافتن و محدود شدن همان؛ اما چون او گنج پنهان و بیرون از هر گونه حد و تعیین و صورت است، نمی‌توان او را به هیچ اسمی نامید (Plotinus, 1997, VI: 230).

به واقع در تفکرات افلوپین خدا چیزی «به کلی دیگر» است، به گونه‌ای که نه می‌توان نامی بر او نهاد و نه او را توصیف کرد. افلوپین با اینکه خدا را امر کاملاً ناشناخته‌ای

می‌داند، فکرش همین خدای شناخت‌ناپذیر است. او خدا را احد می‌نامد که مثل و مانند ندارد؛ ولی در تعامل با بندگان خویش است، اما خدایی را که نمی‌توان شناخت، چگونه می‌توان تنزیه کرد یا حتی صفاتی را به او نسبت داد. افلوطین رویکردی سلبی به الهیات دارد که این سلب از دو جنبه است:

الف) سلب از جنبه معرفت‌شناختی است، به این معنا که انسان توانایی شناخت خدا را ندارد.

ب) سلب از نظر هستی‌شناختی؛ یعنی ذات خداوند به‌گونه‌ای است که هرگز نمی‌توان به او شناخت پیدا کرد (رحمانی، ۱۳۹۲: ۸۵).

از سخنان افلوطین این‌گونه فهمیده می‌شود که او قائل به هر دو قسم الهیات سلبی بوده و گویا معرفت خود به خدا را از طریق اشراق به‌دست آورده است. وی در باب شناخت خدای متعال، میان علم به هستی و چیستی احد تفاوت می‌گذارد و اثبات اصل وجود و علم به هستی صرف و مطلق او را، توسط عقل ممکن، ولی شناخت چگونگی او را توسط ابزارهای ادراکی بشر اعم از عقل، وهم و شهود ناممکن می‌داند. چون خدا واحد است، بدون کثرت یا تقسیمی، در واحد هیچ دوگانگی جوهر و عرض نمی‌تواند وجود داشته باشد و بنابراین افلوطین نمی‌خواهد به خدا هیچ صفات مثبتی را نسبت دهد. ما نباید بگوییم که واحد چنین یا نه چنین است، زیرا اگر چنین بگوییم، او را محدود کرده‌ایم و او را یک شیئی جزئی ساخته‌ایم، در صورتی که در واقعیت، او ورای همه چیزهایی است که به‌وسیله چنین حمل و اسنادی محدود می‌شوند (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۶۳).

۱.۱. صفات احد در نگاه افلوطین

افلوطین نمی‌خواهد به احد هیچ صفات مثبتی را نسبت دهد، چون او وصف‌ناپذیر است. نه عقل می‌تواند از طریق استدلال او را درک کند و نه قلب می‌تواند او را با شهود دریابد. نباید گفت واحد، چنین یا نه چنین است؛ زیرا بدین‌وسیله، او را محدود کرده‌ایم و او را شیء جزئی ساخته‌ایم و در صورتی که در واقعیت، او ورای همه چیزهایی است که به‌وسیله چنین حمل و اسنادی محدود می‌شوند (فروغی، ۱۳۶۱: ۸۷).

در عین حال ما که در این عالم با اشیا خو گرفته‌ایم و برای هر چیزی نامی انتخاب

کرده‌ایم، به‌ناچار باید برای احد نیز اسمی بگذاریم. به همین دلیل افلوپین نام احد را از سنت نو فیثاغورثی اخذ کرده است (Armstrong, 1967: 237). خیر، زیبا و حقیقت نیز از دیگر نام‌هایی هستند که افلوپین گاهی به‌جای واژه احد استفاده می‌کند. خیر اصطلاحی بود که افلاطون از آن استفاده می‌کرد. به احد خیر گفته می‌شود، زیرا غایت همه چیز است و از جهتی چیزی برتر از احد وجود ندارد (Plotinus, 1988, VI, 9.6) او زیباست، چون نظام خردمندانه‌ای بین اشیا ایجاد کرده است (Plotinus, 1984, V, 8.8) و حقیقت است چون عقلی که به خود بازمی‌گردد، او را می‌شناسد (Plotinus, 1984, V, 5: 2 - 4)

۱. ۱. ۱. اطلاق و عدم تناهی

نامحدودی احد یکی از مبانی فلسفی افلوپین محسوب می‌شود که در جاهای مختلف از آن یاد کرده است. چیزی وجود ندارد که محدودش کند و باید فوق همه نیروها و صور باشد. اصل همه باید بی‌شکل باشد، نه بی‌شکلی که نیازمند شکل باشد، بلکه بی‌شکلی که همه اشکال معقول از او می‌آیند. او می‌تواند همه چیز را پدید آورد، و هیچ اندازه‌ای ندارد، پس باید لایتناهی باشد.

برای تبیین اطلاق احد باید گفته شود که افلوپین واقعیت عالم را به سلسله‌مراتبی از اعیان و موجودات تقسیم می‌کند که در اصطلاح اقلانیم نامیده می‌شود. مراد از اقلانوم در جهان‌بینی او، هر موضوع موجود، خواه متعین و خواه غیرمتعین است. این مراتب یا اقلانیم در نظر او عبارتند از: احد (واحد)، عقل و نفس. در میان اقلانیم، احد، فوق و ورای وجود و ادراک است. عقل صادر نخستین و شایسته‌اتصاف به وجود محسوب می‌شود، یعنی چیزی است که موجب می‌شود صورتی برای واقعیت حاصل آید تا علم بتواند به آن واقعیت تعلق گیرد. نفس نیز صادر دوم و افاضه‌شده از عقل است که صفت بارز آن تدبیر جهان ماده خواهد بود. وی عالم عقل را عالم وجود و عالم محسوسات را دون وجود و تصویر عالم معقول می‌داند (بریه، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۴۸).

به عقیده وی آنچه برتر و بر فراز عقل قرار دارد، واحد است، اعجوبه‌ای درنیافتنی که درباره‌اش حتی نمی‌توانیم گفت «هست» وگرنه صفتی را به او نسبت داده‌ایم و در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد. اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم، سزاوارترین کلمه‌ای که

می‌توان به زبان آورد واحد است. آن هم نه به این معنا که گویی او چیزی است و آنگاه واحد است. او مبدأ همه چیز و در عین حال هیچ‌یک از چیزها نیست. نه چیزی است، نه چون، نه چند، نه عقل، نه روح، نه متحرک، نه ساکن، نه در مکان، نه در زمان، بلکه بی‌صورت است. تلاش‌ها برای درک یا تعریف و تعیین کردن ماهیت او، محکوم به ناتوان بودن است و برای هیچ‌کس ممکن نیست که بگوید واقعاً او چیست. به‌همین دلیل دست و هم، عقل و شهود از درک چیستی و چگونگی آن عاجز است. او تعریف‌ناشدنی و برتر از وهم و فهم آدمی بوده و سکوت در موردش بیش از هر کلامی حاوی حقیقت است (Plotinus, 1997, VI:212).

احد افلوطین هیچ‌گونه تناهی، قید و محدودیت ندارد و بی‌نهایت و بی‌تعیین است، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت مطلق از هر قیدی حتی قید اطلاق خواهد بود، یعنی مطلق بودن نیز صفتی نیست که او را مقید به قید اطلاق کند. او معتقد است که هر نحوه قیدی سبب می‌شود احد از مقام خود تنزل کند، در نتیجه در موارد متعدد تأکید می‌کند که احد شکل و صورت و حد و مرزی ندارد و هر آنچه با اطلاق و عدم تناهی او منافات داشته باشد و او را در زمره چیزهای متعین قرار دهد، از او سلب می‌کند. می‌توان گفت دغدغه اصلی او حفظ ساحت احد به‌نحو مطلق و دارای همه چیز است، بدون هیچ‌گونه حد و تعیین (Armstrong, 1957: 240 - 241).

۱. ۱. ۲. فوق وجود بودن

با توجه به اینکه سخن در وحدت وجود است و برخی به‌همین دلیل که افلوطین احد را موجود نامیده است، وی را قائل به وحدت وجود نمی‌دانند؛ توضیح بیشتری درباره این مسئله لازم خواهد بود. افلوطین تصریح می‌کند که احد فوق وجود و ورای هستی است (همان: ۱۰۵۹) اما مراد وی از سلب وجود یا فوق وجود بودن، ماهیت یا عدم بودن نیست، بلکه مراد وی این است که احد در عین واقعیت داشتن، فوق وجود امکانی و به‌معنای دقیق‌تر فوق وجود متعین است. گویی وجود در نظر او با نوعی تنزل، محدودیت و تعیین همراه می‌شود، در نتیجه وی از طرفی وجودی را که ملازم با لوازمی چون محدودیت، تناهی و تعیین است، از احد سلب می‌کند، زیرا احد را نامحدود، بدون تعیین و عاری از هرگونه تقید و تحدید می‌شمارد و

از طرف دیگر او را وجود برین و برترین و دل‌انگیزترین واقعیت می‌داند. (همان: ۱۰۶۹).

به‌واقع می‌توان گفت افلوپین برخلاف فیلسوفان اسلامی برای او اسم وجود نیز نگذاشته است؛ بلکه او را ورای هستی می‌داند، در عین حال که برای او وجود قائل است که در این صورت مراد از فوق وجود بودن احد، این خواهد بود که او فوق هر تعینی و از هر قیدی مطلق است و به‌کار بردن مرتبه هم برای چنین مقامی، تسامحی محسوب می‌شود. به تعبیر افلوپین درباره‌ی او حتی اصطلاح موجود را هم از سر ناچاری و اضطرار به زبان می‌آوریم. فوق وجود بودن در عبارات افلوپین، مطابق با وجود لایشرط مقسمی در اصطلاحات عرفانی است و می‌توان گفت دقیقاً به‌دلیل این‌گونه اطلاقش، برای غیر در عالم جایی نمی‌گذارد.

۱. ۱. ۳. وحدت وجود تشکیکی

افلوپین اندیشه‌ای توحیدی دارد، زیرا مبدأ هستی را احد و امر بسیطی می‌داند که هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در ذات او راه ندارد؛ زیرا ذاتی که بسیط باشد، محال است بتوان دومی برایش فرض کرد. اگر چیزی بسیط باشد همه چیز خواهد بود، یعنی همه کمالات موجود را بسیط یکجا داراست (افلوپین، ۱۴۱۳: ۱۳۴).

به‌واقع یکی از شواهد مهم وحدت هستی، نامتناهی بودن ذات حق است؛ زیرا اگر هستی نامتناهی باشد، ممکن نیست چیزی ورای او موجود باشد. متناهی و محدود بودن هستی، مستلزم پذیرش غیر است و این امر با وحدت و توحید عرفانی نمی‌سازد (غسان خالد، ۱۹۶۳: ۴۰).

آنچه جای بررسی دارد این است که آیا افلوپین قائل به وحدت وجود شخصی است یا تشکیکی؟ به‌واقع از آنجا که افلوپین احد را اصل نهایی همه چیز می‌داند، گرفتار نوعی تناقض است؛ چون از یک طرف، مکتب او بر اساس وحدت مطلق است و از طرف دیگر کثرتی در عالم مشاهده می‌شود. او به‌واقع چگونه می‌تواند در عین اعتقاد به وحدت و اینکه احد، اصل نهایی هر چیز است، کثرت اشیاى متناهی را تبیین کند؟ به‌عبارت دیگر آیا تنها وجود واحد دومی در عرض احد محال است یا وجود واحد مطلق لایتناهی، برای هیچ وجودی نه در طول و نه در عرض جایی باقی نمی‌گذارد؟

با توجه به اقلانیم سه گانه و عبارات افلوطین، وجود، وحدت و بساطت در نظر وی دارای مراتب است که تفاوت آنها به شدت و ضعف؛ و کمال و نقص است. این مسئله با نظریه تشکیک انطباق دادنی است، اما مواردی را هم در عبارات وی می‌توان یافت که با بحث تشکیک سازگار نیست. به طور مثال وی کثرات عالم طبیعت را اصلاً موجود نامیده است، بلکه آنها را دون وجود می‌داند که به عنوان موجود تلقی می‌شوند، نه اینکه حقیقتاً موجود باشند. به تعبیر او آنها همچون سایه‌های حقیقت هستند که چیزی جز ربط به علت خود نیستند، در حالی که دیدگاه تشکیک دامنه وجود را تا پایین‌ترین مرتبه موجودات می‌کشاند و هر کدام از مراتب وجود را از دیگری مستقل می‌داند (Plotinus, 1997, VI: 85).

او می‌گوید: «مپندار که او بیش از همه چیزها هستی دارد، زیرا چیزهایی که مردمان آنها را دارای بیشترین هستی می‌شمارند، نیستیشان بیش از همه چیز است، در حالی که آن نخستین، علت هستی است و در عین حال برتر از هستی از این‌رو باید عقیده رایج را معکوس سازی و گرنه از خدا تهی می‌مانی» (همان: ۸۹).

او در عین اعتقاد به صدور فیضان و حتی ضرورت آن تصریح می‌کند که احد از این طریق کاهش نمی‌یابد؛ بلکه دست‌نخورده، کاهش ناپذیر و نامتحرک باقی می‌ماند؛ چنانکه خورشید که نور می‌دهد، خود کاهش نمی‌یابد یا آینه که شیء منعکس در آن دوبرابر شود، خود متحمل هیچ تغییر یا نقصانی نمی‌شود. او تأکید می‌کند که اصل اول در مقرر خاص خویش بی‌کاهش و بی‌نقص و نقصان باقی می‌ماند و همواره متعالی از وجود تابع است (بریه، ۱۳۷۴: ج ۲: ۲۴۹).

در این صورت می‌توان گفت فیضان یا صدور هر یک از این اقلانیم از دیگری، به هیچ‌وجه جنبه زمانی ندارد؛ بلکه از ترتیب منطقی موجودات حکایت می‌کند. هر چه از واحد دورتر می‌شویم، از وحدت کاسته و به کثرت افزوده می‌شود. لذا کثرت در مرتبه نفس بیشتر از مرتبه عقل است.

سؤالی در اینجا مطرح می‌شود که آیا افلوطین قائل به وحدت وجود است؟ آیا فیض و صدور که او به آن عقیده دارد، همان وحدت وجود است؟ کاپلستون می‌گوید: در این حیث باید احتیاط و دقت کرد و اگر هم بپذیریم که او وحدت وجودی است و نظریه

فیض و صدور نیز همان وحدت وجود است، نمی‌توان او را بی‌قید و شرط، یک وحدت وجودی بخوانیم؛ هرچند ممکن است فلوطین در صدد بیان راه میانه‌ای بین آفرینش آزاد از هیچ و فیضان کاملاً وحدت وجودی باشد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۱: ۵۳۸). اما محمد علی فروغی تصریح می‌کند که فلوطین، وحدت وجودی است و در توضیح آن می‌نویسد:

او حقیقت را واحد می‌داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می‌شمارد. موجودات را جمعاً تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می‌انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می‌پندارد (فروغی، ۱۳۶۱: ۸۶).

به‌نظر می‌رسد می‌توان برخی از تعبیر وی را که حاکی از اثر و جلوه بودن کثراتند، به عنوان شواهدی بر وحدت وجود ارائه کرد و تشکیک را به تشکیک در تصاویر یا تجلیات احد برگرداند؛ زیرا در عبارات وی سخنانی وجود دارد که با هر دو وحدت سازگار باشد و برای هر دو می‌توان شواهدی را یافت؛ زیرا از یک سو احدیت را اصل و منشأ کل وجود می‌شمارد و با قول به اتصال در مراتب علی، معلولی و پیوستگی همه مراتب به مرتبه مافوق به نظریه وحدت وجود نزدیک می‌شود.

از سوی دیگر با توجه به اینکه او قائل به علیت بوده و اصل علیت اقتضا می‌کند ماهیت علت غیر از ماهیت معلول باشد و به عبارت دیگر، حاکی از تغایر و تمایز میان دو چیز است و به علاوه او اقلیم را نیز موجودات مستقلی می‌دانست، نمی‌توان وی را قائل به وحدت وجود دانست.

۱. ۱. ۴. نفی فاعلیت احد نسبت به ماسواش

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

باز گفته شد که اقتنوم اول از وجود برتر است؛ پس باید همه صفات ثبوتی را از او سلب کرد؛ اما اقتنوم دوم نفس وجود است، یعنی هر آن چیزی که سبب می‌شود صورتی برای واقعیت حاصل آید تا علم بتواند به این واقعیت تعلق گیرد و به همین سبب می‌تواند

مورد معرفت باشد. عقل برخلاف احد در مقام علم ذاتاً باقی به همه معقولات است و چون هم عاقل و هم معقول محسوب می‌شود، نزدیک‌ترین موجود ممکن به احد است. اما سرمدی و فوق زمان خواهد بود. حالت خجسته و مبارک آن اکتسابی نیست؛ بلکه دارایی و وجود ازلی و ابدی است؛ بنابراین نوس سرمدیتی دارد که زمان، چیزی جز بدلی از آن نیست. در مورد نفس، متعلقاتش متوالی هستند. گاهی سقراط است گاهی یک اسب و گاهی چیزی دیگر؛ اما نوس همه چیزها را با هم می‌شناسد. نه گذشته دارد و نه آینده. بلکه همه چیز را در یک حال حاضر سرمدی می‌بیند. عقل تقسیم‌ناپذیر و کامل است و به حکم این کمال باید ایجاد می‌کرد و با چنان نیروی عظیمی که او بود، بی‌نسل نمی‌بود. اما نسل او نمی‌توانست از او بهتر باشد. (Gerson, 1999: 20).

از عقل، نفس صادر می‌شود که مطابق با نفس عالم تیمائوس و حلقه ارتباط بین عالم فوق محسوس و عالم محسوس است؛ بنابراین نه تنها به طرف بالا به نوس، بلکه همچنین به طرف پایین به عالم طبیعت می‌نگرد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۱: ۵۳۹). به تعبیر دیگر، نفس واسطه بین عالم معقول و محسوس و با عالم معقول در تلاقی است؛ زیرا صادر از این عالم بوده و پیوسته به سوی آن بازمی‌گردد تا جاودانه در آن تأمل کند. با جهان محسوس نیز تلاقی دارد تا به این جهان سامان و سازمان دهد (بریه، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۵۵). او پدیدآورنده همه چیزهای زنده است. خورشید، ماه، ستارگان و تمام جهان پیدا از نفس ساخته شده است (راسل، ۱۳۷۴: ۴۱۷).

بنابراین احد هم مانند خدای افلاطون و ارسطو خالق عالم نیست، بلکه سرچشمه فیضی است که عالم از او صادر می‌شود. افلوطین برخلاف افلاطون و ارسطو نحوه پیدایش جهان از احد را تبیین می‌کند. از نظر افلوطین صدور عالم از واحد به طریقه مباشر نیست، زیرا اولاً خلق مقتضی تغییر در ذات خالق بوده و تغییر نقص است و دور از ذات خالق که کمال محض محسوب می‌شود؛ ثانیاً خالق فوق عالم است، اما خلقت و خلق، مقتضی اتصال دائم بین خالق و مخلوق؛ ثالثاً مبدأ نخستین واحد است و از او به نحو مباشر به جز واحد صادر نمی‌شود. افلوطین در تبیین چگونگی صدور کثرات از واحد به نظریه فیض متوسل می‌شود. فیضان جریانی است از یک مبدأ یا اصل نامنقسم و متعالی تا مقصدی در جهان محسوس. اما اصل اول همواره در مقر و مرتبه خود باقی می‌ماند. مبدأ نخستین از فرط پری و نهایت کمال سرریز می‌کند و کثیر

از او حاصل می‌شود، بدون ایجاد تغییر و نقصانی در ذات او. این جریان از مبدأ نخستین تا پایین‌ترین مرحله ادامه می‌یابد و هر مرتبه در جای خود می‌ماند.

در نتیجه می‌توان گفت همه هستی جلوه‌های مرآت‌ی یک حقیقتند و هر چه به‌عنوان دوم فرض شود، چیزی جز پرتو و تصویر احد نیست که هیچ استقلال و وجودی از خود ندارد. در نظر او همان‌طور که تصویر و شعاع یک چیز اگر از منبع خود قطع شود، دیگر وجود ندارد؛ هر چیز که وجود خود را از دیگری دارد و تصویر اوست، اگر از دیگری جدا شود، وجود نخواهد داشت.

۲. واجب‌الوجود از دیدگاه فارابی

گرچه برخی فارابی را مؤسس اول فلسفه، به‌معنای حقیقی دانسته‌اند، تردیدی نیست که وی پایه‌گذار فلسفه اسلامی بود. فارابی به‌حق به‌عنوان مؤسس فلسفه اسلامی جایگاه ویژه‌ای در علوم عقلی اسلامی دارد و مبتکر نظریاتی بوده که با دیدگاه‌های یونان متفاوت است و مبنای اسلامی دارد؛ به‌گونه‌ای که در فلسفه سابقه نداشته و با آموزه‌های دینی مطابق است. در مورد مفهوم واجب‌الوجود نیز فارابی گرچه در مواردی تحت تأثیر فلاسفه یونان است، تلاش می‌کند، با ارائه نظریه تمایز وجود و ماهیت و بحث وجوب و امکان (که به آنها می‌پردازیم) مفهومی ارائه دهد که با آموزه‌های اسلام مطابق باشد.

۲.۱. نظریه تمایز وجود و ماهیت

به نظر می‌رسد فارابی نخستین کسی است که تقسیم دوبخشی ماهیت و وجود را به‌صورت قطعی وارد فلسفه اسلامی کرد. وی در کتاب الحروف، به معانی موجود در فلسفه اولی می‌پردازد و در اینجاست که بحث تمایز وجود و ماهیت را مطرح می‌کند. در فلسفه فارابی، موجود مشترک لفظی و دارای معانی متعددی است. وی ابتدا موجود را در معنای تمام مقولات، یعنی جواهر و اقسام اعراض و انواع تحت این مقولات و افراد تحت انواع در نظر می‌گیرد؛ در معنای دوم، موجود به‌معنای صادق است. یعنی قضیه ذهنی که محکی آن در خارج موجود است؛ در معنای سوم، موجود به هر آنچه اطلاق می‌شود که در خارج، ماهیتی متمایز از سایر اشیا دارد (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۵ - ۱۱۶).

فارابی در تبیین و تحلیل معنای اخیر از موجود، احکام ماهیت را بیان می‌کند تا معنای موجود در ارتباط با ماهیت منحاز خارج از نفس روشن شود. وی بیان می‌کند که ماهیت یا منقسم یا غیرمنقسم است. ماهیت مرکب به سه نحو تصور می‌شود: به نحو کل مجموع تقسیم‌شده به اجزا و این اجزا با یکدیگر ملاحظه شود؛ و جزء جزء اجزا به تنهایی، مانند اینکه جنس به تنهایی و فصل به تنهایی ملاحظه شود. حال، هر یک از این سه قسم، ماهیت و ذات نامیده می‌شود (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۶). به عبارت دیگر، در نظر فارابی آنچه در جواب ماهو می‌آید گاه کل، گاه حد و گاه جنس و فصل یا ماده و صورت است.

پس از این مقدمه، فارابی بیان می‌کند که ماهیت منقسم که واجد جمله و ملخص آن جمله است، موجود و وجود در آن مختلفند. قسم اول یعنی ذات ماهیت را موجود و قسم دوم یعنی جزء جزء اجزا ماهیت جنس و فصل به تنهایی را وجود می‌گیریم. وی معتقد است فصلی که ممیز شیء است، به اطلاق لفظ وجود سزاوارتر است. بنابراین هر موجودی که به جنسی از اجناس عالیه متصف است، وجود او همان جنسش است. لذا ماهیت مرکب بنا بر نظر فارابی، موجود است، یعنی دارای وجود است و وجود و ماهیت آن دو امر متمایز است، ولی جزء بسیط وجود است. اما اگر ماهیتی غیرمنقسم و بسیط باشد، یا چنین ماهیتی اصلاً موجود نمی‌شود یا اینکه اگر موجود شد، وجود و موجود در آن، عین همند، یعنی شیء له الوجود نخواهد بود (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۷).

فارابی در ابتدای رساله «فصوص الحکم» نیز برای بیان تمایز میان وجود و ماهیت، به نکته منطقی متوسل می‌شود و سپس این تمایز را از حوزه منطقی به حوزه مابعدالطبیعی انتقال می‌دهد. به نظر فارابی اشیا ماهیتی و هویتی دارند؛ ماهیت آنها نه هویت آنها و نه داخل در هویت آنهاست. همچنین وجود، داخل در ماهیت اشیا نیست، وگرنه تصور ماهیت بدون تصور وجود آن کامل نمی‌شد. علاوه بر این، برای انسان، مقدر نبود که وجود و ماهیت را در عرصه خیال خود از یکدیگر جدا کند، لذا وجود از مقومات نیست، بلکه فقط از عوارض لازم است (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۷ - ۴۸).

در این صورت وقتی فارابی بیان می‌کند هویت داخل در ماهیت و عین ماهیت نیست، بلکه عارض بر آن است، متوجه می‌شویم که وی نه تنها به تمایز منطقی میان وجود و ماهیت

مخلوقات، بلکه به تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت مخلوقات نیز قائل است. در واقع، وی بر تمایز منطقی و مابعدالطبیعی وجود و ماهیت کل موجودات حادث تأکید می‌کند تا آنها را از خداوند (که واجب‌الوجود و فعلیت محض است) متمایز کند.

وی تمایز متافیزیکی میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را تبیین می‌کند که هم مبین تعالی و تنزیه واجب‌الوجود و هم حافظ همه جهات سنخیت میان واجب‌الوجود بذاته در مقام علت با ممکنات است.

۲.۲. نظریه امکان و وجوب

فارابی به وضوح بحث وجوب و امکان را مطرح می‌کند و در واقع مبدع این بحث در فلسفه بود و با الهام از مفاهیم ضرورت، عرض، اتفاق در فلسفه ارسطو، وجوب و امکان را در فلسفه و امور عامه عرضه و بر این اساس وجود خدا را اثبات می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۲).

وی دو وضع اساسی برای موجودات در نظر می‌گیرد که از آن دو، نوع سوم ناشی می‌شود. واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود داریم، واجب‌الوجود ذاتش مقتضی وجود است، اما ممکن‌الوجود به خودی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا قابلیت وجود و عدمش مساوی است، ذاتش اقتضای هستی و نیستی ندارد و برای موجود شدن، محتاج به واسطه علت خود است، تا به واجب بالغیر تبدیل شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۴ - ۶).

برای روشن شدن مطلب، باید به تقسیم دیگری از فارابی توجه کرد. وی موجودات را از حیث وجود و تحقق، به سه دسته تقسیم می‌کند: واجب‌الوجود، ممتنع‌الوجود و ممکن‌الوجود. وی بیان می‌کند که همه موجودات در یکی از دو قسم اولی و سومی داخلند. این دو قسم به سبب ذات و جوهرشان چنین هستند؛ واجب‌الوجود نمی‌تواند موجود نشود، چرا که اگر وجود نیابد، به این دلیل است که وجودش مقتضای ذاتش نیست و بر آن عارض شده، که این خلاف فرض است. همچنین ممکن چون به مقتضای ذات خود چنین است، پس محال خواهد بود که این اقتضای ذاتی از آن زائل و واجب‌الوجود شود (فارابی، ۱۴۰۶: ۷۸).

بنابراین واجب‌الوجود موجودی است که ماهیتش عین وجود محض و مطلق اوست، ولی ممکن‌الوجود موجودی است که وجودش ذاتی نیست، بلکه عارض بر ماهیت است و فرق بین وجود واجب و وجود ممکن مثل فرق بین این دو قضیه است: «وجود موجود است» و

«انسان موجود است». در قضیه اول موجود از ذات وجود انتزاع می‌شود، نه به وسیله اضافه شدن وجود دیگری که زائد است، ولی در قضیه دوم موجود به وسیله اضافه شدن وجود به انسان انتزاع خواهد شد.

فارابی پس از بیان این تقسیم، تسلسل علل را محال می‌داند و اظهار می‌کند که سلسله علل و معلول تا بی‌نهایت ادامه ندارد، بلکه باید در جست‌وجوی موجودی بود که علت‌العلل است (فارابی، ۱۴۰۶: ۷۹ - ۸۱).

بنابراین او وجود را به واجب و ممکن تقسیم کرد و گفت وجود بیرون از این دو قسم نیست. واجب‌الوجود هم به واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود بالغیر تقسیم می‌شود. البته واجب‌الوجود بالغیر در ذات خود ممکن است و وجوب آن از خارج می‌آید. ممکن‌الوجود برای اینکه موجود شود، به علت نیازمند است و چون سلسله علل تا بی‌نهایت کشیده نمی‌شود، باید این علل به وجودی منتهی شود که واجب است، یعنی به ذات خود موجود بوده و او موجود اول است و همه موجودات از او به وجود می‌آیند.

وی اعتقاد دارد خداوند مدبر جمیع موجودات و پروردگاری است که عنایتش شامل همه چیز می‌شود. او به‌صراحت تأکید کرده است که هیچ ذره کوچکی از علم خارج نیست و هرچه در عالم وجود دارد، به بهترین نحو ممکن و با توافق و اتقان تمام نظم و ترتیب یافته است (فارابی، ۱۴۰۶: ۲۰۷). از دیدگاه او عنایت الهی محیط بر همه چیز است، به‌نحوی که هر چیز از خیر و شر واقع می‌شود، به قضا و قدر اوست (فارابی، ۱۳۷۱: ۴۲).

در واقع می‌توان گفت خدا از دیدگاه فارابی موجودی است که ذات و ماهیتش، اقتضای وجود را دارد و فرض عدم وجودش، محال است. وجود او به واسطه غیر پدید نمی‌آید و او در وجود خود به موجود دیگری محتاج نیست، بلکه خودش علت وجود همه اشیاست. خداوند وجودی بدون علت ازلی و همیشگی است و در او تغییر راه ندارد و ماهیت او عین ذات اوست. او صورت ندارد، چون صورت باید در ماده متحقق شود و اگر خداوند دارای صورت باشد، لازم می‌آید که ذات او مرکب از ماده و صورت باشد. بنابراین وجود او بسیط و نامرکب است. و چون بسیط است، پس تعریف‌پذیر هم نیست؛ زیرا تعریف یا به جنس و فصل است یا به ماده و صورت و همه اینها با بساطت ذات خداوند منافات

دارند (فارابی، ۱۳۷۱: ۵۶ - ۵۹). همچنین از آنجایی که خداوند ذاتی بسیط است، صفات او با ذات وی یکی هستند (فارابی، ۱۳۷۱: ۵۰).

بنابراین می‌توان گفت از نظر فارابی، واجب‌الوجود موجود نخستین و اتم و اکمل موجودات است. برهان فارابی بر اثبات واجب‌الوجود، علاوه بر اینکه موجود بودن خدایی را اثبات می‌کند که فعلیت محض است، مستلزم وجود خدایی خواهد بود که علت ظهور ممکنات بوده و عالم مسبوق به عدم را آفریده است.

۳.۲. رابطه واجب‌الوجود با عالم آفرینش

فارابی پس از اثبات واجب‌الوجود به مثابه نخستین علت برای ظهور ممکنات و در نظر گرفتن اینکه همه ممکنات، در هستی خود، نیازمند به او هستند، صفت خالقیت را برای واجب‌الوجود و مخلوقیت را برای ممکنات اثبات می‌کند. وی برای تبیین این امر از نظریه فیض بهره می‌گیرد. این نظریه‌ای است که در مدرسه اسکندریه مطرح بود و فارابی از آن، برای ارتباط خدا با کائنات با حفظ وحدت خداوند متعال و صدور کثیر از واحد سود می‌جوید. زیرا کیفیت خلقت و صدور کثیر از منشأ واحد بسیط، از اهم مسائلی بوده که برای وی مطرح است. لذا با توجه به نظریه نوافلاطونی فیض و ارائه قرائتی نو و مبتنی بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و با تمییز بین قدیم بالذات و بالزمان و قدم عالم نه به معنای مشارکت با خداوند و نه امر جدای از او، به حل مسئله می‌پردازد.

نظریه فیض در نظام فلسفه فارابی بر سه اصل مبتنی است: ۱. تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و تقسیم موجودات به واجب‌الوجود بذاته و ممکن‌الوجود بذاته؛ ۲. قوه فیض و ابداع در تعقل خداوند و عقول مفارقه و ۳. قاعده الواحد.

مبدأ اول را پیش از این توضیح دادیم. طبق مبدأ دوم، علم، قدرت و اراده در خداوند متعال و همچنین در عقول مفارقه یکی و کافی است که خداوند متعال به چیزی علم داشته باشد. در اندیشه او آگاهی (علم) به آن چیز و توجه به آن و اراده و ابداع عین یکدیگر بوده و امر واحدی است (فارابی، ۱۳۴۹: ۴۹). این امر فارابی را به قول ازلیت ماده و جهان رهنمون شده بود. زیرا قدیم چنین است که یا هرگز از او چیزی ایجاد و فعلی صادر نمی‌شود یا ایجاد و فعل

او مستمر و دائمی خواهد بود. لذا اگر خداوند قدیم فرض شود و عالم از او صادر نشود، مگر به تراخی زمانی، به تدریج و تأنی و این تأخیر به سبب آن باشد که نخست در امر ایجاد جهان از عدم مرجحی نبوده و عالم از امکان به وجود خارج شده است، جای این اشکال‌ها خواهد بود که چه کسی او را ایجاد و چرا در حدوث و ایجاد تأخیر کرده است. این نقص در ادراک پدیدآورنده یا تجدد غرض یا ایجاد وسیله یا عدم قدرت یا عدم اراده بر ایجاد (که سپس اراده به ایجاد تعلق گرفته است) خواهد بود و تمام این امور دال بر نقص در ذات باری تعالی و خدا منزله از هر نقصی است. از ازل خدا بوده و عالم نیز با او معیت داشته است؛ هرچند به تقدم ذاتی (که نحوه تقدم علت است) بر معلول، بر عالم تقدم دارد (فارابی، ۱۳۴۹: ۸ - ۱۰).

اما مبدأ سوم، از واحد از آن جهت که واحد است، جز واحد صادر نشود که مفاد قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را تشکیل می‌دهد و یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفی محسوب می‌شود که بسیاری از مسائل فلسفی به نحو مستقیم یا غیرمستقیم بر آن مترتب است و اکثر حکمای اسلامی آن را پذیرفته‌اند و ریشه‌های آن را می‌توان تا ارسطو پیگیری کرد (فارابی، ۱۳۴۹: ۸). پیش از فارابی نیز مفاد این قاعده در آثار یعقوب بن اسحاق کندی (نخستین فیلسوف مسلمان) به نحو صریح قابل بررسی و استناد است (کندی، ۱۳۴۸: ۱۵) و پیش از وی نیز افلوطین این قاعده را در زمره مبادی نظریه فیض قرار داده است.

فارابی نیز با اسناد به نظریه فیض افلوطین قائل به ابداع می‌شود، لذا مبدأ نخستین را فاعل مبدع و خلق ابداعی و دوام فیض را سازگار با فاعلیت وجودی مبدأ واحد و قدم عالم می‌داند و ابداع را به حفظ و دوام وجود شیء (که وجود آن لذاته نیست) و دوامی که از ناحیه هیچ علتی جز ذات مبدع نیست، تعریف می‌کند. ابداع یا به معنای ایجاد شیء است، بدون اینکه مسبوق به ماده و زمان باشد یا به این معنا که هیچ واسطه‌ای غیر از فاعل در میان نباشد. طبق معنای اول عقول و حتی خود ماده و زمان ابداعی خواهند بود. اما طبق معنای دوم فقط صادر اول ابداعی است (فارابی، ۱۳۴۹: ۶). فارابی می‌گوید: «بین او و موجودات علت دیگری واسطه نیست» (فارابی، ۱۳۴۹: ۷). یعنی میان فاعل نخستین و فعل او هیچ واسطه‌ای نیست و سایر موجودات از ناحیه ذات او ایجاد می‌شوند؛ زیرا وجود آنها فیاض و فیضان وجود بوده و این فیض ناشی از تعقل واجب‌الوجود است. لذا همه آنچه از

او صادر می‌شود، از ناحیه تعقل او صادر می‌شوند و موجودات از آن جنبه که موجودند، معقولند و از همان جهت معقولیت، موجود. بنابراین تمایزی بین نفس وجود آنها و معقولیت آنها و یکی مترتب بر دیگری نیست. چنانکه وجود باری تعالی نیز همان نفس معقولیت اوست و چون در او عقل، عاقل و معقول یکی است، باید صور معقوله نیز نفس وجودشان همان نفس معقولیت آنها باشد، وگرنه معقولات دیگری علت وجود این صور معقوله خواهند بود و این به تسلسل منجر خواهد شد (فارابی، ۱۹۹۲: ۳۸۰).

فارابی برخلاف سنت فلسفی نوافلاطونی، از فیض تبیینی عقلی ارائه می‌دهد که: «عالم از او پدید آمد از آن حیث که او به ذات خود عالم بود، پس علم او، علت وجود عالم است» (فارابی، عیون المسائل در مجموعه رسائل: ۴۹). البته چنانکه پیش از این گفته شد، فاعلیت احد در اثولوجیا نیز (هر چند فوق علم و عقل است نه توأم با آن) فوق زمان است و نه در زمان. بنابراین خلقت کل آفرینش نیز در لازمان است.

بنابراین مبدأ نخستین فارابی فاعل بالطبع نیست که صدور اشیا از او بدون معرفت حاصل شود، بلکه همان فاعل بالعنایه مشاء است که ظهور و صدور اشیا از او، از ناحیه علم او به ذاتش حاصل می‌شود. او مبدأ نظام خیر در وجود بوده و علم او علت وجود شیئی است که به او علم دارد، لذا علم خدا که علم فعلی است (نه زمانی) برای ایجاد اشیا کافی خواهد بود و همین علم، علت وجود جمیع اشیاست.

در هر حال صدور موجودات از مبدأ اول، نه از راه قصد و اراده و نه به مقتضای ذات بوده؛ بلکه صرفاً از تعقل ذات باری تعالی نسبت به ذات خویش (که عقل محض و خیر مطلق است) ناشی می‌شود. بنابراین چون واجب‌الوجود کمال محض و فیاض مطلق است، بدون قصد و اجبار و بلکه از راه علم و اختیار فیض وجود را به موجودات ارزانی داشته و این فیضان ناشی از تعقل ذات خود اوست. وجودی که از او صادر می‌شود، وجودی ابدی و نافی عدم است، نه اینکه صرفاً وجود مسبوق به عدم اعطا کند، پس مبدأ نخستین فارابی علت مبدع صادر اول است. فارابی اساس را بر خلقت ابداعی عالم قرار داده است (فارابی، ۱۳۸۷: ۶)، برخلاف افلوطین که خالقیت احد نسبت به ماسوی را رد می‌کند و فیض تنها به معنای لبریز شدن از جهت پری و امتلاست.

۲.۴. وجود ماهه الاشتراک و ماهه الافتراق واجب‌الوجود با ماسوایش

فارابی نظریهٔ اجتهادی خود دربارهٔ ماهیت و تمایز آن از وجود را به‌دقت تدوین و نظام مابعدالطبیعه تأسیسی خود را نیز بر آن مبتنی کرده است. وی در انقسام اولیه، موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند و هر موجود ممکن نیز، مرکب از وجود و ماهیت است، در حالی که واجب‌الوجود، وجود محض است و ماهیتی و رای وجود ندارد.

در مورد واجب‌الوجود مشهور این است که ماهیتی غیر از وجودش ندارد. در آثار فارابی نیز می‌توان مشابه این مدعا را یافت، با این توضیح که مسیر فارابی برای اثبات این مطلب، از نفی ترکیب در ماهیت واجب است. از نظر فارابی با توجه به اینکه اجزای ماهیت بر اجزای وجود دلالت دارند، گاهی حتی به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی منطبق بر هم هستند (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۴) و واجب تعالی از ترکیب در وجود دور است، ترکیب در ماهیت هم از او نفی می‌شود و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که:

«ولذلک لا یمکن ایضاً أن یکون وجوده الذی به ینحاز عما سواه من الموجودات غیر الذی هو به فی ذاته موجود» (فارابی، ۱۳۷۱: ۴۱ - ۴۲).

جالب اینجاست که فارابی حتی در مورد واجب‌الوجود (با اینکه بر یکی بودن وجود و ماهیتش تأکید می‌کند) معنایی از ماهیت ارائه می‌دهد که همان معنای مذکور در بخش اول این نوشته است؛ یعنی: «الذی هو به فی ذاته موجود» که یعنی آنچه به‌واسطهٔ آن فی‌ذاته موجود است. پس در مورد واجب‌الوجود هم باید گفت که به ماهیتش موجود و در عین حال این ماهیت عین وجودش است؛ آنچنانکه طبق گفتهٔ فارابی در موجودات بسیط این‌گونه خواهد بود. فارابی در جای دیگری وجود هرگونه نسبت به‌لحاظ ماهیت را میان واجب تعالی و غیرش رد می‌کند و بر اساس توضیحاتش منظور این است که میان واجب‌الوجود و غیر او قرب و بعد بر اساس ماهیت صدق نمی‌کند، بلکه اشتراک واجب‌الوجود با ممکنات در وجود است (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۷).

فارابی بر پایهٔ نظریهٔ تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت، تمایز متافیزیکی میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را تبیین می‌کند که هم مبین تعالی و تنزیه واجب‌الوجود و هم

حافظ همه جهات سنخیت میان واجب‌الوجود بذاته در مقام علت با ممکنات است. فارابی موجودات را از حیث معنا و مفهوم، به چهار قسم واجب، ممتنع، ممکن زمانی، ممکن استقبالی یا وقوعی یا استعدادی تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۴۰۶: ۷۸ - ۷۹).

فارابی دو وضع اساسی برای موجودات در نظر می‌گیرد که از آن دو، نوع سوم ناشی می‌شود؛ واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود داریم، واجب‌الوجود ذاتش مقتضی وجود است، اما ممکن‌الوجود به خودی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا قابلیت وجود و عدمش مساوی است، ذاتش اقتضای هستی و نیستی ندارد و برای موجود شدن، محتاج به واسطه علت خود است، تا به واجب بالغیر تبدیل شود (فارابی، ۱۳۸۷: ۴).

به این ترتیب، وی با استناد به این تقسیم قدم دیگری برمی‌دارد و موجودات را به سه دسته تقسیم می‌کند که این تقسیم از جمله ابتکارات فارابی به‌شمار می‌رود: ممکن‌الوجود بذاته، واجب‌الوجود بغیره، واجب‌الوجود بذاته. بنابراین تقسیم خود ممکن در تصور ذهنی، دو حال دارد: یکی حالت باقی بودن در حیز امکان و دیگری حالت وجوب و وقوعش از ناحیه علت. واجب‌الوجود بذاته نیز مقابل ممکن، در دو حالت است: وقتی ممکن از ناحیه علت، وجوب و وجود یافت، تمایز آن با واجب‌الوجود بذاته تمایز بین دو موجود خارجی است که یکی واجب‌الوجود بذاته و دیگری ممکن‌الوجود بذاته است که از ناحیه علت واجب شده و واجب‌الوجود بغیره شده است. ولی تمایز میان واجب و ممکن قبل از تحقق شیء ممکن، تمایز بین موجود خارجی و موجود ذهنی است (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۰). بر این اساس واجب و ممکن در وجوب وجود متمایز می‌شوند.

۳. نسبت واجب‌الوجود با احد

افلوپین اندیشه‌ای توحیدی دارد، زیرا مبدأ هستی را احد و امر بسیطی می‌داند که هیچ کثرت و ترکیبی در ذات آن راه ندارد، زیرا ذاتی که بسیط باشد، محال است بتواند دومی را برایش فرض کرد و چون بسیط است همه چیز است و همه کمالات موجود را دارد؛ به‌گونه‌ای که هر آنچه در آفریده‌هایش یافت شود، به این دلیل است که آن کمال اولاً و بالذات در احد موجود است و سپس او به آفریدگان خویش اعطا کرده است (افلوپین، ۱۴۱۳: ۱۳۴).

احد اصل بنیادی در فلسفه افلوطین به‌شمار می‌رود؛ احد خاستگاه متعالی وجود، عقل و حیات فراسوی جوهر و صورت محسوب می‌شود. آن هم علت خود است و هم علت هر آنچه غیر از او در جهان بهره‌ای از وجود دارد. احد اقنوم اول وجود است؛ یعنی اصل متافیزیکی اعلاایی که پیش از هرگونه کثرت، اختلاف و تضاد در عالم وجود است. احد عنصر غیرمادی همه موجودات و مشتاق‌الیه وصف‌ناپذیری در هر حیات روحانی است. آن در همه جا و هیچ کجاست. همه چیز است و هیچ چیزی نیست. در موجودات حاضر است، بدون اینکه بخشی از آنها باشد. فارابی نیز اندیشه‌ای توحیدی دارد و مبدأ جهان هستی را واجب‌الوجود می‌داند که واجب‌الوجود موجود نخستین و اتم و اکمل موجودات است. واجب‌الوجود فعلیت محض است و طمحض است و هیچ شائبه‌ای از کثرت و ترکیب در او راه ندارد. واجب‌الوجود موجودی است که ذات و ماهیتش، اقتضای وجود را دارد و فرض نبودش، محال است. وجود او به واسطه غیر پدید نمی‌آید و او در وجود خود به موجود دیگری محتاج نیست، بلکه خودش علت وجود همه اشیاست. خداوند وجودی بدون علت ازلی و همیشگی است و در او تغییر راه ندارد و ماهیت او عین ذات اوست. او صورت ندارد، چون صورت باید در ماده متحقق شود و اگر خداوند دارای صورت باشد، لازم می‌آید که ذات او مرکب از ماده و صورت باشد. بنابراین وجود او بسیط و نامرکب است و چون بسیط است، پس تعریف‌پذیر هم نیست؛ زیرا تعریف یا به جنس و فصل است یا به ماده و صورت و همه اینها با بساطت ذات خداوند منافات دارند. همچنین از آنجایی که خداوند ذاتی بسیط است، صفات او با ذات وی یکی است. از نظر فارابی، خداوند عقل محض، عاقل محض و معقول محض است. او حی (زنده)، بلکه عین حیات، حکیم، حق و ... است.

همچنین در جهان‌شناسی فارابی نیز خدا وجودی متمایز از جهان دارد، و این تمایز از طریق تفکیک و تمایزی است که فارابی میان وجود و ماهیت قائل می‌شود. او وجود را صفت خدا و امکان را خاصیت ماسوی‌الله می‌داند و بر این اساس خدا را واجب‌الوجود یعنی موجودی که وجودش لازم و ضروری و عدم او محال است و جهان را ممکن‌الوجود تلقی می‌کند که نسبتش به وجود و عدم بالسویه و یکسان است و برای موجود شدن محتاج به مرجحی است که به او وجود اعطا کند و مرجح وجود سبب اول (خدا) است.

به موجب تأملات افلوپین، خدا یا احد امری است که هیچ سخنی درباره او نمی توان گفت و صرف به مدد شهودی شناسایی شدنی است و حتی او را موجود و وجود نباید خواند؛ زیرا ورای وجود و عدم و دیگر مفاهیمی از این قبیل است؛ اما الهیات فارابی الهیاتی ایجابی محسوب می شود و او صفات را به واجب الوجود نسبت می دهد. واجب الوجود عقل محض، عاقل محض و معقول محض است. او حی (زنده)، بلکه عین حیات، حکیم، حق و ... است و می توان به واجب الوجود معرفت حصولی داشت، چنانچه وجود واجب الوجود را اثبات می کند.

احد خالق عالم نیست، بلکه سرچشمه فیضی است که عالم از او صادر می شود. از نظر افلوپین صدور عالم از واحد به طریقه مباشر نیست. زیرا خلق مقتضی تغییر در ذات خالق و تغییر نقص است و دور از ذات خالق که کمال محض است. خالق فوق عالم، اما خلقت و خلق، مقتضی اتصال دائم بین خالق و مخلوق است.

اما مبدأ نخستین فارابی فاعل بالطبع نیست که صدور اشیا از او بدون معرفت حاصل شود؛ بلکه همان فاعل بالعنایه مشاء است که ظهور و صدور اشیا از او از ناحیه علم او به ذاتش حاصل می شود. او مبدأ نظام خیر در وجود است و علم او علت وجود شیء است که به او علم دارد، لذا علم خدا که علم فعلی است نه زمانی، برای ایجاد اشیا کافی خواهد بود و همین علم، علت وجود اشیا عالم است.

به واقع فارابی با تقسیم موجود به واجب و ممکن، رابطه خالق و مخلوق و اختلاف آن دو را تبیین می کند. واجب الذات او همان وجود است؛ در حالی که وجود ممکنات باید از واجب الوجود افاضه شود. بر این اساس نظام جهان، نظام علّی و معلولی است؛ فارابی پس از اثبات واجب الوجود به مثابه نخستین علت برای ظهور ممکنات و در نظر گرفتن اینکه همه ممکنات، در هستی خود نیازمند به او هستند، صفت خالقیت را برای واجب الوجود و مخلوقیت را برای ممکنات اثبات می کند.

نتیجه گیری

از دیدگاه افلوپین، احدیت «احد» اقتضا می کند که بری از تعقل باشد و او را به هیچ وجه نتوان وصف کرد و این دیدگاه البته با آموزه فوق وجود بودن کاملاً سازگار است. احد

افلوطین فوق علم و عقل است، در حالی که الهیات فارابی الهیاتی ایجابی محسوب می‌شود و او صفات را به واجب‌الوجود نسبت می‌دهد. واجب‌الوجود عقل محض، عاقل محض و معقول محض است. او حی (زنده)، بلکه عین حیات، حکیم، حق و ... است و می‌توان به واجب‌الوجود معرفت حصولی داشت؛ چنانچه وجود واجب‌الوجود را اثبات می‌کند. فاعل وجودی فارابی عالم به ذات و به غیر است و صدور و خلقت جهان از ناحیه علم ذاتی اوست. در واقع تلقی افلوطین در تعیین موجود نخستین و ارتباط آن با جهان و انسان، عالم‌محور، اما در فلسفه فارابی خدامحور است و این مطلبی بود که یونانیان هرگز به آن نرسیدند. فارابی قائل به اتصال حقیقی بین خدا و جهان بود. خدا علت کائنات است و به طریقه ابداع، موجودات در یک سلسله نظام طولی و با یک نظم عقلانی از او صادر می‌شوند و چون موجودات فیضان وجود اویند، هیچ‌گاه از او منفک نیستند، عمیق‌ترین و وثیق‌ترین ارتباط بین مبدأ عالم و جهان و موجودات برقرار است.

در واقع مبدأ نخستین فارابی فاعل بالطبع نیست که صدور اشیا از او بدون معرفت حاصل شود؛ بلکه همان فاعل بالعنایه مشاء است که ظهور و صدور اشیا از او، از ناحیه علم او به ذاتش حاصل می‌شود. او مبدأ نظام خیر در وجود است و علم او علت وجود شیء است که به او علم دارد، لذا علم خدا که علم فعلی است نه زمانی، برای ایجاد اشیا کافی خواهد بود و همین علم، علت وجود اشیا عالم است.

منابع

۱. آرمسترانگ، کارن (۱۳۸۵). *تاریخ خدا باوری: ۴۰۰۰ سال جست و جوی یهودیت*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، جلد ۱، تهران: بی‌نا.
۲. افلاطون (۱۳۵۱). *تیمائوس*، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۳. _____ (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۴. افلوپین (۱۴۱۳). *اثولوجیا*، عبدالرحمن بدوی، قم: نشر بیدار.
۵. _____ (۱۳۷۸). *تاسوعات افلوپین*، تصحیح جهامی، جیرار، ترجمه فرید جبر، بیروت: مکتبه لبنان.
۶. بریه، امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه غرب*، علی مراد داوودی، جلد ۲، چ دوم، تهران: نشر دانشگاهی.
۷. ژیلسون، اتین (۱۳۸۸). *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حقیقت.
۸. راسل، برتراند (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، جلد ۲، تهران: کتاب پرواز.
۹. رحمانی، غلامرضا (۱۳۹۲). *الهیات سلبی افلوپین*، قم: بوستان کتاب.
۱۰. رحیمیان، سعید (۱۳۸۱). *فیض و فاعلیت وجودی از افلوپین تا ملاصدرا*، قم: بوستان کتاب.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۴۹). *آرای اهل مدینه فاضله*، حیدرآباد دکن: چاب مطبوعه مجلس الدایره المعارف العثمانیه.
۱۲. _____ (۱۹۹۰). *الحروف*، تحقیق دکتر محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۱۳. _____ (۱۳۷۱). *سیاست ملنیه*. ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

۱۴. _____ (۱۴۰۵ ق). *فصوص الحکم*، قم: انتشارت بیدار.
۱۵. _____ (۱۴۰۶ ق). *فصول المنتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، بی‌جا: انتشارات الزهرا.
۱۶. _____ (۱۳۸۷). *رسایل فلسفی فارابی*، به کوشش سعید رحیمیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. فروغی، محمدعلی (۱۳۶۱). *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
۱۸. شریف، میان محمد (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام*، جلد ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. علیپورح، مهدی (۱۳۸۵). *سیری در اندیشه خدا در دستگاه فلسفی افلوطین*، خردنامه صدر، شماره ۴۳.
۲۰. غسان خالد (۱۹۶۳). *افلوطین رائد‌الوحدانیه و منهل الفلاسفه العرب*، بیروت: عویدات للنشر و الطباعة.
۲۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، (یونان و روم)، سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد ۱، چ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۲. هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۳). *خدا به‌عنوان امر مطلق*، نقد و نظر، سال ۹، شماره ۳ و ۴.
۲۳. یعقوب‌بن اسحاق کندی (۱۹۵۰). *رسائل الکندی الفلسفیه*، قاهره: چاپ محمد عبدالهادی ابوریده.
24. Armstrong, A. H. (editor) (1967), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, New York: Cambridge University press.
25. Gerson, Lioyad P. (1999). *Plotinus*, London & New York: Routledge
26. Plotinus (1966). *Enneads*, With an English Translation by A .H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Vol. I&II
27. Plato (1997). *Plato Complete Works*. John M. Cooper. Hackett Publishing Company.
28. Stamatellos, Giannis (2007). *Plotinus and Presocratics*, New York: Suny.