

تبیین وجودشناختی رابطه خیر با تقدیر و سرنوشت در فلسفه افلوطین

سیدمحمد نقیب^۱، محمد اکوان^۲

چکیده

«خیر» در فلسفه افلوطین نخستین اقنوم از اقنومهای سه‌گانه است و از دو جهت خیر است: یکی در قوس نزول بعنوان علت فاعلی و دیگری در قوس صعود بعنوان علت غایی همه موجودات. عقل، نخستین جلوه خیر است که در عین حال هم تعقل است و هم وجود، هم جنبه هستی‌شناختی دارد و هم جنبه معرفت‌شناختی. عقل بر جهان هستی و همه مراتب آن نظارت دارد؛ یعنی جهان، طبق مقدرات و اندازه‌گیری و طرح و برنامه‌یی که عقل برای اداره آن تنظیم و ترسیم کرده است، تدبیر میشود. سرنوشت انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست اما انسان چون طبق مقدرات عقل، از اختیار برخوردار است در نظام خلقت فقط موجودی انفعال‌پذیر نیست بلکه با اختیار خود میتواند ضمن ارتباط و اتحاد با خیر، به سعادت ابدی نایل گردد. بنابراین، از نظر افلوطین همه جهان هستی از خیر بعنوان فاعل و غایت آفرینش بهره‌مند است. مسئله اصلی ما چگونگی ربط خیر با تقدیر و هدف نوشتار حاضر تبیین

۳۳

تاریخ پذیرش: ۹۸/۸/۲۲

تاریخ دریافت: ۹۸/۶/۶

۱. دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی؛ snaghieb@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (نویسنده مسئول)؛

mo_akvan@yahoo.com



این امر و نتیجه روشنگر این است که خیر از مجرای عقل به تدبیر عوالم معقول و محسوس می‌پردازد.

کلیدواژگان: خیر، عقل، ایده‌ها، تقدیر، سرنوشت، افلوطین.

* * *

۱. مقدمه

افلوطون در رساله جمهوری (Republic) درباره نقش هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مثال خیر (goodness) بگونه‌ی مفصل سخن گفته است. مثال خیر (good idea) هر چند بظاهر در درون جهان معقول قرار دارد، اما در واقع، هر چه در جهان معقول است، هستی و معرفت خود را از او می‌گیرد. به بیان دیگر، مثال خیر مبدأ جهان هستی است که در نگرش افلوطون در بطن عالم معقول و منشأ جهان عقل و ایده‌ها است، اما در فلسفه افلوطین جایگاه متعالی‌تری می‌یابد. از این‌روی، خیر در فلسفه افلوطین جایگزین مثال خیر در فلسفه افلوطون می‌گردد. بنابراین، چیستی و هستی خیر و ارتباطش با اقومهای عقل و روح، یکی از مسائل محوری فلسفه افلوطین شمرده می‌شود. علاوه بر این، ایده‌ها و عالم عقل نقش مهمی در تعیین بخشیدن به عالم معقول و محسوس دارند.

افلوطین در بحث چگونگی اداره عالم، عقل را مدخلیت داده و نظام موجود در عالم را برگرفته از عقل و ایده‌ها میداند. واژه‌ی که او از آن برای این نظام‌مندی استفاده می‌کند، «تقدیر» است که بمعنای اندازه کردن و اندازه نمودن و همچنین مقایسه چیزی با چیزی دیگر و بخش کردن رزق و روزی و نصیب هر چیزی است. او در مسئله تقدیر به بحث سرنوشت انسان می‌پردازد و رابطه سرنوشت انسان را با تقدیر و عقل و ایده‌ها روشن مینماید. همچنین درباره این مسئله که آیا اختیار انسان با تقدیر منافات دارد یا اینکه اختیار خود وجهی از وجوه تقدیر است و انسان با اختیار خود در برنامه کلی تقدیر

۳۴



چگونه نقش‌آفرینی میکند و سرنوشت خود را در زندگی چگونه شکل میدهد، بتفصیل بحث کرده است. در این پژوهش سعی شده تا رابطه خیر با تقدیر و سرنوشت از نظر افلوپتین واکاوی و تبیین گردد.

۲. مفهوم واحد و خیر

خیر در فلسفه افلوپتین نخستین اقوم از اقنومه‌های سه‌گانه است که به عالم معقول تعلق داشته و فوق عالم محسوس قرار دارد. وجود این اقنومه‌ها در تفکر افلوپتین خود بر مراتب هستی دلالت دارد و بنیاد اندیشه هستی‌شناسانه او را شکل میدهد. در واقع، یکی از شاخصه‌های فلسفه افلوپتین وجود سلسله مراتب در هستی است که در رأس آن خیر قرار دارد (امیلسون، ۱۳۹۲: ۲ / ۶۸۲) و پس از آن عقل و در مرتبه پایین، روح قرار میگیرد.

ریشه‌های این نگرش افلوپتین را میتوان در فلسفه افلاطون و ارسطو پیگیری کرد. مفهوم واحد (The one) و خیر ریشه در محاوره پارمنیدس و ایده خیر ریشه در جمهوری (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۱۱۷/۲؛ ۱۶۴۵/۳) و کتاب مابعدالطبیعه (Metaphysics) ارسطو دارد. ارسطو هنگامی که درباره غایت و خیر و نسبت آن دو سخن میگوید، غایت را با خیر و خیر را با محرک اول یکی میداند و میان آنها گونه‌یی رابطه هستی‌شناسی برقرار میسازد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۰۴). همچنین مفهوم عقلی که افلوپتین از آن بحث میکند علاوه بر اینکه در بسیاری از محاوره‌های افلاطون نهفته است، از مابعدالطبیعه ارسطو - آنجا که درباره خدا بمثابة فعالیت عقلی محض سخن میگوید - نیز قابل استنباط است (همان: ۴۸۱ - ۴۸۰). نفس نیز بعنوان بنیادی کیهان‌شناختی در تیمائوس (Timaeus) مطرح میشود که در ۳۵ بسط آراء افلوپتین تأثیرگذار بوده است. در واقع افلاطون در تبیین مثال خیر سعی میکند:

از «وحدت محض» و «کثرت محض» فراتر رود و به جانب تصویری روی آورد که ذاتاً «وحدت کثرات» است (وال، ۱۳۷۰: ۸۲۷).



محمد اکوان، سیدمحمد نقیب؛ تبیین وجودشناختی رابطه خیر با تقدیر و سرنوشت در فلسفه افلوپتین

افلوپین نیز به تأثیر از افلاطون در مجموعه رسائل خود دربارهٔ خیر یا واحد بعنوان مبدأ و علت نخستین بتفصیل بحث کرده است، اما واحد یا خیر را بر دیگر عنوانها ترجیح میدهد. راسل معتقد است خیر افلوپین برگرفته از رسالهٔ ششم جمهوری افلاطون است که او آن را شرح و بسط داده است (راسل، ۱۳۶۵: ۱ / ۴۱۳).

افلوپین حتی هنگامی که در مقام اخذ آراء خود از افلاطون برمی‌آید، قبلاً مثال خیر را آنگونه که در جمهوری وصف شده است با اصل عجیب دیگری که احد باشد، یکی میگیرد، اصلی که آخرین بار در محاورهٔ پارمنیدس (Parmenides) ظاهر شد (ژیلسون، ۱۳۸۸: ۵۷).

واحد از نظر افلوپین به این علت واحد است که وحدت‌بخش همهٔ موجودات جهان است و موجودات، متناسب با بهرهٔ وجودی خود از آن، از وحدت بیشتر یا وحدت کمتر برخوردارند.

هر چیزی که هستی فروتری دارد وحدتش نیز کمتر است و هر چیزی که هستی برتری دارد وحدتش نیز برتر است (افلوپین، ۱۳۶۶: ۲ / ۱۰۷۷).

اگر هستی واحد است، مبدأ نهایی هستی نیز باید واحد باشد، چراکه از طریق وحدت بخشیدن به هستی، علت واحد، و منشأ وحدت شمرده میشود. بنابراین، واحد علت هستی همهٔ چیزهاست. از سوی دیگر، خیر است از آن جهت که مبدأیی بینهایت قدرتمند است که میتواند همه چیز را پدید آورد ۳۶ (همو، ۱۳۹۶: ۶۷). ظاهراً این تعریف ژیلسون اگر دربارهٔ واحد بودن مبدأ اول درست باشد در مورد خیر بودن آن کامل نیست. واحد و خیر بودن مبدأ اول به این علت است که هم علت ایجاد جهان و هم وحدت‌بخش موجودات است.

هر وجودی به علت واحد موجود است، اعم از جواهر که بمعنای اصلی و راستین موجودند و چیزهایی که به هر معنایی موجود



میشوند (افلوپتین، ۱۳۶۶: ۲ / ۱۰۷۷).

همچنین محل نزول خیر و غایت آن بعنوان محل رجوع کل مخلوقات به آن است. عبارت دیگر، خدا و مبدأ اول، خیر است، از این جهت که هم علت فاعلی و هم علت غایی است. امیل بریه نیز معتقد است واحد همان خیر است؛ از آن جهت که به هر موجودی وجود میبخشد، واحد است و از آن جهت که غایت اشیاء است، خیر است (بریه، ۱۳۷۴: ۲ / ۲۴۹). پرسشی که در اینجا مطرح میشود این است که آیا خیر همان خداست؟ افلوپتین در بعضی رسائلش از واحد یا خیر با عنوان خدا نام برده است.

همه اینها تمثیلهایی است از زبان مفسران اسرار برای اشاره به اینکه خدا را چگونه میتوان دید... و بدینسان دوباره از طریق فضایل بسوی عقل عروج کند و از طریق عقل بسوی خدا... چه شده است که ارواح که از آن جهان آمده‌اند پدر خود خدا را از یاد برده‌اند (افلوپتین، ۱۳۶۶: ۲ / ۱۰۹۵-۱۰۹۴ و ۶۶۱).

از اینرو، میتوان گفت واحد و خیر در اندیشه افلوپتین همان خدا یا مبدأ اول است و عوالم وجود از فیض او نشئت گرفته‌اند، ولی این مبدأ در افلوپتین - برخلاف ارسطو - از خصوصیات عقل برخوردار نیست، زیرا از نظر ارسطو خدا فکری است که به خودش می‌اندیشد و مبدأ حرکت است، نه ایجاد کننده اشیاء و واجد خصوصیات عقل که دومین اقنوم در فلسفه افلوپتین شمرده میشود، زیرا عقل وجودی است که صرفاً به خود و موضوعهای خود که ایده‌ها باشند، می‌اندیشد.

بنابراین، مبدأ اول افلوپتین فراتر از مبدأ اول ارسطو بوده و به این اعتبار که وجود جهان از او ناشی شده است، خدا (بمعنای افلوپتینی) نامیده میشود. لفظ خدا در نگرش دینی و فلسفی مشخصه‌ها و تعاریف خاص خود را دارد اما آنچه ما در مرحله اول از این لفظ مراد میکنیم، علت ایجاد جهان است. بنابراین، مبدأ نهایی افلوپتین همان خداست که بیرون از کل هستی و معرفت قرار دارد. او خود واحد نیست... واحد اصلاً نخستین است درحالی که عقل و

۳۷



محمد اکوان، سیدمحمد نقیب؛ تبیین وجودشناختی رابطه خیر با تقدیر و سرنوشت در فلسفه افلوپتین

سال دهم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۳۳-۶۰

ایده‌ها و هستی نخستین نیستند... عقل هم اندیشه است هم موضوع اندیشه، پس بیگمان واحد نیست... ذات واحد چون مبدأ همه چیزهاست خود او هیچیک از چیزها نیست. بنابراین نه چیزی است، نه چون، نه چند، نه عقل... حتی اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم حق نداریم او را، «او» بنامیم (همان: ۱۰۸۲-۱۰۷۸).

مفاهیم وحدت و خیر مناسبترین الفاظی هستند که برای او میتوانیم بیان کنیم (تسلر، ۱۳۹۴: ۴۳۶). واحد نیز از آن جهت که کمال مطلق است، علت پدیدآورنده همه اشیاء محسوب میشود و میتوان آن را خدا نامید.

۲-۱. وجه سلبی و تنزیهی خیر

افلاطون اولین کسی بود که خیر یا واحد را وراء هستی قرار داد و معتقد است به آسانی نمیتوان آن را فهمید.

شناسایی و هستی به خود خوب شبیهند ولی هیچیک از آنها خود خوب نیست، بلکه خود خوب چیزی است برتر از آن دو... خود خوب هستی نیست، بلکه از حیث علو و نیرو بسی والاتر از هستی است (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۱۲۴-۱۱۲۳).

از نظر گادامر (Hans-Georg Gadamer) سقراط در جمهوری مثال خیر را بعنوان چیزی مطرح میکند که به آسانی نمیتوان آن را درک کرد و فقط از طریق آثارش میتوان به آن نظر انداخت. تمنای بیهوده‌یی است که بخواهیم خیر را بگونه‌یی مستقیم درک کنیم و آن را همچون یک بصیرت مکتسب بشناسیم، زیرا بنظر می‌آید خود طبیعت آن مانع چنین امکانی است (گادامر، ۱۳۸۲: ۸۲). همچنین افلاطون در رساله پارمنیدس اظهار میدارد که واحد قابل شناخت نیست و نمیتوان از او احساس و تصویری داشت و در نتیجه درباره او چیزی گفت (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۶۶۲/۳).

از نظر فیلون (Phylo) تفکر درباره خدا ناظر به دو مسئله است؛ الف) آیا خدا وجود دارد؟ ب) ماهیت (quiddity) او چیست؟ پاسخ پرسش اول چندان دشوار



نیست اما پرسش دوم نه تنها دشوار، بلکه شاید پاسخگویی به آن محال باشد. از نظر ولفسون، فیلون پیش از هر متفکر دیگری بحث از شناخت‌ناپذیری خدا را مطرح کرده است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۲۲۶)، از اینرو بنیاد خداشناسی سلبی در رساله‌های جمهوری و پارمنیدس افلاطون فراهم شده بود و افلوپین با استفاده از این زمینه‌ها به صورت‌بندی دیدگاه خاص خود در این زمینه پرداخته است. در فلسفه افلوپین درباره خیر یا خدا، هم جنبه اثباتی و هم جنبه سلبی وجود دارد، منتهی تأکید او بیشتر بر جنبه سلبی است. سلب در نظر افلوپین نه معنای سلب محض را دارد و نه معنای فقدان را، بلکه سلب مثبتی بر تنزیه است که به تنزیه و پالایش یک مفهوم یا جوهر برای رسیدن بمعنای حقیقی و دقیق آن می‌پردازد و بر این اساس تمام صفات مثبتی که به احد نسبت می‌دهد، تنها معنای مثبت مبهمی در مورد او به ما می‌دهند ولی هیچگاه ذات و ماهیت او را روشن نمیکنند. بر این اساس خداشناسی او یک خداشناسی تنزیهی و سلبی است.

جهان معقول شامل سه اصل است: واحد، عقل و روح. افلوپین واحد را در فوق جهان معقول قرار می‌دهد و معتقد است بوسیله عقل دریافتنی نیست. پس واحد برتر از عقل و برتر از جهان محسوس است و مبدأ نخستین.

اگر او را بعنوان عقل بیندیشی یا بعنوان خدا، او بیشتر از آنهاست و اگر بعنوان واحدش بیندیشی او واحدتر از آن است که می‌اندیشی (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱/۲۵).

واحد ورای هر گونه اسم و رسم است، اسم و صفت فقط ابزارهایی برای اشاره به اویند و به نوع ارتباط او با عوالم وجود برمیگردد. صفات مثبت فقط تصویری مبهم از واحد به ما می‌دهند و گرنه تمام آنها با بساطت خیر ناسازگارند و هیچگاه ذات و ماهیت او را روشن نمی‌نمایند. خدا فقط «او» است؛ بلکه «او» نیز اشاره‌ی نارسا به یک حقیقت متعالی است که برای ما درنیافتنی است.

تا اینجا ما در فرازهایی که در فوق آوردیم مقام احدیت و احدیت را توأمان و بدون هیچ تفکیکی شرح دادیم اما لازم است در اینجا تفکیکی بین

مقام واحدیت و احدیت (oneness) قائل شویم. اگر ما ذات واحد را از این لحاظ که فوق مرتبه شناخت انسان است در نظر بگیریم، به احدیت مبدأ اول اشاره کرده‌ایم. باید دانست همه اسامی‌یی که افلوطین به مبدأ اول نسبت می‌دهد، اعتبارات یک حقیقت هستند. احدیت مقام و اعتباری است که برای خدا از آن حیث که ناشناختنی است وضع شده است. این مقام، مقام تنزیه صرف است. در مرتبه احدیت بساطت کامل وجود دارد، از اینرو میتوانیم تمام تعینات و مفهومیها، حتی مفهوم ذات، وجود و هویت را نفی کنیم و علت نخستین را بدون هیچ جزء خارجی و ذهنی لحاظ نماییم. شناخت خدا به یاری اندیشه امکانپذیر نیست، بلکه او را در حضوری که بسیار برتر از دانش است میتوان دریافت (همان: ۲/ ۱۰۸۲). احد هیچ نیست؛ یعنی هیچیک از چیزهایی که ما میتوانیم آن را بشناسیم نیست ولی واحد مرحله‌یی است که ما سعی میکنیم تا یک حقیقت متعالی را به اندازه اندیشه خود پایین آوریم تا آن را بشناسیم. در مرتبه واحدیت صفات و مفاهیم مورد توجه قرار میگیرند و به اعتبار همین مرحله میتوان مفاهیم و صفات را جدا از یکدیگر و جدا از ذات، در نظر گرفت. از نظر او خدا چیز نیست، چون مبدأ همه چیز است و اگر او را واحد میخوانیم به این دلیل است که مجبوریم تصویری را که از او داریم به دیگران ابلاغ کنیم. او بینهایت است نه از حیث بعد یا عدد، بلکه بینهایت از حیث غناء و ملاء وجودیش و اینکه هیچ چیز بر او محیط نتواند شد، خیر خود و کمال خویش را از خود دارد (همان: ۱۰۸۶-۱۰۸۲). افلوطین همچنین منکر علم در مرتبه واحد و بلکه بهتر است بگوییم احدیت است و خدا را در فوق مرتبه عالمیت قرار میدهد، ولی این عدم تعقل و علم، بمعنای جهل نیست.

واحد جاهل نیست چون جهل هم مانند علم مستلزم دوگانگی و ثنویت است، یعنی جاهل و مجهولی باید وجود داشته باشد و چون در «یکی» هیچگونه دویی و ثنویت نمیتواند راه داشته باشد، نه علم و نه جهل هیچکدام نمیتواند در احد که عین «یکی» است، باشد (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۳۵).



همچنین واحد از نظر افلوطین محیط بر همه چیز است و بهیچوجه حالّ در شیء قرار نمیگیرد، زیرا حالّ در شیء، عارض بر آن است و هر عارضی نیازمند موضوع است و خداوند نیازمند چیزی نیست. در نظام فلسفی افلوطین امور متعالی حالّ در امور پایینتر از خود قرار نمیگیرند چنانکه او در نسبت بین روح کلی و کیهان محسوس میگوید: طبیعت همچون تور ماهیگیری در دریای روح غوطه‌ور است. همچنین عقل کلی بر عالم روح و طبیعت محیط است و واحد بر همه عوالم ایجادی خود از جمله عالم محسوس بواسطه بساطت کامل خود احاطه دارد در عین حال که هیچیک از آنها نیست.

واحد همه چیز است و در عین حال هیچیک از چیزها نیست، زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمیتواند خود یکی از چیزها باشد، بلکه او همه چیز بدین معنی است که همه چیزها از او هستند (افلوطین، ۱۳۶۶: ۱/۲، ۶۸۱).

همه چیزهای فروتر از او و فرودست او را در درون او بجوی، ... محیط بر همه چیز و معیار همه چیز خود اوست (همان: ۱/۱، ۴۶۸).

واحد در فلسفه افلوطین منزّه از مکان، حرکت، سکون، زمانمند بودن، کمیت و کیفیت و امثال آن است. در مجموع خدا و خیر ضد وجود نیست، بلکه فوق وجود است؛ وجودی است که قابل شناخت عقلی و حسی برای ما انسانها نیست و افلوطین روش شناخت او را بطریقی خاص و همچون عرفا از طریق سیر و سلوک معنوی برای انسان میسر میداند. یعنی خدا عدم نیست، ولی وجود بمعنایی که ما تصویری از آن داریم نیز نیست.

واحد را نمیتوان از طریق دانش شناخت... بلکه در حضوری که بسیار برتر از دانش است میتوان به او رسید... بلکه هر دانشی را از خود بزداید و حتی آگاهی به خود را نیز از لوح ضمیر بشوید و آنگاه چشم به نظاره بگشاید (همان: ۱/۲، ۱۰۸۸ و ۱۰۸۲).

۲ - ۲. چگونگی صدور موجودات از خیر

بحث چگونگی صدور (emanation) موجودات از خیر، از مهمترین مباحث

فلسفه افلوپین است. افلاطون در رساله ششم جمهوری خیر را منشأ ایجاد عالم معقول و محسوس معرفی کرده و معتقد است بواسطه این موجود که فراتر از وجود و هستی قرار دارد حقایق جهان معقول، از وجود و معرفت برخوردار میشوند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۲/ ۱۱۲۴-۱۱۲۳). نخستین حقیقت جهان نزد افلوپین نیز واحد یا خیر است، حقیقتی بسیط، محض و ورای وجود که باعث ایجاد مراتب مختلف جهان می‌گردد.

افلوپین سلسله مراتب هستی را شامل واحد یا خیر، عالم عقل و ایده‌ها، عالم روح، طبیعت یا جهان محسوس و سرانجام در پایینترین مرتبه، ماده میداند. اینکه این سلسله مراتب چگونه شکل می‌گیرند و چگونه از طریق واحد ایجاد میشوند، مسئله‌ی است که افلوپین تلاش میکند آن را بگونه‌ی قابل پذیرش تبیین نماید. بنظر او این سلسله مراتب بر اساس فیض و صدور صورت می‌گیرد. اما فیض و صدور چیست؟ همانگونه که افلاطون برای تبیین مثال خیر در رساله جمهوری به تمثیلهای مختلف روی می‌آورد، افلوپین نیز برای تشریح و تبیین نظریه صدور به تمثیلهای گوناگون متوسل میشود (قدیر، ۱۳۶۲: ۱۶۸)؛ مانند تمثیل آتش و گرمای آن یا جسم سرد و سردی که از آن خارج می‌گردد.

او معتقد است از فیض واحد، عقل صادر میشود و عقل تصویر خداست؛ وجودی که در آن حیات، هستی و شناخت توأمان و با هم ایجاد می‌گردند. چون نخستین کامل است و کامل به اقتضای کمال خود شیء را ایجاد میکند، «هرچیزی که رسیده شد و کامل گردید در خود نمیماند، بلکه باید چیز دیگری را پدید آورد... پس چگونه ممکن است که نیرومندترین چیزها که نخستین است و نیروی همه چیز از اوست، در خود خویش بماند» (افلوپین، ۱۳۶۶: ۲/ ۷۱۶). بر اساس نظریه فیض و صدور، مبدأ نخستین کمال را فقط برای خویش نگاه نمیدارد؛ می‌آفریند، اما بدون هیچ اراده و حرکتی، و بدون آنکه از خود چیزی بکاهد. افلوپین در بعضی موارد او را «خدا» و در موارد دیگر او را «پدر» میخواند.

۴۲



چون بر این عقیده‌ایم که کسی که به نظاره کیهان معقول نایل شود و زیبایی عقل حقیقی را دریابد از پدر او نیز که بر فراز عقل است تصویری خواهد یافت (همان: ۷۵۷).

اثر هر چیز معرف آن چیز است، از اینرو اثر خدا باید بعد از خدا کاملترین موجود باشد. عقل در بالاترین پله هستی قرار دارد که هرچند از فیضان واحد حاصل آمده ولی این ایجاد بر اثر نیاز نیست و از خدا نیز چیزی کاسته نمیشود. افلوپین اذعان میکند که هر چیزی که گفته میشود وجود دارد، منبعی در یک الوهیت متعالی دارد و از طریق قوانین الهی که در وجود و عملکردش ذاتی است، اداره میشود. او بدلیل ارتباط درونی تمام اجزاء عالم که همه آن از حیات برخوردار است و وابستگی آن، به منبعی حاکم پی برد. او این اصل را لوگوس (Logos) یا اصل حجت نامید و عملکرد آن در سرتاسر هستی را بعنوان مشیت الهی در نظر گرفت (Abhayana, 2000: 40).

از احد نوس صادر میشود که صور را دربردارد این صدور طی دو حرکت انجام میشود؛ ابتدا نوس بوجود می‌آید در حالی که فاقد صورت است، سپس برای نظاره احد رو بسوی او میکند و سرشار از وجود میشود، زیرا همه موجودات فعالیت و قدرت خود را مدیون نظاره مبدأ خویشند. نوس را گاهی لوگوس نیز میگویند. لوگوس یعنی چیزی که از اصل فوق خود صادر میشود. از اینرو عقل لوگوس خیر و روح لوگوس عقل است (بوئیتوس، ۱۳۹۶: ۲۶).

عقل نیز وجودی کامل است که هستی و چیستی خود را توأمان از مبدأ خویش میگیرد.

۴۳

نارسایی و ناتمامی در هستی او نیست. پس چون آفریدگار خرد را آفرید، هستی رسا و تمام به او داد و ماهیت او را پدیدآورنده هستی او قرار داد و آفریدگار نخست بدینسان هستی میبخشد، زیرا همین که او چیزی را بیافرید، چرایی هستی آفریده شده را در ماهیت آن جای میدهد (افلوپین، ۱۳۹۶: ۱۴۳).



محمد اکوان، سیدمحمد نقیب؛ تبیین وجودشناختی رابطه خیر با تقدیر و سرنوشت در فلسفه افلوپین

سال دهم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۳۳-۶۰

عقل از واحد تقلید میکند، یعنی چون پر است، لبریز میشود و از فیض او روح کلی که تصویر عقل است بوجود می‌آید، اگر عقل، خدا را بطور مستقیم مبیند و به گرد خدا میگردد، روح کلی از خلال عقل خدا را مبیند و به گرد عقل میگردد (همو، ۱۳۶۶: ۲/ ۶۸۱).

روح کلی از دو جزء تشکیل شده است؛ جزئی برین و جزئی فرودین، جزء عالی نزد عقل میماند و جزء فرودین تا جهان ما گسترش می‌یابد. روح عالی از عقل و روح دانی از روح عالی منشعب میشود و جهان ما را اداره میکند و پرتوهایی از آن در ابدان ما انسانها همچون شعاعهای نور خورشید قرار میگیرد. جهان محسوس یا طبیعت، تصویر روح است و موجودی کاملاً زنده و پویاست. روح این جهان، روح عالی نیست بلکه از روح عالی مشتق شده و در آن حلول کرده است.

ماده، مایه و پذیرنده صورتهاست و تصویر ماده‌یی است که در جهان معقول قرار دارد. ماده هم در جهان محسوس وجود دارد و هم در جهان معقول، ماده جهان معقول را نباید به همان معنایی فهمید که درباره اجسام جهان صادق است، ماده جهان معقول خود نیز معقول است. از اینرو در جهان معقول هم، موجود مرکب هست ولی بین موجود مرکب جهان معقول و محسوس تفاوت وجود دارد (همان: ۱/ ۲۰۲-۲۰۱).

از نظر افلوطین همه چیز در طبیعت تفکر میکند و عقل و روح تنها نشانه‌های مقام انسانی نیستند. هر دو (عقل و روح) واقعاً در درجات مختلف و در ماهیتهای متفاوتی که دریافت میکنند حاضرند. ماده نیز حیوان صفت و بیروح نیست بلکه سطح یا درجه‌یی از صورت یا عقل در تمام آن نفوذ میکند (Westa, 1990: 13). همانطور که صورت در عالم محسوس تصویری از صورت عالم معقول است، ماده جهان محسوس نیز روگرفتی از ماده جهان معقول است، با این تفاوت که ماده جهان معقول باشنده و ماده جهان محسوس نباشنده است. بر این اساس، میتوان اظهار داشت که کل هستی با واسطه و

بیواسطه از خیر نشئت میگیرد.

۳. تقدیر و سرنوشت در فلسفه افلوطین

افلوطین نقش آفرینی خیر در عالم معقول و محسوس را که از طریق عقل و قوانین ازلی و ابدی آن اعمال میشود، «تقدیر» مینامد. هرچند این عرصه ظاهراً میدان نمایش عقل است، ولی عقل و مایملک آن ناشی از خیرند. بعبارت دیگر، میداندار اصلی خیر است که از ورای حجاب عقل به تمشیت امور معقول و محسوس میپردازد.

۳ - ۱. تقدیر

آغاز بحث تقدیر (destiny) و سرنوشت به دوران اساطیر یونان برمیگردد. در اساطیر یونان اگرچه خدایان سهمی در تقدیر دارند ولی از سویی خود مقهور تقدیر هستند.

اراده خدایان با تقدیرها مرتبند ولی آنها تقدیرها را نقض نمیکند، بلکه اراده آنها ابرامکننده تقدیرهاست. تقدیرها در واقع ورای تسلط هر فاعل و عقل بشری و الهی قرار دارند. آنها مستقل از انتخابهای خدایان یا انسانها هستند. نقش تقدیرها حاکی از جبر تمام است (آروین، ۱۳۸۰: ۳۸ - ۳۵).

با آغاز دوران فلسفه، افلاطون نخستین کسی بود که بطور جدی به این مسئله توجه نمود و در رسائل گوناگون خود از جمله جمهوری و قوانین بتفصیل درباره تقدیر و سرنوشت به بحث پرداخت. بعد از افلاطون این موضوع توسط فیلسوفان و نهضتهای مختلف فکری پس از او مورد بررسی و تفسیرهای گوناگون قرار گرفت.

در مکتب اپیکوری (Epicure) هرگونه بحث از تقدیر و دخالت عقل الهی در عالم انکار میشود ولی در مذهب رواقی، عالم میان موجبیت علی حوادث طبیعی که بنحو ضروری و عقلی بهم پیوستهاند قرار دارد، این عقل کاملاً



محمد اکوان، سیدمحمد نقیب؛ تبیین وجودشناختی رابطه خیر با تقدیر و سرنوشت در فلسفه افلوطین

جنبه مادی داشته و شبیه آتش هراکلیتوس است. از اینرو عقل بشر که خواهان سازگاری منطقی است، ریشه در این عقل کیهانی و جهانی دارد و باید داشته باشد (آدو، ۱۳۸۲: ۱۷۷-۱۷۶). شیلی مفهوم سرنوشت از دیدگاه رواقیون را چنین خلاصه میکند: آنها به سرنوشت بعنوان مرحله‌ی بیبصیرت و بیدلیل توجه نکردند. بر عکس، از آنجاییکه روح (Phenuma) سلسله عللی را ایجاد میکند که در جهان توالی منظم و قابل پیشبینی از حوادث را موجب میشود میتوان آن را تقدیر و سرنوشت بدانیم. خروسیپوس (Chrysippus) جوهر سرنوشت را نیرویی روحی تشخیص داده که جهان را با نظم کنترل میکند و با تعریف کلی او درباره سرنوشت بعنوان نظم خاص فیزیکی کل از ازلیت، تطبیق دارد (Lamarre, 2013). فیلون نیز معتقد است عقل نظم جهان و سرنوشت انسانها را تعیین میکند (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۸۸).

از نظر افلوپین وجود جهان زاده اتفاق نیست. اتفاق از نظر او، یعنی عدم وجود علت معقول در جهان و اگر کسی چنین سخنی بر زبان آورد فاقد عقل و بینش است.

توجیه پیدایی اشیاء از ترکیب اتمها بواسطه تصادف و اتفاق پذیرفتنی نیست. پیدایی هیچیک از اجزاء جهان از ماده تنها، قابل تصور نیست، زیرا ماده نه به خود شکل و صورت میبخشد و نه میتواند روح در خود بدمد. بعبارت دیگر، بواسطه ماده نه پدیده‌های کثیر جسمانی قابل دریافتن است، نه روح و نه اندیشه که ماده را می‌اندیشد (باسپرس، ۱۳۶۳: ۱۱۵-۱۱۴).

پس جهان از نظر او حاصل علتی عاقل است و این اشتباه بزرگی است که امور جهان را حواله به امور مادی صرف دهیم.

اما معنای تقدیر از نظر او چیست؟ تقدیر، یعنی وجود اندیشه و محاسبه در جهان، از اینرو تقدیر در جهان، یعنی اینکه جهان مطابق با عقل است و عقل نیز پیشتر از جهان است، ولی این پیشتر بودن، زمانی نیست بلکه بدین معنی

۴۶



است که جهان از عقل برمی‌آید و تصویر آن است و این تصویر به نیروی عقل وجود دارد و دائم از نو هستی می‌یابد؛ از اینرو هم عقل و هم جهان محسوس، ازلی و ابدی هستند. جهان محسوس زائیده عقل است و مادام که عقل وجود دارد ادامه خواهد داشت. تفاوت جهان محسوس با معقول این است که جهان محسوس آمیزه‌یی از ماده و صورت است که صورت آن از طریق روح، از عقل پدید می‌آید (افلوپتین، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۰۶ - ۳۰۸). عالم مادون زشت، گریزان و نابسامان و غیر متعین است و تقدیر وظیفه زیباسازی و نظم‌بخشی به عالم محسوس طبق قوانین ازلی را بر عهده دارد (بریه، ۱۳۷۴: ۲/ ۲۵۹).

پرسی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر جهان مطابق با عقل است و عقل آن را اداره می‌کند پس بدیهای آن را چگونه باید توجیه کرد. افلوپتین در اینباره اظهار می‌دارد که بدیهای جهان ناشی از ضرورت است - یعنی عناصر غیرعقلانی‌یی در جهان وجود دارد یا آنچه بصورت کامل تحت نظم و انضباط عقلانی قرار نمی‌گیرد - و همچنین ناشی از کثرت موجود در جهان محسوس است که از وحدت و خیر فاصله گرفته است و بدین دلیل جهان جسمانی بصورت بهترین در نمی‌آید؛ هر چند در مجموع این جهان بحد اعلی و تا حد ممکن، واحدی کامل و بسیار زیبا و بسنده برای خویش و همچنین برای عقل که آفریننده آن است، می‌باشد. اگر ما فقط به جزئی از جهان نگاه کنیم داوریمان درباره جهان ناقص خواهد بود ولی اگر آن را در کلیتش مشاهده و ملاحظه کنیم آن را کامل خواهیم یافت. اگر کسی می‌خواهد کل را ببیند نباید توجه و دقت خود را صرف اجزاء کوچک کند. در جهان تفاوت‌هایی وجود دارد و این تفاوتها اقتضای وجود جهان است؛ همچنانکه ما نباید توقع داشته باشیم که انگشت نیز از قابلیت بینایی برخوردار باشد (افلوپتین، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۱۰ - ۳۰۸).

سؤال دیگری که قابل طرح است اینکه با توجه به نظارت عقل بر جهان و وجود سنجش و اندازه‌گیری که برای اداره جهان توسط آن صورت می‌گیرد

۴۷



محمد اکوان، سیدمحمد نقیب؛ تبیین وجودشناختی رابطه خیر با تقدیر و سرنوشت در فلسفه افلوپتین

سال دهم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۳۳ - ۶۰

نقایص جهان - یا عبارتی شرّ - را چگونه میتوانیم توجیه کنیم و آیا در این فلسفه، شرّ وجود مستقل دارد یا امری عدمی است؟ از نظر افلوپین شرّ وجود مستقل ندارد و علت آن حکمت مطلقه‌یی است که در آفرینش جهان بکار رفته است.

در فلسفه افلوپین شرور جنبه جوهری ندارند؛ اگر جهان تصویری از عقل است، در عوض بطور مطلق با آن وحدت ندارد و در این جهان اگر ما گاهی با بینظمی مواجه میشویم، به این علت است که از نظم مطلق تصویری داریم (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۸۹).

زیباییهای اینجهانی قطعاً همانند زیباییهای آنجهانی ناب و خالص نیستند و آنچه در درجه دوم قرار دارد، نباید همانند چیزی باشد که در درجه نخست است (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۱۵). بدیها و شرور لازمه جهان مادی و مطابق ماهیت و سرشت جهان است و از کوچکی ظرف جهان در دریافت خیر ناشی میشود.

تقدیر جهان طبق برنامه‌یی خاص به اجرا درمی‌آید و برنامه جهان، طرحی است که بر تمام جهان حاکم است؛ همه چیز را چنان میخواهد که هست و حتی بدی به اقتضای آن برنامه پدید می‌آید، زیرا آن برنامه نمیخواهد همه چیز نیک و یکنواخت باشد، همانگونه که نگارگر هنرمند نمیخواهد همه تن حیوان چشم باشد. از نظر او لوگوس حاکم مطلق است که همه چیز را میسازد؛ او چیزها را آنچنانکه هستند و در فعل منطقی خود میسازد. حتی آن چیزهایی را شرّ نامیده میشوند را نیز ایجاد میکند و از اینرو نمیتواند همه چیزهای خوب را بخواهد. در اینصورت لوگوس همه را الهی نمی‌آفریند. او خدایان و همچنین ارواح آسمانی، ۴۸ نظم میانی، سپس انسان و بعد حیوان را خلق میکند که همه در مراتبی قرار دارند و این رتبه‌بندی از روی بیمیلی نیست بلکه بیانگر نظم است که از تنوع عقلی آکنده است (Abhayananda, 2000: 84).

بعقیده افلوپین برنامه جهان از اجزاء نابرابر تشکیل شده و این ویژگی را از

اصل پیشتر از خود، یعنی روح کسب کرده است و بر اثر پیوستن با ماده، اشیاء جهان را پدید آورده است. پس جهان ما که اثر این برنامه است نمیتواند از حیث زیبایی و کمال نقصی داشته باشد و هرگز امکان نداشت که برنامه جهان از انبوهی از اجزاء یکسان تشکیل شود. این برنامه هر چیز را در جایگاه خود قرار میدهد بدون اینکه آنها را بدتر سازد (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۲۰ - ۳۱۹). از اینرو جهان ما بقول لایبنیتز بهترین جهان ممکن است، از این لحاظ که حداکثر ظرفیت وجودی خود را از حیث خیر و خوبی کسب کرده، ولی در عین حال نمیتواند خیر مطلق باشد، چراکه تصویر هیچگاه با اصل نمیتواند برابری کند. همچنین این برنامه گذشته، حال و آینده را در نظر دارد. آفرینش ازلی و ابدی است و تا ابد ادامه دارد و آنچه دگرگون میشود اتفاقی نیست و بیجهت بشکلی دیگر در نمی آید، بلکه شکل تازه را بدان جهت میپذیرد که برای او همان زیبا و درخور نیروهای خلاق خدایی است. نیروی خدایی برحسب طبیعت خود می آفریند و طبیعتش مطابق ذاتش است و اثر ذاتش همیشه پدید آوردن زیبایی و عدالت است (همان: ۳۳۱).

برنامه جهان در کلیتش واحد است اما واحد مطلق نیست، چون از اجزاء ترکیب یافته و در این اجزائش پیوسته با خود در نبرد است، ولی واحد بودن آن به این معنی است که اندیشه یک نمایش - در عین حال که حاوی تضادهای متعددی است - واحد است. نمایش (= درام) عناصری را که با هم در نبردند بهم میپیوندند و هماهنگ میسازد؛ یعنی تمام عناصر متضاد را بصورت یکپارچه مجسم میکند. نمایش همچون نواهای یک موسیقی از نواهای متضاد پدید می آید ولی در مجموع آن مقامها را به وحدت بالاتری میرساند. از اینرو در جهان اگر چیزهای متضاد، مانند سفید و سیاه، گرم و سرد، بالدار و بیبال و خردمندی و بیخردی میبینیم باید توجه کنیم که همه اینها اجزاء ساختمانی واحدند و اگر اجزاء با هم در نبردند، در کل کیهان با خود هماهنگی دارند. بر این اساس برنامه کیهان، هم چیزهای متضاد را پدید می آورد و هم امور متضاد

۴۹



محمد اکوان، سیدمحمد نقیب؛ تبیین وجودشناختی رابطه خیر با تقدیر و سرنوشت در فلسفه افلوپین

باعث کمال آن میشود (همان: ۳۲۶). پس میتوان تقدیر را برنامه‌یی دانست که جریان و فرایند کل هستی را که بر اساس ایجاد تضاد و هماهنگی امور متضاد شکل میگیرد طرح‌ریزی و برنامه‌ریزی میکند.

از نظر افلوپین جهان محسوس هر چند بر اساس برنامه جهان شکل میگیرد ولی کاملاً تابع آن نیست و بخشهای مختلف آن میتوانند آن برنامه را کامل یا ناقص اجرا کنند. از اینرو اگر در جهان معقول کثرت هست در جهان محسوس کثرت بیشتر است، چراکه هراندازه چیزی از وحدت برنامه دورتر شود کثرت در آن بیشتر حادث میشود. تقدیر هم در عالم معقول جاری است و هم در عالم محسوس، ولی عالم محسوس با عالم معقول که تقدیر از آن ناشی میشود، مطابقت کامل ندارد.

۳ - ۲. سرنوشت

بحث سرنوشت (fate) همچون بحث تقدیر، ریشه در تفکر اسطوره‌یی و اندیشه فیلسوفان پیش از سقراط و پساسقراطی دارد. رواقیان معتقد بودند انسان باید بر طبق عقل زندگی کند و زندگی بر طبق عقل، یعنی زندگی بر وفق اصلی که در جهان فعال است. از اینرو باید حالت درونی خود را تغییر دهد و تفویض و تسلیم را بپذیرد. از نظر آنها از دید سرمدیت همه چیز حق و خیر است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱/ ۴۴۵ - ۴۴۴).

بحث سرنوشت در فلسفه افلوپین دنباله بحث از تقدیر است، منتهی اگر تقدیر، حکم کل را دارد، بحث از سرنوشت در فلسفه او بیشتر با انسان ارتباط می‌یابد. ترتیب رساله‌های افلوپین توسط فرفورئوس شاگرد او صورت گرفته و او سعی کرده موضوعها را از چیزهای محسوس زمینی آغاز کند و سپس به امور فرا محسوس آسمانی پردازد و بدیگر سخن، موضوعها از مشخص به مجرد کشیده شود (خراسانی، ۱۳۷۹: ۹/ ۵۹۲).

بنابراین در بحث سرنوشت و تقدیر، او ابتدا به بحث سرنوشت که جنبه محسوستر و زمینی دارد پرداخته و سپس به بحث تقدیر که جنبه کلی و اصلی



دارد، وارد شده است. ولی ما در این نوشتار ابتدا به بحث تقدیر که جنبه اصلی و حکم کل را دارد پرداخته و سپس بحث درباره سرنوشت را مطرح کرده‌ایم. اولین سؤالی که در اینجا مطرح میشود اینست که سرنوشت چیست؟ افلوپین در بخشی از گفتار خود تقدیر را به دو بخش منقسم میسازد: آنچه به حوزه عالم معقول تعلق دارد را تقدیر مینامد - همه چیز در آنجا مطابق ضابطه تقدیر پیش میرود و تدبیر عقل برای دنیای عقل بیکم و کاست اجرا میشود- و آنچه به عالم سفلی و عالم محسوس تعلق میگیرد را هم سرنوشت مینامد (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱/۳۴۱). مطابق این تعریف، سرنوشت، تقدیری است که به حوزه جهان محسوس که طبعاً انسان جزئی از آن است، تعلق میگیرد.

از دیدگاه افلوپین انسان جهان صغیری است که در آن تمام مراتب هستی که در جهان اکبر وجود دارد، مندمج است. طبیعت او از جنبه متعالی به مطلق و از جنبه دانی با حیوانات و گیاهان اشتراک دارد. او زندگی خود را از یک شعور جهانی گرفته است (Caird, 1904: 288). این شعور جهانی او را واجد اختیار کرده و اختیار خصلت روح است. روح انسان از روح جهان منشعب میشود و روح جهان بر خود تسلط کامل دارد و از هیچ چیز منفعل نمیشود، اما روح فردی هنگامی که از روح جهان جدا میشود و در تن قرار میگیرد، دیگر بر خود تسلط کامل ندارد.

از نظر افلوپین اگر ماده با شر همراه شود به این دلیل نیست که جسمانی است بلکه به این علت است که حالتی از تغییر و سیلان است. خدایان نامیرا و غیرقابل تغییرند و بزرگترین شرها در این جهان تمام آن چیزهایی است که تغییر میکنند، فاسد میشوند و میمیرند. بنابراین غیرممکن است در حالی که شر در جسم میرا ساکن است با خداوند مشارکت کند (Ralph, 2016: 149). عبارتی، از نظر این حکیم بنیاد شر در جهان جسمانی تغییر و تحول امور به اضداد است. این روح اگر در برابر تمایلات و عواطف و احساسات تن، سر تسلیم فرود آورد تبدیل به روحی بد میشود ولی اگر در برابر اوضاع و احوال

۵۱



محمد اکوان، سیدمحمد نقیب؛ تبیین وجودشناختی رابطه خیر با تقدیر و سرنوشت در فلسفه افلوپین

سال دهم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۳۳-۶۰

نامناسب پایداری کند روحی نیک است و نیکی خود را حفظ میکند. بر این اساس از نظر او اگر روح از اعمال بیرونی متابعت کند،

نه عمل او را عمل اختیاری میتوان خواند و نه حالتش را حالت اختیاری، ولی اگر خرد را رهبر خود سازد و از او پیروی کند اراده‌اش آزاد و مستقل است. تنها عملی که در چنین حالی از ما سر میزند را میتوان عمل خود ما خواند، زیرا منشأ اوضاع و احوال بیرونی نیست، بلکه خود روح است، یعنی اصلی آزاد و رهبری‌کننده (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱/۳۰۰).

افلوپین، سرنوشت را انجام اعمال صادر شده از انسان از روی انفعال میداند، یعنی انجام اعمال روح مطابق قانون حاکم بر جهان فاقد اختیار، نه روحی که از اعمال و قوانین عقل پیروی میکند. در این حال، انسان راه نزول را طی میکند و روح او مقهور شرایط بیرونی است و جنبه‌های نیک و آزادی خود را از دست میدهد (همانجا). افلوپین خاطر نشان میکند که این تعریف به شرطی صادق است که ما سرنوشت را، رابطه علت و معلولی جهان خارج لحاظ کنیم و از اختیار انسان چشم‌پوشیم یا فرض کنیم که انسان از آن استفاده نمیکند.

افلوپین در اینکه نوع بشر کنشگری آزاد در جهان محسوس باشد، تردید کرده و در نهایت خودمختاری محدودی را برای بشر قائل شده است. با وجود این، تا جایی که نفس انسانی عامل فعالیت‌های انسان بشمار میرود، آدمی در برابر چنین اعمالی مسئول خواهد بود. خودمختاری کامل تنها به نفسی تعلق میگیرد که کاملاً آزاد از جسم باشد و در مرتبه اقوم عقل زندگی کند (امیلسون ۱۳۹۲: ۲/۷۰۶).

۵۲

با توجه به فلسفه افلوپین باید گفت انسان موجودی مختار است که این اختیار در مراحل مختلف صعود و نزول هستی او از شدت و ضعف برخوردار است و کمال آن متعلق به هنگامی است که او، انسان بالفعل شده و از انفعالات خارجی آزاد و تحت انقیاد و قوانین عقل زندگی کند.



خوبی و بدی کردن و مشاهده سزای اعمال، جزئی از قانون کیهان است؛ نیکبختی و بدبختی انسانها مرتبط با قانون کیهان نیست، بلکه علت بدبختی، ضعف اراده و علت نیکبختی، قوت آن است.

نبرد را شجاعان به پایان میرسانند و جایزه مسابقه فضیلت را میبرند (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱/۳۱۲ - ۳۱۱).

هراکلیتوس (Heraclitus) نیز در همین رابطه، نظم الهی را عادلانه تلقی کرده و بیعدالتی را امری میداند که خداوند از طریق قوانین طبیعت و جامعه بشری آن را کیفر میدهد و نه با لغو کردن یا نقض کردن این قوانین (آروین، ۱۳۸۰: ۶۷). از نظر افلوپین عیوب و بدیها برای کل هستی سودمند است، زیرا به عدالت مجال بروز و ظهور میدهد. برای نیکان بدی وجود ندارد و بدان نمیتوانند به نیکی حقیقی برسند (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱/۳۱۳). نیکان در این دنیا دچار سختی میشوند ولی این سختیها و بدیهای ظاهری، گوهر وجود آنها را بد نمیسازد و فرمانروایی و قدرت و سلطه بدان باعث نیکبختی اصلی که غنای عقلی و روحی است، نمیشود. اگر ارواحی در این جهان مرتکب گناه و کار زشتی میشوند ما حق نداریم تقدیر را سرزنش کنیم، بلکه مقصر خود آدمیان هستیم که از اراده آزاد برخوردارند و به میل و انتخاب خود بدی را انتخاب میکنند.

از نظر افلوپین تأثیر تقدیر نباید بنحوی باشد که ما خود هیچ نقشی در زندگیمان نداشته باشیم؛ انسان و اراده و انتخابهایش، جزئی از تقدیر هستند. انسان راستین مطابق قانون تقدیر عمل میکند. این قانون حکم میکند که انسانی که نیک شده است، زندگی نیکی خواهد گذراند و در آینده نیز زندگی نیکی در انتظار اوست، در حالی که بدان زندگی بدی خواهند داشت.

کسی که در راه رهایی خود نمیکوشد و در عین حال رهایی خود را به دعا از خدا میخواهد دعایش دعای درستی نیست (همان: ۱/۳۱۷).

اختیار انسان درون دایره تقدیر است و منافاتی با آن ندارد. بنابراین،

سرنوشت عبارتست از مجموعه عوامل جبری که انسان آنها را طبق برنامه جهان کسب میکند. ولی خوب و بد شدن آن دیگر به چگونگی اجرای نقشش مطابق برنامه جهان بستگی دارد. اگر نقش خود را خوب ایفا کند یک انسان خوب است و اگر بد ایفا کند لاجرم در حوزه بدی قرار میگیرد.

بعقیده رواقیان انسان تحت علل و عواملی گریزناپذیر محاصره شده است و تنها چیزی که به او بستگی دارد و هیچ چیز نمیتواند آن را از ما بگیرد، اراده کار نیک و رفتار خردمندانه است (آدو، ۱۳۸۲: ۱۷۵). تأثیر این اندیشه رواقیان در افلوطین بصورت ضرورت سرنوشت و اختیار و آزادی انسان در اصلاح احوال و اعمالش خود را جلوه گر میسازد؛ اختیاری که فقط در پرتو اطاعت از عقل تحقق پذیر است.

بنابراین اختلاف بزرگی وجود دارد بین آنچه به ما بستگی دارد و نیک یا بد است و آنچه به ما بستگی ندارد. آنها آنچه را که به ما بستگی ندارد علل بیرونی و سرنوشت میخوانند (همانجا). فعالیت آدمیانی که اعمالشان خدا را خوش می آید، با تقدیر هماهنگ است زیرا نقشه تقدیر با الوهیت دوستی دارد. اعمال بد نیز با تقدیر ارتباط دارند ولی معلول تقدیر نیستند. اعمال بد هر چند نتیجه اند ولی نتیجه ضرورتند. این اعمال از خود ما سر میزند و سبب آنها عللی نیستند که تقدیر بر ما تحمیل کرده باشد، بلکه عللی هستند که ما خودمان آنها را با تقدیر یا آثار ناشی از تقدیر مربوط میسازیم ولی قادر نیستیم به نتایج، شکلی مطابق اراده و نقشه تقدیر بدهیم تا این نتایج همانگونه باشند که تقدیر میخواهد.

کاری که مرد لگام گسیخته میکند نه اثر تقدیر است و نه با نقشه تقدیر هماهنگ، عمل مرد شریف و خویشدار نیز اثر تقدیر نیست بلکه ناشی از عمل کننده است ولی با تقدیر هماهنگی کامل دارد (افلوطین، ۱۳۶۶: ۱ / ۳۴۱).

۵۴

افلوطین تقدیر جهان را نیز هم شامل برنامه جهان میداند و هم اعمال و نتایجی که از اعمال موجودات، از جمله انسان صادر میشود. انسانها کارهایی مختلفی انجام میدهند و بر حسب اینکه چه اخلاقی دارند و چه کارهایی



میکنند یکی نیکبخت و دیگری بدبخت میشود. پس نیکبختی و بدبختی و آثار آن نیز جزئی از اثر برنامه جهان است.

برنامه جهان هم حاوی اعمال نیک است و هم حاوی اعمال بد (همان: ۳۳۵).

در مجموع، برنامه جهان بدیها را بوجود نمی‌آورد ولی این برنامه بقدری کلی است که همه چیز در درون آن جای میگیرد. همه چیز از نقشه‌ها و برنامه‌ها، از فعالیت‌های روح جهان است و اجزاء آن، فعالیت‌های روح‌های جزئی است. اعمال آدمی بخشی از برنامه جهان است به این علت که در برنامه جهان اینگونه مقدر شده که انسان آزاد باشد و بر اساس اینکه چه اخلاقی دارد، یکی نیکبخت و دیگری بدبخت میشود.

۴. نسبت خیر با تقدیر

پیشتر گفته شد که خیر در صدر سلسله مراتب امور معقول قرار دارد و به یک معنا فوق امور معقول و برتر از وجود است؛ یعنی هم در مرحله ایجاد، خیر است و هم بعنوان غایت، خیر نامیده میشود. از فیض او عقل و ایده‌ها پا به عرصه ظهور میگذارند و از فیض عقل، روح و کیهان محسوس بیواسطه و باواسطه صادر میگردد. دنیای عقل و ایده‌ها عین قانون و نظمند و نظم ذاتی آنهاست و مطابق قانون خود عمل میکنند. از اینرو در آن عالم تقدیر نیز وجود دارد و ذاتی آن است. همچنین گفته شد که خداوند عقل و ایده‌ها را بگونه‌ی خلق کرده که حیات عین معرفت است و تخطی از معرفت و قانون خود ندارند. بنابراین آن نیز عین خیر و نیکی و زیبایی و هماهنگی است. عقل در مشاهده خیر واجد ایده‌ها میگردد و در نظر به خویشتن، خود و ایده‌ها را تعقل میکند و همین تعقل سبب ایجاد روح میشود. جهان محسوس محصول بیواسطه روح و صادر باواسطه عقل است، پس اگر عقل را کیهان معقول بنامیم، جهان ما کیهان محسوس است. آنچه در احدیت در بساطتی تام و بقول امیل بریه،

۵۵



محمد اکوان، سیدمحمد نقیب؛ تبیین وجودشناختی رابطه خیر با تقدیر و سرنوشت در فلسفه افلاطون

سال دهم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۸
صفحات ۳۳-۶۰

بصورت بالقوه وجود دارد، در عقل تکثر می‌یابد ولی تکثری که همه اجزاء در هم مندمج و مندرج هستند.

جهان محسوس همچون خالق اصلی جهان و عقل و روح، ازلی و ابدی است و نیروهای خلاق خدایی آن را از شکلی بشکل دیگر درمی‌آورند. نیروی خدایی بر حسب طبیعت خود می‌آفریند و طبیعتش مطابق ذاتش است و اثر ذاتش همیشه پدید آوردن زیبایی و عدالت است. نظمی که بدینسان در جهان برقرار گردیده است، مطابق عقل الهی است بی‌آنکه خود آفریننده، پیش از برقرار ساختن آن نظم، درباره‌اش اندیشیده باشد (همان: ۳۲۱). هر موجودی در این عالم تحقق آن چیزی است که بالقوه در مثال نوعیه و فردیه آن در عالم معنا قرار گرفته است (بریه، ۱۳۷۴: ۲/ ۲۵۱) و جهان برای حفظ و دوام و ایجاد نظم و هماهنگی، نیاز به قانون و تقدیر عقل دارد.

به بیان دیگر، در فلسفه افلوپین مشیت (Providence) و خواست کلی از طریق عقل کلی بر جهان محسوس که تصویر عقل است، اعمال میشود. عقل عین مشیت است زیرا ناظم و هماهنگ‌کننده جهان است و خود عقل از ناحیه مشیتی که از ناحیه بالاتر بر آن مقدر شده است، رها نیست (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۹۱ - ۸۹). این تقدیر، قانون عقل و سنجشگری آن در جهان محسوس است که از طریق برنامه‌ی خاص که از عقل صادر میشود اداره میگردد. از اینرو خیر، عقل را واسطه صورت‌بخشی و نظام‌بخشی به جهان محسوس قرار داده است. صورتها یا مفاهیم، امور معقولی هستند که از عقل و از طریق روح، ماده بیشکل را واجد امور معقول میکنند و بنوعی آنها را در حوزه جهان معقول قرار میدهند. از یک طرف، همین تقدیر امور محسوس دلیل آشکاری است بر وجود ذوات عقلانی (راسل، ۱۳۶۵: ۱/ ۴۲۲) و از طرف دیگر، سنجشگری عقل بنوعی آنها را کنار هم قرار میدهد که در عین ناهمسانی و تضاد موجود در آنها، موسیقی واحد و صوتی زیبا از آنها صادر میگردد. اختیار انسان، درون دایره تقدیر است و برنامه جهان طرحی است که در آن چگونگی اجرای تقدیر را مشخص میکند ولی مطابق تقدیر کامل نیست. آنچه از عقل بعنوان

۵۶



تقدیر برای اداره جهان صادر میگردد، همچون عقل و علت آن، یعنی خیر، خوب و نیک است ولی انسانها بواسطه عدم بهره‌برداری درست از اختیار گناه میکنند. در این رابطه نه خدا مقصر است و نه عقل یا تقدیر یا برنامه جهان؛ برنامه جهان به تقدیر جهان باز میگردد و از روح جهان نشئت میگیرد (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۳۵) و اعمال و رفتار موجودات و اجزاء جهان همه در چارچوب تقدیر و برنامه جهان است و در آن مجال ظهور خوب و بد وجود دارد. همه چیز به ضرورت طبیعی از خیر یا احد صادر میشود و به خیر نیز بازگشت میکند. از اینرو تقصیرها را متوجه خالق جهان نمیداند، بلکه متوجه کسی است که مطابق تقدیر الهی عمل نمیکند.

فعالیت آدمیانی که اعمالشان خدا را خوش می‌آید با تقدیر هماهنگ است، زیرا نقشه تقدیر با الوهیت دوستی دارد، اعمال بد نیز با تقدیر ارتباط دارند ولی معلول تقدیر نیستند (همان: ۳۴۱).

چنانکه ملاحظه شد، افلوپین ضمن حفظ مسئولیت انسان، تقدیر را که از عقل برای اداره جهان ساری میگردد، بنوعی منبعث از خدا و مرتبط و دوست خدا قلمداد میکند. پس هم تقدیر که از عقل منبعث میشود و هم برنامه جهان که از روح جهان ناشی میشود، با توجه به اینکه هر دو تصویر و تصویر تقدیر خیر هستند، همه قابل ارجاع به خیرند. خود او در بحث سرنوشت و تقدیر اذعان داشت که تنها چیز بی‌علت، نخستین یا خیر است و سایر امور - اعم از شونده‌ها و هستیها - علتی دارند و در یک سلسله مراتب طولی به علت اولی برمیگردند (همان: ۲۹۴). عقل نخستین قانونگذار هستی و بعبارت دیگر، ناموس هستی است.

افلوپین مانند پارمنیدس، وجود و عقل را یک چیز میداند. نظم و زیبایی حاکم بر جهان محسوس را میتوان به قضای آسمانی تعبیر کرد و او این مفهوم را در مقابل اتفاق میگذارد. اصل راستین کارهای بشر، نه سرنوشت (بمعنای رابطه علی و جبری) بلکه روح است و روح چون از راهنمای خود، یعنی عقل پیروی میکند، مختار است. پس نتیجه میشود که اصل اشیاء نه حاصل اتفاق و نه سرنوشت، بلکه نتیجه مقدرات عقل است. بعبارت دیگر، قضای عام الهی همه

اشیاء را دربرمیگیرد و این قضای عام به این معناست که عالم بر وفق عقل است و عقل مقدم بر عالم است. قضای الهی از امور جزئی غافل نیست و در همه عالم نافذ و جاری است؛ نظام عالم، جزء به جزء با عقل منطبق است.

۵. نتیجه‌گیری

تقدیر عالم عبارتست از سنجش و محاسبه عقل که توسط عقل و ایده‌ها، طبق حکمت الهی صورت گرفته و در هر مرحله به خیر بازگشت میکند. تقدیر در عالم معقول و محسوس انجام میشود. عالم معقول از قانون خود تخلف نمیکند. این تقدیر در سطح عالم محسوس، مطابق برنامه‌ی خاص از طریق کنار هم قرار دادن اضداد صورت میگیرد. این امر موجب رشد و شکوفایی جهان در کلیتش میشود. برنامه جهان هم چیزهای متضاد را پدید می‌آورد و هم امور متضاد باعث کمال آن میشود. کل حوادث عالم از جمله تخلفات از قانون تقدیر، درون دایره تقدیر صورت میگیرد چراکه خیر اینگونه مقدر کرده که موجودات صاحب اختیار بتوانند بر اساس تقدیر الهی عمل کنند یا با عمل نکردن بر اساس آن دستورات که در مقابل انجام آن مسئولند، مجازات شوند. عالم در کلیت خود هماهنگ عمل میکند و حتی حرکت ظاهری خلاف تقدیر، این هماهنگی را از بین نمیبرد زیرا تقدیر برای حوادث و مطابقتها و مخالفتها تدبیر لازم را اندیشیده است. سرنوشت انسان در دایره تقدیر صورت میگیرد و انسان در حکم بازیگری در عرصه نمایش است که خوب و بد بازی کردن او در این صحنه به خود او ربط پیدا میکند نه به تقدیر که قانون عقل است.

۵۸ منابع

آدو، پی‌یر (۱۳۸۲) *فلسفه باستانی چیست؟*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر علم.
آروین، ترنس (۱۳۸۰) *تفکر در عهد باستان*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.

افلاطون (۱۳۶۷) *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.



افلوپتین (۱۳۶۶) *دوره آثار افلوپتین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
_____ (۱۳۹۶) *اثولوجیا* (دوره آثار برگزیده)، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی،
تهران: سروش.

امیلسون، ایلفور کی (۱۳۹۲) «فلسفه نو افلاطونی»، *تاریخ فلسفه راتلج، ج ۲: از*
ارسطو تا آگوستین، ترجمه علی معظمی، تهران: گیسا.

ارسطو (۱۳۸۹) *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶) *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم:
دانشگاه مفید.

بریه، امیل (۱۳۷۴) *تاریخ فلسفه، ج ۲: دوره انتشار فرهنگ یونانی و رومی*، ترجمه
علیمراد داودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

بوئیتیوس، سورونیوس (۱۳۹۶) *تسلای فلسفه*، ترجمه سایه میثمی، تهران: نگاه معاصر.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸) *درآمدی به فلسفه افلوپتین*، تهران: مرکز نشر
دانشگاهی.

تسلر، ادوارد (۱۳۹۴) *کلیات تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، تهران:
حکمت.

خراسانی، شرفالدین (۱۳۷۹) «افلوپتین»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، زیر
نظر سیدمحمدکاظم بجنوردی، تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

راسل، برتراند (۱۳۶۵) *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
ژیلسون، اتین (۱۳۸۸) *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حقیقت.

_____ (۱۳۹۴) *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سیدحمید طالبزاده و
محمدرضا شمشیری، تهران: حکمت.

۵۹ کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸) *تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم*، ترجمه سیدجلال الدین
مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.

گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲) *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*، ترجمه
حسن فتحی، تهران: حکمت.

گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۲) *فیلون اسکندرانی مؤسس فلسفه دینی*، تهران:
دانشگاه ادیان و مذاهب و سازمان سمت.



ورنر، شارل (۱۳۸۲) *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: علمی و فرهنگی.
وال، ژان (۱۳۷۰) *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و دیگران، تهران:
خوارزمی.

مجتهدی، کریم (۱۳۷۵) *فلسفه در قرون وسطی*، تهران: امیرکبیر.
_____ (۱۳۹۴) *افلاطونیان متأخر، از ادربوس تا ویکتور کوزن*، تهران:
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

قدیر، س.ا. (۱۳۶۲) «تفکر اسکندرانی و سریانی»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، بکوشش
میان محمد شریف، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
یاسپرس، کارل (۱۳۶۳) *فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

Abhayananda, S. (2000). *Plutinus: The origon of Western Mysticism*,
Washington: Atma Books.

Carid, Edward (1904). *The Evolotion of Theology in the Greek Philosophy*,
vol. 2. Glassgow University.

Lamarre, M. (2013). Providence in Plotinus (Neoplatonism) and Seneca
(Stoicism), Retrived from www.academia.edu/933801/Providence-in-Plotinus-Neoplatonism-and-Seneca-Stoicism.

Ralph, W. I. (2016). *The Philosophy of Plotinus*. The Gifford lectures at St.
Andrews. (1917-1918). Vol. I. New York: Longman.

Westra, L. (1990). Freedom and creativity in Plotinus. *The Society for
Ancient Greek Philosophy Newsletter*. New York: Binghamton
University.