

The One beyond Being and the One qua Being

A Study of the Transcendence of the Arche in Neoplatonic Philosophy and Transcendent Wisdom

Zahra Amini*

Mustafa Zali**

Abstract

Plotinus, through his criticism of the Aristotelian conception of the Arche as lacking of transcendence and simplicity, emphasized on the Arche's transcendence beyond both Intellect and being, thereby establishing it as the beyond-being. In contrast, Mulla Sadra, via his innovative doctrine of causality, articulated this transcendence by equating being with the singular essence of God as the One qua being. This article studies the problem of relation of God and the world in a conceptual-argumentative method. According to the findings of this study, despite apparent similarities, these two conceptions of transcendence yield radically different conclusions concerning the Arche's relation to the world—specifically, its being knowable, describable, and its knowledge of the world. This divergence exposes their fundamental disagreement on the meaning of transcendence itself. As a result for Mulla Sadra, it denotes the Arche's absolute perfection, while for Plotinus, it implies the Arche's absolute distinction from the world, A difference which itself originates from a deeper ontological division: While for Plotinus, being is founded on a simpler, prior grade of reality, Mulla Sadra thinks of existence as self-subsistent and the single source of all perfection, rendering any transcendence beyond itself impossible.

Keywords: Arche, Perfection, Distinction, The One beyond being, The One qua being, Plotinus, Mulla Sadra.

* Ph.D. Candidate of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran,
zahra.amini9@ut.ac.ir

** Associate Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran
(Corresponding Author), m.zali@ut.ac.ir

Date received: 23/10/2025, Date of acceptance: 05/04/2026



1. Introduction

The inquiry into the Arche (Principle) of the world, beyond its general significance in the history of philosophy, occupies a direct relationship with the foundational conceptions of the two philosophers within Neoplatonic philosophy and Transcendent Wisdom. According to a common interpretation, Mullā Ṣadrā's explanation of the Principle as the True Cause, presented in the second volume of *al-Asfār al-arbaʿah* and emphasized by those commentators of Transcendent Wisdom who advocate a reading based on the personal unity of existence, is seen as analogous to the position of negative theology of Neoplatonic philosophers—an interpretation that, as will be shown, is challenged by the authors of this paper. Plotinus, emphasizing the necessity of the Principle's simplicity, spoke of the criterion of the Principle's absolute distinction from the world. Mullā Ṣadrā, however, by centering existence and reducing perfection and transcendence to a same reality—namely, existence—considered the most perfect being to be the most transcendent being. In Ṣadrā's explanation, God, as the sole True Cause and the sole True being or the One qua being, possesses a supremacy of the kind of perfection over other beings. In the Neoplatonic explanation, God as the One beyond-being is absolutely distinct from the entire chain of existent and intelligible beings. This discrepancy is rooted in a distinction within the ontological principles underlying the two philosophers' views: for one, the structure of the world is based on the duality of existence and non-existence, with existence being a self-subsistent reality that explains God's absolute perfection; for the other, existence is dependent upon and distinct from a higher plane that transcends all existential perfection, positive attribution, and knowability. Understanding this fundamental distinction, which has recurrently manifested throughout the history of philosophy between proponents of negative and positive theology, reveals a foundational divergence between two positions that invites reflection on their respective implications and consequences.

2. Materials & Methods

This paper pursues the problem of the transcendence of the Principle in the Neoplatonic Philosophy and the Transcendent Wisdom through a conceptual-argumentative method.

3. Discussion & Result

3.1 Transcendence as Absolute Distinction: The One Beyond-Being in Neoplatonic Philosophy

To criticize the Aristotelian conception of the Intellect as the Principle, Plotinus argues that the Intellect, due to a threefold composition (composition arising from the multiplicity of intelligible content, composition necessitated by the inherent duality in the act of self-thinking, and composition due to the Intellect's entanglement with the five supreme or universal Ideas), lacks simplicity and is interwoven with realities non-identical to itself, thus lacking absolute distinction and transcendence from the world. Consequently, to attain the Principle and First Origin of the world, one must transcend the Intellect and being. Plotinus calls this Principle the Good or the One beyond-being, maintaining that its being beyond existence implies its absolute transcendence and distinction from the totality of the chain of beings. The transcendence he speaks about, is not a gradable attribute but one which something either possesses completely or lacks entirely. Plotinus's specific position about the transcendence of the Principle entails three significant consequences: Firstly, it negates God's knowledge of the lower world and even His self-knowledge, since knowledge implies a composition and entanglement between the Principle and the world, negating its absolute distinction and transcendence. The second consequence of Plotinus's view is the absolute ineffability of the Principle, such that no positive attribute can be ascribed to it, and speaking of it is possible only through negation (*via negativa*). The third consequence of transcendence in the Neoplatonic conception is the intrinsic unknowability of the Principle, meaning that the Principle of the world, by virtue of its absolute transcendence and distinction from the realm of intelligibles, remains absolutely unknowable for any knower (even the First Intellect, and beyond that, the Principle itself).

3.2 Transcendence as Absolute Perfection: The One qua being in Transcendent Wisdom

By centering existence and offering a specific explanation of causality, Mullā Ṣadrā presents a completely different understanding of the Principle's transcendence, leading in all three aspects—knowledge, knowability, and describability—to results opposite those emphasized in Plotinus's philosophy. Through the theory of *imkān faqrī* and by emphasizing the relational existence of other beings, he argues that the only independent and self-subsistent existence is the essence of the Necessary Being (*wājib al-wujūd*). Contingent beings are essentially poverty, relation, and

dependence upon this sole existence, considered as its manifestations, modes, and attributes. According to this explanation, God's transcendence means that He, as the sole true being and cause whose causality is identical with His essence, possesses absolute perfection. This perfection is gradable, and lower levels of existence participate in it to varying degrees. Such an explanation of transcendence leads to three outcomes entirely distinct from those in Plotinus's philosophy: Firstly, based on the Transcendent Wisdom, God, as the True Cause with complete existential encompassment over His manifestations, possesses intrinsic and detailed knowledge of the world and of what is other than Himself. Furthermore, the divine essence is identical with all perfect attributes, and these attributes are not superadded to His essence. Finally, God's essence, due to the intensity of its perfection of existence, is the most knowable being. What causes its concealment and hiddenness from human understanding is the deficiency of human mind in the face of this complete manifestation, not an intrinsic unknowability as proposed by Plotinus.

The distinction discussed in the two philosophers' approaches to the problem of the transcendence of the world's Principle reveals a discrepancy in the ontological principles of the two metaphysical systems. Contrary to the Plotinian ontology, in which existence is founded upon a simpler and higher plane that is beyond existence/non-existence and perfection/deficiency, Mullā Ṣadrā considers existence to be self-subsistent. Relying on the duality of existence and non-existence, he explains the relationship between God and the world, interprets all perfections by reference to existence, and regards God as the perfect instantiation of all perfections.

4. Conclusion

Thus, while a common interpretation judges there to be a proximity between the systems of Plotinus and Mullā Ṣadrā, this paper challenges that understanding and claims that within the two aforementioned metaphysical systems we encounter two entirely distinct conceptions of transcendence: transcendence as absolute perfection versus transcendence as absolute distinction. This difference itself stems from two completely distinct ontological approaches: in one, existence is self-subsistent, while in the other, it is dependent upon a reality beyond itself. This opposition is not confined to the philosophical systems of Plotinus and Ṣadrā but is traceable throughout the history of philosophy under the two traditions of positive and negative theology.

Bibliography

- Amini Nezhad, A. (1394), *Mystical Wisdom*, Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [in Persian]
- Armstrong, A. H. (1967), Plotinus, in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Banner, N. (2018), *Philosophic Silence and the One in Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradshaw, D. (2004), *Aristotle East and West*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Corrigan, K. (1996), *Essence and existence in the Enneads*, in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Emilsson, E. K. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford University Press.
- Emilsson, E. K. (2017), *Plotinus*, London: Routledge.
- Gerson, L. P. (1994), *Plotinus (Arguments of the Philosophers)*, London: Routledge.
- Gerson, L. P. (2013), *From Plato to Platonism*, New York: Cornell University Press.
- Gerson, L. P. (2014), *Ennead V.5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good*, Translation, Introduction and Commentary, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Gurjevan, M, Rudgar, N. (1403), Reflection of Neo-Platonism on the Philosophy of Mulla Sadra, *Journal of Isra Hikmat*: 11. [in Persian]
- Haghighat, L. Rastakhiz, Z. (1391), An Inquiry into the Attribute of Knowledge of the Essence of God from the Perspective of Plotinus and Mulla Sadra, *Journal of Religious Thought of Shiraz University*: 43. [in Persian]
- Halfwassen, J. (2021), *Plotinus, Neoplatonism and the Transcendence of the One*, Edited and Translated with an Introduction by C. S. O'Brien, Ohio: Franciscan University Press.
- Heidarpour, A. (1393), The One and its Attributes in Plotinus' Philosophical System, *Philosophy of Religion*: 19. [in Persian]
- Javadi Amoli, A. (1397), *Rahīq Makhtūm*, Qom: Esra Press. [in Persian]
- Javadi Amoli, A. (1395), *Tahrir - i Tamhid al-Qawa'id*, Qom: Esra Press. [in Persian]
- Kalligas, P. (2023), *The Enneads of Plotinus: A Commentary, Volume 2*, Translated by Nickolaos Koutras, Princeton: Princeton University Press.
- Lahiji, Mohammad Jafar (1386), *Sharh al-Mashaer*, Qom: Būstan-e Kitāb. [in Persian]
- Louth, A. (2007), *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Oxford University Press.
- Meijer, P. A. (1992), *Plotinus on the Good or the One (Ennead VI, 9: An Analytical Commentary)*, Leiden: Brill Academic Publishers.
- Misbah Yazdi, M. (1376), *A Commentary of Nihayat Al-Hikmah*, Qom: Imam Khomeini's Educational and Research Institute. [in Persian]

- Mohammadzadeh, H. Imanpour, M. (1403), The Semantic Coordinates of the System of Grace from the Perspectives of Plotinus and Ibn Arabi, *Contemporary Wisdom*: 15. [in Persian]
- Perl, E. (2007), *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany: State University of New York Press.
- Perl, E. (2015), *Ennead 5.1: On the Three Primary Levels of Reality*, Translation, Introduction and Commentary, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Plotinus (2018), *The Enneads*, Edited by L. P. Gerson, and Translated by G. Boys-Stones, J. M. Dillon, L. P. Gerson, R. A. King, A. Smith and J. Wilberding, Cambridge: Cambridge University Press.
- Proclus (1995), *The Theology of Plato*, Translated by Thomas Taylor, Somerest: Prometheus Trust.
- Proclus (1987), *Commentary on Plato's Parmenides*, Translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton: Princeton University Press.
- Rizvi, S. (2009), *Mulla Sadra and Metaphysics: The Modulation of Being*, London: Routledge.
- Shirazi, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1360-a), *Asrar al-ayat*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [in Arabic]
- Shirazi, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1360-b), *al-Shawahid al-rububiyyah*, Tehran: Iranian University Publication. [in Arabic]
- Shirazi, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1361), *Iqad al-na'imīn*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [in Arabic]
- Shirazi, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1363), *Mafatih al-Ghayb*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [in Arabic]
- Shirazi, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1366-a), *al-Tafsir*, Qom: Bidar. [in Arabic]
- Shirazi, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1366-b), *Sharh Usool Al-Kafi*, Tehran: Institution of Cultural studies and Researches. [in Arabic]
- Shirazi, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1367), *Hikmat Al Muta'alyah fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*, Qom: Maktabat al-Muşţafawī. [in Arabic]
- Shirazi, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1375), *Collected Philosophical Works*, Tehran: Hekmat. [in Arabic]
- Shirazi, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1392), *Sharh-i Hikmat al-ishra*, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [in Arabic]
- Tabatabai, M. (1386), *Nihayat Al-Hikmah*, Qom: Imam Khomeini's Educational and Research Institute. [in Persian]
- Ubudiyyat, Abd al-Rasul (1395), *Dar amadi bih nizam-i hikmat-i Sadra'I*, Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [in Persian]

واحد فراوجود و یگانه موجود

بررسی تعالی بنیاد در فلسفه نوافلاطونی و حکمت متعالیه

زهره امینی*

مصطفی زالی**

چکیده

فلوطين، با نقد انگاره ارسطویی از بنیاد، به فقدان تعالی و بساطت در عقل و ضرورت فراروی بنیاد از عقل و وجود حکم کرده و به تبیینی از تعالی موکد بنیاد به مثابه امر فراوجود دست یافت و ملاصدرا، با تبیین خاصی که از علیت ارائه داد، تعالی بنیاد را با حکم به انحصار وجود در ذات یگانه موجود تبیین نمود. جستار پیش رو مسئله: نسبت بنیاد و جهان در دو نظام فلسفه صدرایی و فلوطینی را ذیل روش: مفهومی-استدلالی پی میگیرد. مطابق یافته‌های این پژوهش: علی‌رغم دریافت اولیه مبنی بر تشابه دو تلقی از تعالی بنیاد، هریک از این دو دریافت به نتایجی کاملاً متفاوت پیرامون علم بنیاد به جهان، وصف‌پذیری و شناخت‌پذیری ذاتی او خواهد انجامید؛ تفاوتی که از دریافت کاملاً متفاوت دو فیلسوف از تعالی پرده برمی‌دارد؛ در نتیجه: نزد ملاصدرا، تعالی بنیاد به معنای کمال مطلق اوست درحالی‌که فلوطين تعالی را متضمن تمایز مطلق بنیاد از جهان می‌انگارد. این تفاوت، خود برآمده از اختلافی بنیادین در هستی‌شناسی دو فیلسوف است، که نزد یکی، وجود امری نباشده بر مرتبه‌ای بسیط‌تر از خویش است، درحالی‌که نزد دیگری، وجود، خودبنیاد و منشاء کمال است و فراروی از آن به مرتبه‌ای فراتر ممکن نیست.

کلیدواژه‌ها: بنیاد، کمال، فراوجود، یگانه موجود، فلوطين، ملاصدرا.

* دانشجوی دکتری فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران،
zahra.amini9@ut.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)،
m.zali@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۱۶



۱. مقدمه و طرح مسئله

بحث از تعالی بنیاد^۱ در نسبت با جهان بنیادیافته، از اهمیت قابل توجهی در تاریخ فلسفه و به‌طور خاص نظام فلسفه نوافلاطونی و حکمت متعالیه برخوردار است. فلوطین و ملاصدرا، هریک با ارائه تبیینی بدیع از تعالی بنیاد، بر سنت‌های فلسفی پس از خود تأثیرگذار واقع شدند. فلوطین با تأکید بر ضرورت تمایز مطلق بنیاد از جهان، بر لزوم بساطت محض و فراروی آن از وجود و عقل استدلال کرد و تعالی مبداء نخستین را با پیش کشیدن انگاره بدیع بنیاد فراوجود تبیین نمود. ملاصدرا، به‌واسطه تبیین خاصی که از علیت بنیاد نسبت به جهان ارائه داد، با منحصر ساختن وجود مستقل به‌مثابه معیار فعلیت و کمال در ذات الهی، تبیین دیگری از تعالی بنیاد به دست داد که بر اساس آن، خداوند به‌مثابه یگانه موجود مستقل، در نسبت با جهان مادون خود امری کامل و متمایز و بدین معنی متعالی از آن است. در نظر نخست، تبیین خاص صدرالمتألهین از بنیاد به‌مثابه علت حقیقی که در جلد دوم اسفار الاربعه ارائه شده و مورد توجه آن دسته از مفسرین حکمت متعالیه است که خوانشی مبتنی بر وحدت شخصیه وجود از نظام صدرایی دارند، تبیینی نزدیک به موضع مبتنی بر الهیات سلبی عرفا و فیلسوفان نوافلاطونی به نظر می‌رسد^۲ و اهمیت بحث از موضع فلوطین و ملاصدرا و نسبت اندیشه دو فیلسوف با یکدیگر در باب مسئله بنیاد نیز به جهت همین توافقی است که در نظرگاه عمومی بر سر سازگاری میان نظام اندیشه و دستگاه فلسفی این دو فیلسوف برقرار است؛ دریافتی که در این نوشتار، مورد نقد قرار خواهد گرفت. نوآوری این نوشتار در طرحی است که نویسندگان این متن از دوگانه تلقی فلوطین و ملاصدرا از بنیاد، در سه مرحله اختلاف در مبادی هستی‌شناختی، تمایز در تلقی از مفهوم تعالی و نتایج و لوازم این دو در سه مسئله علم ذاتی، وصف‌پذیری و شناخت‌پذیری بنیاد ارائه می‌کنند.

۲. پیشینه پژوهش

این نوشتار در بخش نخست، با طرح بنیاد فلوطین به‌مثابه مبدئی مطلقاً نامتعیّن، با آثاری از پرل (۲۰۰۷ و ۲۰۱۵) و هالفواسن (۲۰۲۱) دارای قرابت است؛ در بخش دوم نیز با دفاع از تفسیر مبتنی بر وحدت شخصیه از صدرا با آثاری از جوادی آملی (۱۳۹۵ و ۱۳۹۷) دارای قرابت است. اما وجه تمایز و ابداع این نوشتار نسبت به منابع مذکور، این است که اولاً بحث از تعالی بنیاد در قالب مقایسه میان دو سنت فلسفه نوافلاطونی و حکمت متعالیه

پیگیری می‌شود؛ ثانیاً در تلاش برای تبیین تفاوت دو رویکرد، مبادی هستی‌شناختی متفاوت دو مکتب فلسفی، مفاهیم محوری مورد تاکید دو فیلسوف برای تبیین تعالی و نتایج و لوازم قول به هریک از دو موضع فلوطینی و صدرایی ذیل سه مسئله علم ذاتی، وصف‌پذیری و شناخت‌پذیری ذاتی بنیاد مورد بحث قرار می‌گیرد. بنا بر تحلیل نویسندگان این نوشتار، معنای تعالی بنیاد نزد این دو فیلسوف متفاوت است؛ فلوطین تعالی بنیاد را متضمن تمایز مطلق^۳ آن از مجموعه جهان موجود و ملاصدرا تعالی بنیاد را به معنای کمال مطلق آن به‌مثابه یگانه موجود مستقل می‌داند (که جهان تجلی یا شان بنیاد است). تمایز مطلق بنیاد از جهان و کمال مطلق او در نسبت با جهان، نتایج و لوازم متفاوتی پیرامون سه مسئله علم ذاتی بنیاد، وصف‌پذیری و شناخت‌پذیری آن در پی خواهد داشت؛ بدین ترتیب که بنیاد مطلقاً متمایز و فرارونده از عقل و وجود، پذیرای هیچ‌یک از اوصاف مذکور نخواهد بود، درحالی‌که بنیاد کامل یا کامل‌ترین موجود، به‌نحو تام از هر یک از این اوصاف برخوردار است. بدین ترتیب نزد یک فیلسوف، وجود امری خودبنیاد است درحالی‌که دیگری، وجود را بنیاد یافته بر امری فراتر در نظر می‌گیرد. این اختلاف بنیادین، به دو دریافت متفاوت از تعالی می‌انجامد: تعالی به‌مثابه کمال مطلق و تعالی به‌منزله تمایز مطلق. در تلقی نخست، تعالی بنیاد متضمن اشتغال او بر نهایت کمالات وجودی است و از آن رو که کمالات و اوصاف وجودی، اشتدادپذیرند، اشتراکی میان کمال بنیاد با مراتب مادون برقرار بوده و بدین معنی، بنیاد، کامل‌ترین موجود و دارای اشتراک با سایر موجودات خواهد بود. در تلقی رقیب که دریافتی محوری در الهیات سلبی به شمار می‌آید، تعالی بنیاد مستلزم تمایز مطلق او از جهان موجود است، بدین معنی که بنیاد، فاقد اشتراک با جهان است.

پژوهش‌های پیشین مرتبط با این نوشتار، نخست پژوهش‌های ناظر به تفسیر فلوطین از بنیاد را شامل می‌شود. تبیین مقصود فلوطین از بنیاد فراوجود، از اصلی‌ترین موضوعات مورد اختلاف نزد مفسران معاصر اوست؛ گروهی (از جمله امیلسون (۲۰۱۷) و (۲۰۰۷)، جرسون (۱۹۹۴) و (۲۰۱۳) و کوریگان (۱۹۹۶))، فراوجود بودن آرخه را به معنای فراموجود (ماهیت) بودن آن در نظر گرفته و بنیاد جهان فلوطینی را وجود محض می‌انگارند، درحالی‌که گروه دیگر (از جمله پرل (۲۰۰۷) و (۲۰۱۵) و هالفواسن (۲۰۲۱))، این مسئله را متضمن فراروی بنیاد از مطلق وجود می‌انگارند، اعم از وجود متعین و محدود و وجود محض. علاوه بر این دو موضع، تفسیر دیگری نیز در اوایل قرن بیستم نزد افرادی نظیر آرمسترانگ (۱۹۶۷) رواج داشته و امروزه مورد اعتنای پژوهشگران فلسفه نوافلاطونی

نیست. بنا بر این تفسیر اخیر که مبتنی بر درک سلسله مراتبی از نظام جهان‌شناسی نوافلاطونی است، فراوجود بودن آرچه نوافلاطونی به معنای جدایی آن از سایر مراتب موجود است. در پژوهش‌های نگاشته شده به زبان فارسی، برخی پژوهشگران اساساً نظریه صدور فلوطینی را به نحو سستی (یعنی به شیوه تفسیر سوم) درک نموده و به جدایی مراتب جهان از واحد فراوجود فلوطینی قائلند (برای مثال، بنگرید به: محمدزاده و ایمان‌پور (۱۴۰۳)) و عده اندکی از پژوهشگران نیز صراحتاً به فراروی بنیاد فلوطینی از وجود متعین حکم کرده و واحد فراوجود فلوطینی را به مثابه وجود محض فراتعین انگاشته و به تفسیر گروه نخست قائل شده‌اند (برای مثال، بنگرید به: حیدرپور، (۱۳۹۳)). در نسبت با موضوع این نوشتار، پذیرش چنین تفسیری، که برخلاف تفسیر مورد پذیرش این مقاله است، به تشابه دو نظام فلسفه فلوطینی و تفسیر تشکیکی از نظام صدرایی (طباطبایی (۱۳۸۶))؛ مصباح‌یزدی (۱۳۷۶)) می‌انجامد؛^۴ چرا که فرض بنیاد فلوطینی به مثابه وجود نامحدود و نامتعین به تعینات ماهوی، به نتایجی قریب به آنچه در دریافت تشکیکی از مراتب وجود در نظام فلسفه صدرایی مورد پذیرش است خواهد انجامید. ولی در نوشتار پیش رو، بر خلاف تفسیر رایج در میان پژوهشگران فارسی‌زبان، تفسیری از فلوطین مد نظر است که بنیاد را به مثابه امر نامتعین می‌داند.

پژوهش‌های دسته دوم، شامل تفاسیری از نظریه صدراست که مستلزم قرابتی نزدیک میان رای صدر و تفسیر مختار از فلوطین در این نوشتار است. در این رهیافت تفسیری (برای مثال بنگرید به: صادق زاده قصری (۱۴۰۳)) فنای صفات در ذات الهی به نحوی منافی عینیت ذات و صفات در مرتبه احدیت در نظام فلسفه صدرایی تلقی می‌شود؛ در مقابل نویسندگان این نوشتار، با بهره‌گیری از قول صدر به عینیت ذات و صفات و همچنین انتساب معیار شناخت‌پذیری به وجود و به نحو اتم به واجب الوجود که برترین مصداق وجود است و همچنین پذیرش علم ذاتی خداوند به ماسوی، به مقایسه‌ای میان دو نظام فلسفه صدرایی و فلوطینی می‌پردازند که در پژوهش‌های پیشین، مورد توجه نبوده است و به تمایز دریافت فلوطین و صدر از مبدأ می‌انجامد.

دسته آخر از پژوهش‌ها، ناظر به مطالعات تطبیقی فلوطین و صدر است (برای مثال، بنگرید به: حقیقت و رستاخیز (۱۳۹۱)، گرجیان و رودگر (۱۳۹۱) و رضوی (۲۰۰۹)) اما این پژوهش‌ها، یا در موضوع و مسئله، یعنی مقایسه نسبت بنیاد و جهان در آراء دو فیلسوف، متمایز از این نوشتارند، یا در روش مقایسه (استناد به سه وصف عالمیت،

شناخت پذیری و کمال ذاتی) و رهیافت تفسیری متفاوت هستند. حقیقت و رستاخیز (۱۳۹۱) و گرجیان و رودگر (۱۳۹۱) علی رغم اینکه در مقایسه رای دو فیلسوف پیرامون مسئله علم الهی از جهتی با این نوشتار قرابت دارند، اما با اتخاذ یک رهیافت تفسیری متفاوت از این نوشتار، هردو به پذیرش علم حضوری خداوند توسط فلوپین حکم می کنند و موضعی نزدیک به تفاسیر دسته اول دارند. رضوی (۲۰۰۹) نیز در تبیین هستی شناسی صدرا، رهیافت حکمت متعالیه را در امتداد رهیافت فلوپین در طرح بساطت احد می داند.

مطابق مدعای نوشتار با پذیرش تفسیر عرفانی از صدرا (یعنی با پذیرش نظریه وجود رابط و مستقل به عنوان یک تبیین فلسفی از آموزه های عرفانی) و پذیرش تفسیر اول از فلوپین (یعنی پذیرش واحد به عنوان بنیاد نامتعیین)، گرچه شباهتی اولیه میان این دو نظام فلسفی شکل می گیرد (زیرا هر دو به نحوی بر مابینت مبدأ نخستین با جهان حکم می کنند)، اما در نهایت و علی رغم این شباهت اولیه، میان دریافت صدرا و فلوپین از مبدأ نخستین تمایزی بنیادین برقرار است.

۳. تعالی بنیاد در فلسفه فلوپین

فلوپین، با نقد رای رایج معاصرین و متقدمین خود در آکادمی افلاطون، که متأثر از کتاب لامبدای متافیزیک ارسطو، آرچه و بنیاد جهان را عقلی الوهی می دانستند که با تعقل دائمی خویش، برای جهان مادون خود مبدائیت می یابد، دریافت بدیعی از بنیاد ارائه کرد که براساس آن، آرچه بنیاد عقل و متعالی از آن بود.^۵

۱.۳ فقدان تعالی عقل نزد فلوپین

مبنای نقد فلوپین به انگاره اندیشه خوداندیش به مثابه بنیاد نهایی جهان، فقدان تعالی و تنیدگی عقل با مراتب فروتر خود بود. او این تنیدگی و عدم تمایز را با تاکید بر ترکیب عقل تبیین می کند؛ به این ترتیب که بنا بر نظر او، عقل از سه جهت، مشتمل بر اجزاء و فاقد بساطت محض است و این ترکیب، متضمن تنیدگی با سایر مراتب و عدم تمایز کامل عقل است. در ادامه، به اختصار سه وجه ترکیب عقل را که مورد تصریح فلوپین بوده برمی شمیریم و تبیین خواهیم کرد که چگونه هریک از وجوه سه گانه فقدان بساطت عقل، به نحوی متضمن فقدان تعالی آن است.

نخستین جهت ترکیب عقل، ناظر به محتوای آن است؛ فلوطین با بهره‌گیری از انگاره اتحاد عقل و معقول که پیش از او توسط ارسطو مطرح شده بود، سعی داشت نشان دهد که عقل، مشتمل بر حقیقت چیزهاست، نه دربرگیرنده تصویری از آن‌ها. استدلال او بر این ادعا این بود که اگر عقل فاقد حقیقت معقولات باشد، چنین می‌انگارد که خود آن چیزها را تعقل می‌کند، درحالی‌که چنین نیست؛ لذا، نه تنها شناختی گمراه‌کننده دارد، یعنی بجای حقیقت موجودات، تصویری از آن‌ها را در می‌یابد، بلکه از گمراه‌کننده‌بودن شناخت خود نیز آگاه نیست؛ فلوطین انتساب این وضعیت به عقل را، خودمتناقض می‌دانست و معتقد بود در چنین شرایطی، نه تنها امکان شناخت عقلانی متفی خواهد بود، بلکه به دلیل ابتناء مراتب شناخت بر یکدیگر، امکان هرگونه شناختی به کلی از میان خواهد رفت.^۷ بدین ترتیب، از نظر فلوطین، عقل، به واسطه تعقل دائمی تمام موجودات و وحدت با آن‌ها، برابر با کل موجودات است^۸ و بدین سبب، نه تنها امری مرکب و مشتمل بر کثرتی درونی، بلکه یکی و اینهمان با کل مجموعه موجودات و بدین معنی، کامل‌ترین موجود است.^۹

وجه دیگر ترکیب عقل، ناظر به صورت فعل عقل یعنی خوداندیشی است که متضمن ترکیب درونی آن است. فلوطین، روی‌آوری و قصدیت لازمه هر نوع شناخت را، مستلزم تمایز میان فاعل و قابل شناخت می‌دانست، به نحوی که به باور او، با نفی تمایز مذکور، امکان شناخت متفی خواهد شد^{۱۰}؛ چراکه از طرفی، اگر عقل و معقول، مطلقاً متمایز از هم باشند، خوداندیشی ممکن نخواهد بود و پیامد نفی خوداندیشی عقل، نفی مطلق دسترسی آن به حقیقت خواهد بود. از سوی دیگر، اگر عقل در وحدت مطلق با موضوع اندیشه قرار گیرد، به نحوی که فرض تمایز میان آن دو محال باشد، اساساً اندیشیدن در کار نخواهد بود، چراکه اندیشیدن، متضمن روی‌آوری است، و روی‌آوری، مستلزم تمایز فاعل و قابل است.^{۱۱} بدین ترتیب، تمایز و وحدت توأمان عقل و معقول، ذیل فعل واحد خوداندیشی ممکن می‌گردد. این فعل واحد که در پس وحدت و تمایز عقل و معقول قرار گرفته، نمایانگر وجه دیگری از تبیین فلوطین در اثبات اینهمانی و یکی بودن عقل و وجود است. بدین ترتیب که از یک سو، ایده، موجود یا امر معقول، نه خارج از عقل، بلکه متحد با آن است و از سوی دیگر، عقل نیز تحقق‌ی جدا از فعل اندیشیدن ندارد؛ بنابراین، فعالیت واحد، یعنی خوداندیشی، وجه وحدت عقل و معقول و به عبارتی، اینهمانی عقل و وجود است.

تا بدینجا دو وجه از وجوه سه‌گانه ترکیب عقل بیان شد و چنانکه دیدیم، فلوطین ذیل هریک از این دو وجه، نه تنها ترکیب و کثرت درونی عقل، بلکه تنیدگی کامل آن با

مجموعه نظام عالم و حقایق موجود را مد نظر داشته است. واپسین وجهی که بدان می‌پردازد، کثرت ناظر به تنیدگی عقل با پنج ایده فراگیر وجود، حرکت و سکون و اینهمانی و تمایز است. این تبیین که با استناد به رساله سوفسطایی افلاطون انجام می‌گیرد، از دو سو، یعنی هم از سمت عقل و هم از سمت وجود، که اینهمانی آن با عقل تبیین شد، قابل پیگیریست؛ بدین ترتیب که می‌توان گفت عقل، از جهت تمایز اندیشه و اندیشنده، حاوی مقوله تمایز، از جهت اتحاد و همانی میان اندیشه و اندیشنده، حاوی مقوله اینهمانی، از این جهت که جوهرش عین فعلیت و فعل اندیشیدن است، حاوی مقوله حرکت و از این جهت که فعلش، فعلی دائمی و تغییرناپذیر است، حاوی مقوله سکون است؛ همچنین، می‌توان از جانب وجود، به این صورت به تبیین این مسئله پرداخت که وجود، از جهت تمایز و همانی با عقل، در ایده اینهمانی و ایده تمایز مشارکت می‌جوید، از این جهت که همان با عقل و فعلیت اندیشیدن است، در ایده حرکت و نهایتاً از جهت تغییرناپذیری و ثبات، در ایده سکون مشارکت می‌جوید. نسبت هریک از این ایده‌ها با عقل و وجود، نسبتی هم‌تراز است، یعنی عقل بر هیچ یک تقدم ندارد و برعکس. فلوطین معتقد است مشارکت و هم‌ترازی عقل با این چهار ایده فراگیر، نه تنها ساختار آن را از بساطت محض خارج می‌سازد، بلکه نمایانگر وجه دیگری از تنیدگی عقل با مراتب فروتر از خویش و مویدی دیگر بر فقدان تمایز و تعالی آن است.

بنابراین، فلوطین سه نحو کثرت را در عقل برمی‌شمرد که هر سه متضمن تنیدگی عقل با سایر مراتب عالم و نافی تعالی و تمایز کامل‌آند: کثرت ناظر به محتوای خاص عقل، کثرت ناظر به فعل اصلی عقل (خوداندیشی) و کثرت ناظر به ساختار کلی عقل از جهت نسبت آن با ایده‌های فراگیر. بدین ترتیب، او ذیل سه وجه، به تبیین فقدان بساطت و فقدان تعالی عقل به نحو توانمند پرداخت، یعنی نشان داد که وجوه ترکیب عقل، عیناً وجوه عدم تعالی و تنیدگی عقل و جهانند. او با استناد به همین مطلب، مدعی می‌شود که برای بنیادگذاری آرخه، لازم است به امری بسیط‌تر از عقل فراروی کنیم، امری که برخلاف عقل که تنیده با تمام مراتب فروتر از خویش است، در تمایزی کامل نسبت به جهان قرار دارد.

۲.۳ تبیین فلوطین از بساطت بنیاد

در این مرحله از تبیین موضع فلوطین، تاکید بر این نکته ضروری می‌نماید که او در پی لحاظ مرتبه‌ای صرفاً بسیط‌تر در نظام سلسله مراتبی جهان نبوده است. به عبارت دیگر، در

نظام فلسفه فلوطین، موکد ساختن کمالات موجود در سلسله جهان برای رسیدن به بنیاد نهایی جهان مطرح نیست، بلکه مقصود، احراز تعالی خاصی برای بنیاد است که از کلیت این سلسله فراروی داشته باشد و برای احراز این تعالی است که فلوطین به تاکید بر بساطت بنیاد می‌پردازد، زیرا چنانکه دیدیم، فقدان تعالی و فقدان بساطت را ذیل وجوهی مشترک در عقل برمی‌شمرد و از این رو، نفی هر یک از وجوه مذکور، به‌نحو توانمان متضمن بساطت و تعالی بنیاد خواهد بود. بدین ترتیب، وجه ضرورت فراروی از عقل به بنیادی بسیط‌تر، احراز تعالی بخصوصی است که از نظر فلوطین، عقل فاقد آن است.

بساطت آنچه پیش از عقل قرار دارد به چه نحو قابل توضیح است؟ فلوطین تمام مراتب جهان را حائز بساطت می‌داند اما آنچه که سبب تمایز بساطت احد از عقل و سایر مراتب فروتر از آن است، فقدان اجزائی است که همانی شیء با خویش و تمایز درونی آن را ایجاب می‌کند؛ چراکه به زعم او، چنین ترکیبی در عقل جای دارد و عقل، چنانکه تبیین شد، فاقد تمایز و به‌کلی تنیده با جهان است. این نکته، یعنی اشتغال بر اجزاء تحلیلی که مغایر و اینهمان با شیء اند، با دقت در وجوهی که در تبیین ترکیب عقل برشمرده شد، روشن می‌نماید. بدین ترتیب که هر سه وجه ترکیب مورد تاکید فلوطین ناظر به اینهمانی و تغایر عقل با اجزاء درونی خویش است؛ وجه نخست، حاکی از اینهمانی و تمایز عقل در نسبت با معقولات، وجه دوم ناظر به وحدت و تغایر اندیشیدن عقل و اندیشیده شدن معقولات ذیل فعل واحد خوداندیشی و وجه سوم، بیانگر مشارکت عقل در ایده‌های پنجگانه از جمله ایده اینهمانی و ایده تمایز است. احد، برخلاف عقل، فاقد ترکیبی است که متضمن چنین همانی و انطباقی میان اجزاء متمایز درونی باشد.

بدین ترتیب، بساطت بنیاد فلوطینی، معنایی اخص از فقدان جزء دارد و ناظر به فقدان اجزاء اینهمان در بنیاد است. فلوطین به انحاء مختلفی در سراسر انشادها به بیان این مطلب می‌پردازد. گاه بساطت خاص بنیاد را اینگونه توصیف می‌کند که چون او در حضوری مطلق نزد خویش قرار دارد، خود را نمی‌جوید^{۱۲}: «آنچه به‌کلی متمایز (از عقل) است، به سوی خویش باقی می‌ماند و چیزی را در خویش نمی‌جوید، حال آنکه آنچه در کار کاویدن خویش است، مرکب نیز خواهد بود» (فلوطین ۲۰۱۸: ۵۰. ۱۰. ۳. ۵).

گاه نیز فقدان اندیشه در احد را با تاکید بر اینکه چیزی نزد بنیاد حاضر نیست^{۱۳}، بیان می‌کند: «از آن رو که چیزی نزد او حاضر نیست، بنابراین، اندیشیدن نیز نزدش حاضر

نیست و به چیزی نمی‌اندیشد، چراکه چیزی در خودش نیست که بدان بیاندهد» (فلوطین ۲۰۱۸: ۵-۳، ۴، ۶، ۵).

باید توجه داشت که حضور مطلق احد نزد خویش و فقدان یا غیبت اجزاء از او، لازم و ملزوم یکدیگر و دو بیان متفاوت از یک مطلب واحدند؛ بدین معنی که حضور مطلق شیء نزد خویش، مستلزم فقدان جزء است و برعکس؛ چراکه حضور اجزاء، نافی حضور مطلق شیء نزد خود بوده و متضمن کاوش و اندیشیدن او در نسبت با خودش خواهد بود. از این رو، غیبت هرچه غیر از خودش از احد، مستلزم حضور مطلق اوست. فلوطین، همچنین در مواضع متعددی در متن اثنادها، بساطت محض را به واسطه خودبسندگی احد توضیح می‌دهد^{۱۴}، به این ترتیب که «آنچه تماماً بسیط و خودبسند است، نیازمند چیزی نیست، و آنچه در معنایی ثانوی خودبسند است، نیازمند به خود است و این را برای اندیشیدن به خود نیاز دارد» (فلوطین ۲۰۱۸: ۱۹-۱۷، ۱۳، ۳، ۵).

او از همین رو، گاه احد را امری و رای خودبسندگی می‌نامد^{۱۵}، بدین معنی که امر خودبسند، به چیزی بیرون از خود نیاز ندارد، حال آنکه احد نه تنها بی‌نیاز از غیر، بلکه بی‌نیاز از خویش است؛ چراکه در حضوری مطلق نزد خود قرار دارد و فراتر از آن است که حتی در نسبت با خویش یا نیازمند به خویش در فعالیت خوداندیشی واقع شود.

بدین ترتیب، فرض اینکه در فلسفه فلوطین با صعود در مراتب نظام عالم که نظامی سلسله مراتبیست، درجات کمالات گوناگون، از جمله بساطت نیز افزایش می‌یابد^{۱۶} فرض صحیحی است، اما لحاظ نکردن وجه تمایز بساطت احد در نسبت با سایر مراتب، ممکن است به تلقی‌ای تقلیل‌گرایانه از تبیین خاص فلوطین از تعالی بنیاد بینجامد؛ زیرا چنانکه در انتهای این نوشتار نیز بدان خواهیم پرداخت، بنیاد فلوطینی، حائز کمالات موکد شده امور فروتر از خویش نیست، بلکه نسبت اشتدادی در کمالات، در سلسله امور موجود و تا مرتبه عقل (یا کامل‌ترین موجود) ادامه دارد و بعد از آن، به واسطه فراروی احد از وجود و اندیشه و بساطت محض او که چنانکه بیان شد، به معنای حضور تام بنیاد نزد خویش و غیبت هرگونه جزئی از آن است، شکافی بنیادین میان بنیاد نهایی جهان و سایر مراتب رخ می‌دهد، شکافی که چنانکه در ادامه خواهیم دید، حائز نتایج قابل توجهی پیرامون علم بنیاد به مراتب مادون، وصف‌پذیری و شناخت‌پذیری آن خواهد بود.

۳.۳ لوازم بساطت بنیاد

۱.۳.۳ بنیاد فاقد علم به امور مادون خویش است

بنا بر آنچه گذشت، روشن می‌نماید که بنیاد فلوپینی، عالم به امور مادون خویش نیست؛ چراکه هر علمی متضمن خوداندیشی است و خوداندیشی، که در کامل‌ترین شکل خود در عقل الهی و ذیل اتحاد دائمی عقل با معقولاتش محقق می‌گردد، متضمن ترکب خواهد بود، که چنانکه شرح آن گذشت، نافی تعالی بنیاد است؛ بنابراین، بنیاد فراوجود از هر علمی فراروی دارد، حتی علم به خویش و به بیان فلوپین، «عجیب نخواهد بود اگر بگوئیم او به خودش نیز عالم نیست؛ چراکه از فرط بساطت، جزئی در خود ندارد تا آن را بشناسد» (فلوپین ۲۰۱۸: ۵، ۶، ۶، ۳۳).

۲.۳.۳ بنیاد وصف‌ناپذیر است

یکی دیگر از لوازم بساطت مطلق بنیاد و تمایز کامل آن از جهان، وصف‌ناپذیری آن است.^{۱۷} توضیح آنکه چنانکه بحث آن گذشت، بنیاد فلوپینی به واسطه فراروی از عقل و وجود، فاقد اشتراک با مجموعه موجودات جهان و ایده‌های فراگیر است و به همین دلیل، حمل هیچ وصفی بر آن ممکن نیست؛ چراکه حمل، متضمن قرار گرفتن بنیاد ذیل ایده‌ای مشترک با سایر امور و ترکب و تنیدگی آن با مراتب فروتر خواهد بود.^{۱۸}

بدین ترتیب، انتساب هیچ وصفی به بنیاد ممکن نیست، مگر به نحو سلبی؛ بنابراین، همچنان و به کمک اوصاف سلبی می‌توان از آرخه سخن گفت، اما باید توجه داشت که نباید در پس سلب وصفی از بنیاد، ایجابی مفروض انگاشته شود. فلوپین در متن اثناها از بنیاد با لفظ احد و نیک یاد می‌کند و گاه آن را علت امور مادون می‌خواند اما تأکید دارد که هیچ یک از اوصاف مذکور، در معنایی ایجابی قابل انتساب به آرخه نیستند. توضیح آنکه او معتقد است حتی لفظ نیک یا خیر نیز، ناظر به بهره‌مندی بنیاد از وصفی نیست چراکه بهره‌مندی از یک وصف، متضمن فقدان تمایز بنیاد از مراتب فروتر خواهد بود:

اما از آن رو که بنیاد، نیک است و نه یک (چیز بهره‌مند از) نیک، نباید چیزی در خود داشته باشد، چراکه حتی فاقد وصف نیک بودن است؛ زیرا (در غیر اینصورت، مرکب بوده و) اجزایش، نیک یا غیرنیک خواهند بود؛ اما روشن است که غیرنیک نمی‌تواند در او باشد، همچنانکه نیک (به مثابه یک جزء) در او نیست. بدین ترتیب، اگر نیک، نه فاقد نیک و نه بهره‌مند از نیک است، چیزی در او نیست... بنابراین، اگر بکوشیم چیزی از

واحد فراوجود و یگانه موجود ... (زهرامینی و مصطفی زالی) ۴۹

قیل جوهریت یا اندیشه یا حتی اوصافی چون زیبایی به او بیفزاییم، با این افزودن، از این حقیقت که او نیک است، خواهیم کاست. (فلوطین ۲۰۱۸: ۵. ۵. ۱۳. ۱-۱۸)

همچنین، فلوطین انتساب نام احد به بنیاد یا واحد خواندن آن را تنها در صورتی که به نحو کاملاً سلبی و ناظر به نفی کثرت از او لحاظ شود مجاز می‌انگارد^{۱۹} و تصریح دارد که در صورت لحاظ این نام در معنایی ایجابی، نفی آن به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود:

اگر لفظ احد به عنوان اسمی ناظر به این مسمی لحاظ شود، (به کار بستن آن) مبهم‌تر خواهد بود از به کار نبردن آن؛ چراکه کاربرد آن اینچنین است که آن کس که در آغاز جست‌وجوی خویش از احد به مثابه امر مطلقاً بسیط قرار دارد، در پایان، حتی این نام را نیز از آن سلب نماید. (فلوطین ۲۰۱۸: ۵. ۵. ۶. ۲۹-۳۳)

بدین ترتیب، بنیاد فلوطینی فاقد هرگونه وصف ایجابی است و بنا بر تصریح فلوطین، حتی اینکه بنیاد را علت امور مادون می‌خوانیم، تنها ناظر به موقعیت فروتر جهان نسبت به اوست و به عبارتی، علت خواندن آرخه، صرفاً ناظر به موقعیت ما در نسبت با بنیاد است بدون اینکه اشاره به وصف یا خاصیتی در خود بنیاد داشته باشد.^{۲۰}

۳.۳.۳ بنیاد ذاتا شناخت‌ناپذیر است

چنانکه شرح آن گذشت، احد به واسطه تمایز و تعالی کامل از جهان، مطلقاً وصف‌ناپذیر است. روشن است که امری اینچنین که ذیل هیچ ایده معقولی جای نداشته و فاقد اشتراک با تمام حقایق موجود و معقول است، ذاتاً خارج از دسترس شناخت باقی خواهد ماند.^{۲۱} تاکید بر ذاتی بودن شناخت‌ناپذیری بنیاد فلوطینی، از آن روست که این ویژگی، نه برآمده از موقعیت فروتر موجودات نسبت به بنیاد، بلکه ناشی از فراروی مطلق آن از عقل و وجود است. به بیانی دیگر، نه تنها با فرض وجود کامل‌ترین موجود، که در فلسفه فلوطین همان عقل یا اقنوم دوم است، همچنان شناخت احد همچون متعلق اندیشه این برترین موجود، ممکن نخواهد بود، بلکه چنانکه اشاره شد، احد حتی متعلق علم خود نیز واقع نمی‌شود چراکه بسیط محض است و از همین روست که فلوطین، طریق نزدیک شدن به او را، نه علم به او، بلکه تشبه یافتن به او با فراروی کامل از تمایزات می‌داند.^{۲۲}

در ادامه، به تبیین ملاصدرا از تعالی بنیاد خواهیم پرداخت و این مطلب را متناظر با بخش نخست این نوشتار، ذیل سه مسئله علم ذاتی بنیاد به جهان، وصف‌پذیری و

شناخت‌پذیری ذاتی آرچه مورد بررسی قرار خواهیم داد تا بدین ترتیب، تمایز بنیادین دو تلقی از تعالی مبداء نخستین روشن گردد.

۴. تعالی بنیاد در حکمت متعالیه

تبیین تعالی خداوند در حکمت متعالیه، با ارجاع فعلیت و کمال به وجود صورت می‌پذیرد و ملاصدرا در مواضع گوناگونی از آثار خود، با اتکا به این فرض، که خود بر مبانی مورد قبول وی متکی است، تبیین‌های متعددی از تعالی واجب الوجود به دست داده است. آنچه در این نوشتار محل بحث است، تبیین خاصی است که در جلد دوم اسفار الاربعه بر تعالی خداوند به مثابه یگانه موجود و یگانه علت حقیقی ارائه شده است. این تبیین که بر تحلیل مسئله علیت و جایگاه وجودی علت و معلول حقیقی استوار است، مورد تأکید مفسرانی است که خوانشی مبتنی بر وحدت شخصیه وجود از حکمت متعالیه دارند.^{۲۳}

در ادامه و ذیل سه گام، به بحث از تبیین ملاصدرا از تعالی خداوند که بر تحلیل خاص او از مسئله علیت مبتنی است خواهیم پرداخت.

۱.۴ تبیین سه مرحله‌ای تعالی بنیاد در حکمت متعالیه

نخستین گام در تبیین تعالی واجب الوجود، انتقال ملاک احتیاج معلول ممکن به علت حقیقی (واجب الوجود) از ماهیت یا امکان ماهوی، به وجود یا امکان فقری معلول است.^{۲۴} توضیح آنکه بنابر نظر صدرالمتهلین، امکان ماهوی با اصالت وجود سازگار نیست؛ زیرا امکان متناسب به وجود ممکن، برخلاف امکان ماهوی، اولاً به معنای تساوی آن نسبت به وجود و عدم نیست و چنین فرضی درباره وجود بی معنی خواهد بود؛ دوم اینکه، برخلاف امکان ماهوی که امری است خارج از ذات ماهیت که از قیاس آن با وجود و عدم پدید می‌آید، امکان متناسب به وجود شیء، لازمه ذاتی شیء و عین وجود تعلقی معلول به علت است و از همین روست که آن را امکان فقری می‌نامند.^{۲۵}

دومین گامی که از مطلب فوق لازم می‌آید، انتساب نحوه خاصی از وجود، موسوم به وجود رابط یا وجود فی‌غیره لغیره، به ممکنات است.^{۲۶} توضیح آنکه وجود لغیره، که دربرابر وجود لنفسه، ناظر به نحوه‌ای از وجود است که بنا بر آن، شیء برای وجود یافتن، مشروط به علتی و وابسته بدان باشد، خود به دو نحوه وجود فی‌نفسه و فی‌غیره تقسیم می‌گردد. مقصود از وجود فی‌نفسه لغیره، که اصطلاحاً آن را وجود رابطی نیز می‌نامند، این

است که شیء در عین نیاز به غیر برای وجود یافتن، مصداق مفهوم ماهوی مستقلی باشد و مقصود از وجود رابط یا وجود لغیره‌ای که فاقد جنبه فی‌نفسه است و برخی آن را فی‌غیره نیز می‌خوانند، این است که حیثیت فی‌نفسه شیء، عین حیثیت لغیره آن باشد، یعنی نیازمندی و ربط به علت، عین ذات او باشد، به‌نحوی که در ذهن، نه به‌صورت مفهومی مستقل، بلکه در قالب مفهومی حرفی منعکس گردد.

ملاصدرا، در برخی مواضع به وجود فی‌نفسه معلول اشاره می‌کند، اما با این قید که این وجود فی‌نفسه، عین ایجاد علت (و به بیانی، فی‌غیره) است و در مواضعی دیگر نیز از اساس منکر انتساب وجود فی‌نفسه به معلول می‌شود. مفسرین حکمت متعالیه در تبیین خود از این مطلب، مواضع مختلفی اتخاذ کرده‌اند؛ برخی معتقدند که ملاصدرا قول به وجود رابط معلول را، لازمه مفروض انگاشتن وجود رابطی، یعنی وجود فی‌نفسه لغیره، می‌داند،^{۲۷} درحالی‌که بنا به نظر برخی دیگر از مفسرین، ملاصدرا در ابتدا به وجود رابطی معلول قائل بوده و بعد به وجود رابط معلول تصریح کرده است، لذا قول به وجود رابطی و رابط، ناظر به دو مرحله فکری متفاوت در حکمت متعالیه است.^{۲۸} به هر ترتیب، ملاصدرا با اثبات امکان فقری و به تبع آن انتساب وجود رابط به معلول، به ترسیم تمایز قابل توجهی میان بنیاد و جهان نائل شده که بیانگر موضع خاص او پیرامون تعالی خداوند است، موضعی که در ادامه و با طرح واپسین گام از این تبیین، روشن‌تر خواهد شد.

گام نهایی ملاصدرا در اثبات تعالی و فراروی بنیاد به‌عنوان یگانه موجود از امور بنیاد یافته به‌مثابه شئونات او، ذیل تبیین خاصی که از مسئله علیت و ارجاع آن به تشأن در حکمت متعالیه صورت می‌پذیرد، قابل پیگیری است.^{۲۹} در این گام، ملاصدرا به تحلیل سرشت علت و معلول حقیقی می‌پردازد تا نشان دهد علیت و معلولیت، نحوه وجود خاص علت و معلول حقیقی یا واجب الوجود و ممکنات است. در ادامه به اختصار، به تبیین او از این مطلب خواهیم پرداخت.

علت حقیقی، یا واجب الوجود بالذات، ذاتا دارای وصف علیت است و علیت، وصفی زائد و عارض بر آن نیست. ملاصدرا دو استدلال در تبیین این مطلب اقامه می‌کند؛ نخست آنکه اگر وصف علیت، زائد بر علت باشد، از آن رو که هر امر عارضی معلل است، برای زیادت و عروض علیت بر آن ذات، علتی لازم خواهد آمد و در نهایت، برای پرهیز از دور و تسلسل، ناگزیر از پذیرش علتی خواهیم بود که علیت، وصف ذاتی آن باشد و نه زائد بر آن.^{۳۰} علاوه بر این، امر بسیط، واجد هر وصفی باشد، به تمام ذات خود دارای آن وصف

خواهد بود و از آن رو که واجب الوجود بالذات، بسیط الحقیقه است، علیت نیز به عنوان یکی از اوصاف کمالی او، عین ذاتش بوده و به نحو ضرورت ازلیه برای او ثابت است.^{۳۱}

از سوی دیگر، معلول حقیقی یا ممکن، که وجودش عین فقر و ربط به علت است نیز ذاتا واجد وصف معلولیت و مجعولیت است. در اثبات این مدعا نیز، دو استدلال قابل اقامه است. نخست اینکه اگر معلول، ذاتا معلول و مجعول نباشد، در این صورت، معلولیت یا عرض لازم آن خواهد بود، یا عرض مفارق؛ اما اگر عرض مفارق آن باشد، لازمه این مطلب آن است که معلول، گاه معلول باشد و گاه نه و این، خلاف فرض معلول بودن معلول است و با فرض حالت دوم، یعنی در صورتی که مجعولیت، عرض لازم معلول باشد، لازم است که معلولیت، موخر از ذات معلول و خارج از آن باشد و در چنین حالتی، معلول ذاتا معلول نخواهد بود. حال اگر معلول، ذاتا معلول نباشد، یا در وجود خود مستقل است، که این، خلاف فرض معلول بودن معلول و نیز مستلزم انقلاب در ذات است، یا مستقل نیست؛ در این صورت، یا ذاتا معلول است، که این فرض، مطلوب است، یا معلول نیست اما مستقل هم نیست بلکه بر اثر صدفه پدید آمده و این، مستلزم انکار علیت خواهد بود.^{۳۲} دلیل دیگری که در اثبات اتصاف ذاتی ممکن به معلولیت اقامه می شود، از طریق بساطت آن است. توضیح آنکه ممکن، یا بسیط است، که در این صورت، چنانکه پیش تر شرح آن گذشت، اتصافش به هر وصفی، ذاتی آن خواهد بود، یا بسیط نیست، بلکه منحل به اجزاء بسیط می گردد، و در این حالت نیز معلول بودن، در رابطه با اجزاء آن صادق خواهد بود. بنابراین، ذات ممکن عین معلولیت و مجعولیت است.^{۳۳}

بدین ترتیب و بنا بر استدلال های فوق، می توان چنین ادعا کرد که ممکن، عین فعل و اثر واجب بوده و به نحو ذاتی، قائم به آن و از شئون ذات واجب است؛ بنابراین دوگانه علت و معلول حقیقی به یگانه علت و شئون آن منحل گشته و نسبت بنیاد و جهان، در قالب نسبت یگانه موجود و اوصاف و شئون آن، قابل تبیین خواهد بود.^{۳۴}

قد إنكشف إن كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنا من شئون الواحد القيوم، و نعتا من نعوت ذاته، و لمعه من لمعات صفاته فما وضعناه أولا إن في الوجود عله و معلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العله منهما أمرا حقيقيا و المعلول جهة من جهاته (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۲: ص ۳۰۰-۳۰۱).

واحد فراوجود و یگانه موجود ... (زهره امینی و مصطفی زالی) ۵۳

با اینکه از تقلیل جهان به شئونات و اوصاف خداوند، تبدیل نسبت میان بنیاد و جهان از ایجاد به تجلی و تشأن لازم می‌آید، اما باید توجه داشت که تجلی مورد تبیین در این موضع، چیزی نیست، جز صورت خاصی از علیت که میان علت حقیقی و اوصاف و شئونات آن برقرار است و به عبارتی، مقصود از تجلی یا تشأن در این موضع، امری اخص از علیت است، چراکه «افاضه و کار علتی که علیت، عین ذات آن است، عبارت از تجلی و تشأن اوست» (جوادی آملی (۱۳۹۵)، ج ۹، ص ۴۹۵).

بدین ترتیب و با نفی هرگونه جنبه استقلال از جهان بنیاد یافته و تقلیل آن به تجلی و ظهور بنیاد، تعالی مبدء نخستین به مثابه یگانه موجودی که علیت عین ذات اوست و ماسوای او عین ربط و تعلق به اویند، به اثبات رسید. اکنون و در ادامه، به تبیین ابعادی از تعالی مورد تبیین حکمت متعالیه ذیل سه وصف متناظر با بخش نخست، یعنی عالمیت، وصف‌پذیری و شناخت‌پذیری بنیاد خواهیم پرداخت تا تمایز لوازم تبیین ملاصدرا و فلوطین از تعالی مبدء نخستین روشن گردد.

۲.۴ لوازم تعالی بنیاد در حکمت متعالیه

۱.۲.۴ بنیاد، عالم به امور مادون خویش است

چنانکه شرح آن گذشت، خداوند یگانه موجود و علت حقیقی است و ممکنات و ماسوای او، جز شئونات و اوصاف ذات او نیستند. با پذیرش نسبت علیت میان بنیاد و جهان، به دو طریق، عالمیت خداوند لازم می‌آید. نخست آنکه از آن رو که علم به علت تامه، مقتضی علم به معلول است، علم خداوند به ذات خویش، به عنوان علت حقیقی کثرات، مقتضی علم او به ماسوی است.

لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته عله لما بعده على الترتيب و أن مجعولاته الصادرة عنه إنما هي انحاء الوجودات العينية، فالعلم الواجب بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجب بتلك الوجودات الذي لا بد أن يكون عين تلك الوجودات فمجمولاته بعينها معلوماته فهي بعينها علومه التفصيلية لامحاله (صدرالدين شيرازی ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۳۰-۲۳۱).

علاوه بر این، در حکمت متعالیه، چنانکه شرح آن گذشت، از یک سو نسبت علیت، به احاطه و اشراف وجودی علت بر معلول گره خورده و از سوی دیگر، علم از سنخ وجود

تلقى می‌شود، بدین معنا که متضمن احاطه وجودی عالم بر معلوم و حضور معلوم نزد عالم است؛^{۳۵} از این رو، از احاطه وجودی خداوند به مثابه علت کثرات بر آن‌ها، علم ذاتی او به جهان لازم می‌آید.^{۳۶}

۲.۲.۴ بنیاد وصف‌پذیر است

بنا بر مبانی حکمت متعالیه، ذات الهی مصداق اعلی و تام تمامی اوصاف کمالیه است.^{۳۷} توضیح آنکه ملاصدرا، با ارجاع کمال و نقص به وجود و عدم از یک سو و منحصر ساختن وجود در واجب الوجود از سوی دیگر، معیاری برای تبیین عینیت اوصاف کمالی با ذات الهی به دست می‌دهد که براساس آن، ذات الهی به عنوان یگانه مصداق وجود، عین فعلیت و کمال است.

فإن كل واحد من الوجود و کمالات الوجود و کمالات الموجود بما هو موجود يجب أن ينتهي إلى ما هو وجود قائم بذاته، علم قائم بذاته، قدره قائم بذاته و إرادته قائم بذاته و حيوة قائم بذاته، و هكذا في جميع صفاته الكمالیه و يجب أن يكون جميعها واجبه الوجود و أن يكون جميعها أمرا واحدا (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۳۵).

علاوه بر این، ملاصدرا بر اثبات لزوم عینیت اوصاف کمالی با ذات الهی استدلال‌هایی اقامه می‌کند که یکی از آن‌ها در قالب قیاس زیر و به شکل برهان خلف قابل صورتبندی است:^{۳۸}

الف. اگر ذات الهی عاری از اوصاف کمالیه باشد، از آن رو که غیری ندارد، لازم است که اوصاف او از جانب خودش، در مرتبه‌ای عالی‌تر به او افزوده گردد.

ب. از افزوده اوصاف کمالیه از جانب ذات الهی به خود، سه نتیجه لازم خواهد آمد:

نخست، برتری شیء بر خودش؛ دوم، تعدد جهات در ذات الهی به واسطه تغایر جهت فاعلیت و قابلیت و سوم، اشتراک لفظی میان اوصاف الهی بدین معنی که برای مثال، خداوند در مرتبه‌ای حائز علمی است و در مرتبه‌ای دیگر، علم دیگری از او فیضان می‌کند.

ج. پذیرش هر یک از سه لازمه منتج از گزاره الف محال است.

- فرض زیادت صفات بر ذات الهی محال است.

واحد فراوجود و یگانه موجود ... (زهره امینی و مصطفی زالی) ۵۵

قول به عینیت صفات کمالیه با ذات الهی در مواضع متعددی مورد تاکید ملاصدرا قرار گرفته و حتی در مواضعی که به قیاس رای خود با عرفا می‌پردازد، این مطلب را از مبانی مشترک فلاسفه و عرفا در نظر می‌گیرد. او در تبیین این اشتراک و توجیه اختلاف موضع حکما و عرفا، گاه تمایز قول عرفا به نفی صفات از ذات الهی و قول حکما به عینیت ذات و صفات را، امری مربوط به ظاهر کلام عرفا دانسته و چنین ادعا می‌کند که مقصود آن‌ها از نفی صفات از ذات الهی، نفی صفات زائد بر ذات و به عبارتی، نفی زیادت صفات بر ذات می‌باشد و این، تمایزی با نظر حکما و قول مختار در حکمت متعالیه ندارد.^{۳۹} گاه نیز مقصود عرفا از نفی صفات از ذات را، به نفی اتحاد مفهومی صفات با ذات خداوند تفسیر می‌کند:^{۴۰}

کون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لاينافي كونها غيرذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق. فإن معنى عینیت الصفات عند محققى الحكماء هو عبارة أن کون وجوده تعالى فى مرتبه ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كیفیه أو حاله غیرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات، لا بأن يكون فى اتصافه شئ منها مفتقرا إلى عروض هیأه وجودیه... و هؤلاء العرفاء ایضا قائلون بعینیه صفاته لذاته بهذا المعنى، لكن لاریب لأحد أن مفومات الصفات و معانیها الکلیه الإنتراعیه الموجوده فى العقل متخالفه بحسب المفهوم و المعنى (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۱۵-۳۱۶).

بدین ترتیب و بنابر توضیحاتی که مطرح گردید، قول به عینیت ذات و صفات و علم ذاتی خداوند به ماسوی، از جهات متمایز کننده موضع فلوطین و ملاصدرا پیرامون تعالی بنیاد است که چنانکه در بخش پایانی این نوشتار خواهیم دید، از اختلافی بنیادین در دریافت دو فیلسوف از تعالی بنیاد و به تبع آن، هستی‌شناسی متفاوت آن دو پرده برمی‌دارد.

۳.۲.۴ بنیاد، ذاتا شناخت‌ناپذیر نیست

چنانکه شرح آن گذشت، در حکمت متعالیه و با ارجاع نقص و کمال به عدم و وجود، اتصاف ذات الهی به کمالات موجه می‌گردد. در این ساختار دوگانه، هر وصفی که متناظر با فعلیت و کمال باشد، برآمده از وجود و به عبارت دقیق‌تر، همان و یکی با وجود است. شناخت‌پذیری یا ظهور نیز، از جمله اوصاف ملازم با وجود است که انتساب آن به ذات الهی، از این فرض لازم می‌آید. اما چرا شناخت‌پذیری وصفی کمالی و به عبارتی، وجودی، تلقی می‌شود؟ توضیح آنکه در حکمت متعالیه با ارجاع معیار علم به حضور یا وجود معلوم

نزد عالم از یک سو و از سوی دیگر، با بیان حضور جهان نزد بنیاد به مثابه علت آن، تعالی خداوند به مثابه کامل ترین موجودی که چیزی از او غایب نیست اثبات می گردد. با لحاظ این مطلب که واجب الوجود یا یگانه موجود، برترین شناسنده است و با فرض اتحاد عاقل و معقول، لازم می آید که خداوند شناخت پذیرترین موجودات باشد.^{۴۱}

بدین ترتیب و بنا بر توضیحات فوق، شناخت پذیری یا ظهور ذات الهی، از کمال ذاتی او لازم می آید، اما به سبب همین کمال ذاتی است که ذات او از فهم بشر تعالی می جوید و آنچه حد وسط تبیین ظهور ذات خداوند است، متضمن خفای او از ادراک بشر است. توضیح آنکه به بیان ملاصدرا، شناخت ناپذیری خداوند نزد افهام بشر، ناشی از شدت ظهور اوست، چراکه شدت ظهور، چنانکه دیدیم، ناشی از احاطه و اشراف وجودی است و موجودی که در کمال برتر است، از اشراف و احاطه امور مادون خود فراروی دارد^{۴۲} و به همین خاطر است که همچنانکه ظهور او برآمده از کمال است، خفا و بطون او نیز ناشی از کمال و برتری او در نسبت با موجودات مادون خویش است.

الظهور شأن الوجود و الخفاء و البطون شأن العدم إلا أن غاية الظهور يؤدي إلى البطون و الكمون عن المدارك الضعيفة لاستيلائه عليها فيقهرها و يبهرها و لهذا جاء في الكتاب العزيز هوَ الظاهرُ و الباطنُ معناه أن ظهوره بطونه و بطونه ظهوره فهو ظاهر لأنه نور و باطن لأنه نور الأنوار (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۵۴).

بنا بر توضیحات فوق، گرچه در بدو امر، موضع صدرالمتألهین و فلوطن مبنی بر شناخت ناپذیری بنیاد، مشابه به نظر می رسد، اما مبنای التزام هریک به شناخت ناپذیری بنیاد، متفاوت از دیگریست و درحالیکه در حکمت متعالیه علت شناخت ناپذیری و خفاء ذات الهی، به قصور فهم بشر از ظهور تام ذات الهی موکول می گردد، فلوطن با تاکید بر تمایز مطلق بنیاد از جهان، به فراروی کامل آن از عقل و وجود قائل شده و چنانکه شرح آن گذشت، بنیاد را به دلیل عدم اشتراک با مجموعه امور موجود و معقول، ذاتا شناخت ناپذیر می انگارد.^{۴۳}

بدین ترتیب و بنا بر توضیحات فوق، دریافت صدرایی از تعالی بنیاد، به نتایجی از جمله علم ذاتی خداوند به جهان ممکن، شناخت پذیری یا ظهور تام ذات الهی و عینیت ذات واجب با اوصاف کمالیه می انجامد، نتایجی که مورد تایید اغلب مفسران حکمت متعالیه است (از جمله بنگرید به: جوادی آملی (۱۳۹۷) و (۱۳۹۵)) و چنانکه دیدیم، با تصریحات صدرالمتألهین در اسفار نیز کاملاً سازگار است. ناسازگاری این نتایج با تبیین

نوافلاطونی از تعالی مبدء نخستین، بنا بر تفسیری که ارائه شد و از مدافعانی میان فلوپین پژوهان معاصر برخوردار است (از جمله بنگرید به: پرل (۲۰۰۷) و هالفواسن (۲۰۲۱)) نیز روشن می‌نماید. اکنون و در ادامه، به مبنای اختلاف موضع دو فیلسوف خواهیم پرداخت تا با آشکار شدن تمایز مبانی و دریافت محوری هریک از مفهوم تعالی، وجه تفاوت مواضع آن دو پیرامون لوازم تعالی بنیاد، روشن گردد.

۵. بنیاد موجود و بنیاد فراوجود: تحلیلی از تمایز میان فلوپین و صدرا

در بخش گذشته دیدیم که صدرالمتهلین، با طرح دریافت خاص خود از علیت، وجود را در موجودی یگانه منحصر ساخته و با ناموجود انگاشتن کثرات یا ظهورات او، تعالی مبدء نخستین را به نحوی ایجابی مورد تبیین قرار داد.^{۴۴} همچنین، در بخش نخست این نوشتار و با ملاحظه تبیین فلوپین از تعالی احد به مثابه امر فراوجودی که برخلاف عقل، به کلی متمایز از موجودات است، به تصویری کلی از تعالی بنیاد در دو نظام فلسفی نزدیک شدیم، بدین ترتیب که نزد یک فیلسوف، تعالی با تمایز موجود-ناموجود و نزد دیگری، با دوگانه فراوجود-موجود مطرح می‌گردد. علاوه بر این، به تفصیل به لوازم و نتایج حاصل از دو دریافت فلوپینی و صدرایی پرداختیم. چنانکه در این بخش بدان خواهیم پرداخت و به زعم نویسندگان این نوشتار، تفاوت تبیین ملاصدرا و فلوپین از تعالی بنیاد، نه تنها به نتایج متمایز می‌انجامد، بلکه حاکی از اختلافی مبنایی است که دو تبیین را به کلی متمایز از هم ساخته و دو دریافت کاملاً متمایز از مفهوم تعالی را رقم زده است.

چنانکه پیش‌تر نیز بیان شد، ساختار جهان در حکمت متعالیه بر دوگانه وجود و عدم مبتنی است و در این ساختار، تعالی خداوند با منحصر ساختن وجود در ذات او قابل تبیین است.^{۴۵} محوریّت وجود به مثابه ملاک تبیین تعالی بنیاد، نقطه افتراق حکمت متعالیه از فلسفه نوافلاطونی است و فرض مرتبه‌ای فراتر از وجود براساس مبانی فلسفه صدرایی امکان‌پذیر نیست، چراکه خارج از دوگانه وجود و عدم، مرتبه‌ای قابل فرض نیست. ملاصدرا در برخی آثار خود به قولی از علاء الدوله سمنانی استناد می‌کند مبنی بر اینکه عالم عدم و ظلمتی هست که در مرتبه‌ای عالی‌تر از عالم علم و حیات و وجود قرار گرفته و برای آن مبدائیت دارد و این قول را به اختلاف لفظی باز گردانده و مقصود از عدم فوق وجود را نفی وجود ظلی، وجود رابطی، وجود معلوم نزد عقول بشر و مواردی از این دست می‌شمرد.^{۴۶}

و ذکر الشیخ علاء الدوله فی رساله الشارد و الوارد لأن فوقها یعنی فوق الطبیعه عالم العدم المحض و ظلمه العدم محیطه بنور الوجود المحدث و فیها ای فی ظلمات یوجد عین الحیاه و هذا القول منه إشاره إلى ما قاله فی مدارج المعارج و اعلم أن فوق عالم الحیاه عالم الوجود و فوق عالم الوجود عالم الملك الودود و لا نهایه لعالمه انتهى. فقد ظهر أنه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلی و إن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقیقه بل على المجاز لأن الوجود فی عرفهم ما يكون مبدأ الآثار و منشأ الأكوان و يمكن أيضا أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما و مخبرا عنه و كلما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفه ذاته و كنه هویته فغير موجود بهذا المعنى (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۲-۲۱).

در مقابل این تلقی، تبیین فلوطین از بنیاد قرار دارد که بنیاد را امری فراتر از دوگانه وجود و عدم و امکان بخش ساختاری می‌انگارد که وجود و عدم و کمال و نقص در آن امکان بروز می‌یابد. به نظر می‌رسد فلوطین با مبنا قرار دادن ضرورت تمایز بنیاد از مجموعه جهان و با تأکید بر بساطت بنیاد، به نحوه خاصی از تعالی قائل می‌شود که یا شیء به کلی دارای آن است، یا به کلی فاقد آن و به عبارتی، تعالی مدنظر او اشتدادپذیر و ذومراتب نیست. برای فهم این مطلب، بهتر است به تعالی مورد بحث در حکمت متعالیه برگردیم. توضیح آنکه ملاصدرا با مبنا قرار دادن وجود، به تبیین خاصی از تعالی بنیاد دست زد که حول مفهوم محوری کمال بود. کمال، ناظر به اوصاف وجودی و اشتدادپذیری است که در مراتب مختلف عالم، شدت و ضعف می‌پذیرد و چنانکه دیدیم، علم ذاتی واجب به امور مادون خود، عینیت ذات واجب با اوصاف کمالیه و ظهور تام ذات الهی همگی از لوازم تعالی خاص مورد تبیین در حکمت متعالیه اند، لوازمی که هریک با ارجاع به کمال برتر بنیاد صدرایی قابل توضیح اند. فلوطین، همچون ملاصدرا به بهره‌مندی مراتب جهان از درجات مختلف کمال قائل است و چنانکه شرح آن گذشت، کامل‌ترین موجود را عقل می‌داند اما نزد او، کمال متضمن تعالی نیست. تعالی مدنظر فلوطین، شکل خاصی از تمایز مطلق بنیاد از جهان است که درعین حال، نه به معنای جدایی آن دو بلکه متضمن غیبت غیر (یا اجزاء) از بنیاد و حضور مطلق بنیاد نزد خویش است. چنین مفهومی از تعالی، اشتدادپذیر نیست چراکه اساسا اشتدادپذیری، مستلزم اشتراک‌پذیری شیء (با سایر امور بهره‌مند از کمالات اشتدادپذیر است) و اشتراک، نافی حضور مطلق بنیاد و تمایز کامل او از غیر است. ناگفته پیداست که هر تفسیر دیگری از بنیاد فراوجود فلوطینی، به نتیجه‌ای خلاف آنچه مورد اشاره قرار گرفت منتهی می‌گردد.

بدین ترتیب، بین تبیین حکمت متعالیه و تبیین نوافلاطونی از تعالی بنیاد، تمایزی عمده برقرار است، چراکه در این دو سنت، تبیین تعالی با محوریت دو مفهوم کاملاً متفاوت صورت می‌گیرد؛ مفهوم تمایز و مفهوم کمال. بنیاد در حکمت متعالیه، یگانه موجود مستقل و بدین معنی، کامل‌ترین موجود است و به همین خاطر، دارای اشتراک با جهان موجود رابط بنیادیافته از خویش است. البته که جهان در نسبت با چنین بنیادی، فاقد استقلال است اما در نهایت وابستگی و فقر به این موجود، همچنان در کمالات وجودی او مشارکت می‌جوید و علم ذاتی بنیاد به جهان، مستلزم همین مطلب است. این درحالیست که بنیاد فلوپینی، به یک معنی کامل نیست و عدم کمال او البته نه به معنی نقص، بلکه به دلیل فراروی او از وجود به مثابه یگانه معیار احراز کمال در اشیاء و مراتب جهان و به طور خاص از عقل به عنوان کامل‌ترین موجود است. بنابراین، می‌توان چنین انگاشت که در یک تلقی، تعالی بنیاد به معنای کمال و برتری وجودی او نسبت به جهان بنیادیافته و در تلقی دیگر، تعالی آرخه مستلزم تمایز کامل و فراروی مطلق او از وجود است. محوریت دو مفهوم کمال و تمایز در تبیین تعالی و اختلاف تبیین دو فیلسوف، از اختلافی بنیادین در هستی‌شناسی دو فیلسوف پرده برمی‌دارد که عبارت است از پذیرش فرض خودبنیاد بودن وجود یا قول به بنیادیافتگی آن از امری فراتر و متعالی از عقل و وجود؛ بدین ترتیب که اگر وجود را خودبنیاد بدانیم، تبیین تعالی بنیاد نیز جز به واسطه مفهوم کمال، ممکن نخواهد بود، درحالی‌که اگر فرض دوم را بپذیریم، به تبیین فلوپینی از تعالی بنیاد نزدیک شده ایم و مجاز به انتساب وجود و کمال ملازم با آن (علم، وصف‌پذیری و شناخت‌پذیری) به بنیاد نخواهیم بود. بنابراین، نه تنها اختلافی بنیادین در تبیین دو فیلسوف از تعالی بنیاد قابل ملاحظه است، بلکه فراتر از آن، می‌توان تمایز دو تلقی از بنیاد را به دو مبنای هستی‌شناختی متفاوت (تلقی وجود به مثابه امر بنیادیافته یا خودبنیاد) احاله داد، تفاوتی که در طول تاریخ اندیشه تأثیر بسزایی بر جای نهاده و در شکل‌گیری دو سنت سلبی و ایجابی در الهیات نیز موثر واقع شده است. بنابراین حتی تفسیر مبتنی بر وحدت شخصیه از حکمت متعالیه، اگرچه در نظر نخست، با فلوپین دارای شباهت است، ولی با نظر به تحلیل فوق، تمایزی جدی میان این دو نظام فلسفی وجود دارد.

همانطور که پیشتر مورد اشاره قرار گرفت، دو دسته تفسیر دیگر در کنار تفسیر مورد دفاع این نوشتار امکان‌پذیر است. بنا بر تفسیر اول از بنیاد فلوپینی، واحد فراوجود به مثابه برترین مرتبه‌ای که فوق سایر مراتب قرار دارد، از کمالی نسبت به مراتب فروتر خویش

برخوردار است. بنا بر تفسیر گروه دوم، یعنی مفسرانی که قائلند بنیاد فراوجود فلوطینی از سنخ وجود محض است نیز، تمایز مطلق بین خدا و جهان برقرار نیست چراکه هردو در وجود، اشتراک دارند (جهت مطالعه تفسیر نخست بنگرید به: آرمسترانگ (۱۹۶۷)؛ همچنین برای مقایسه تفسیر گروه دوم با نوشتار پیش رو، بنگرید به: امیلسون (۲۰۰۷) و (۲۰۱۷) و جرسون (۱۹۹۴)). درحالیکه مطابق تفسیر مورد دفاع این نوشتار، بنیاد نزد فلوطین مبدئی فراوجود است و از این رو حتی با پذیرش تفسیر وحدت وجودی از حکمت متعالیه، همچنان دریافت فلوطین و صدرا از مبدأ متفاوت است. چرا که وجود مطلق صدرا، برخلاف بنیاد فلوطینی از گونه‌ای تعیین ذیل مفهوم وجود برخوردار است. البته در صورت پذیرش تفسیر اول و خصوصاً تفسیر دوم از فلوطین، شباهت جدی‌تری میان دریافت فلوطین از بنیاد و دریافت صدرا شکل خواهد گرفت و صحت مدعای این نوشتار، وابسته به پذیرش تفسیر سوم است؛ کوشش بخش اول مقاله نیز ناظر به تبیینی نو از همان تفسیر سوم بوده است.

۶. نتیجه‌گیری

فراروی بنیاد از وجود در فلسفه نوافلاطونی و انحصار وجود در بنیاد در حکمت متعالیه، به نتایج متمایزی پیرامون علم بنیاد به جهان و وصف‌پذیری و شناخت‌پذیری ذاتی آن خواهد انجامید؛ بدین ترتیب که چنانکه شرح آن گذشت، بنیاد جهان در فلسفه نوافلاطونی، فاقد علم به خود و جهان و مطلقاً وصف‌ناپذیر و فراتر از کلیه اوصاف کمالی است و به سبب فراروی از وجود و تعالی محض، کاملاً شناخت‌ناپذیر و خارج از دسترس عقل باقی می‌ماند، نتایجی که هیچ یک از آن‌ها در نظام فلسفه صدرایی مورد پذیرش نیست. این مطلب، نمایانگر اختلافی بنیادین در هستی‌شناسی نوافلاطونی و صدرایی است؛ بدین ترتیب که نزد ملاصدرا، وجود، امری خودبنیاد است و از این رو، فراروی از ساختار دوگانه وجود و عدم، موجه نمی‌نماید، درحالیکه فلوطین معتقد است که ترکیب وجود، و عدم تمایز آن از مجموعه جهان بنیادیافته، چنین ایجاب می‌کند که به سوی بنیادی بسیط‌تر از آن فراروی کنیم، بنیادی که امکان‌بخش وجود، فعلیت و کمال است. این دو مبنا که به دو دریافت از تعالی گره خورده، یعنی تعالی به مثابه کمال شیء و تعالی به منزله تمایز مطلق شیء از جهان، محدود به فلسفه نوافلاطونی و حکمت متعالیه نیست، بلکه در سراسر تاریخ فلسفه و فراتر از آن، ذیل دوگانه الهیات سلبی و ایجابی نیز قابل پیگیری است.

۶۲ حکمت معاصر، سال ۱۷، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵

۹. بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۵. ۱. ۸. ۲۶؛ ۵. ۳. ۱۵. ۱۱ و ۲۳؛ ۵. ۴. ۱. ۲۱؛ ۶. ۲. ۱۵. ۱۴ و ۱۵؛ ۶. ۲. ۱۷. ۲۵؛ ۶. ۲. ۲۱. ۴۷؛ ۶. ۴. ۱۱. ۱۶؛ ۶. ۷. ۱۴. ۱۲.
۱۰. بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۵. ۱. ۴. ۳۱-۳۴؛ ۵. ۱. ۹. ۹. ۳. ۴. ۱. ۵؛ ۵. ۳. ۱۰. ۳. ۵؛ ۵. ۱۲. ۳. ۹؛ ۶. ۱. ۶-۱۴؛ ۵. ۶. ۲. ۶ و ۱۰-۱۴ و ۱۸-۲۰.
۱۱. بنگرید به: امیلسون ۲۰۰۷: ۱۵۷-۱۶۰؛ جرسون ۱۹۹۴: ۴۶؛ کالیگاس ۲۰۲۳: ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۵۳-۴، ۲۸۱-۳، ۲۸۷؛ پرل ۲۰۱۵: ۹۹-۱۰۰، ۱۶۳-۴.
۱۲. بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۵. ۶. ۴. ۳-۵؛ ۵. ۶. ۵-۱۵؛ ۵. ۶. ۳۳؛ ۶. ۷. ۳۶. ۲۰-۲۳؛ ۸. ۱۷. ۲۵-۲۷؛ ۶. ۱۸. ۴.
۱۳. برای مثال، بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۵. ۵. ۱۳. ۱۱؛ ۶. ۷. ۳۹. ۲.
۱۴. برای مثال، بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۵. ۳. ۱۲. ۴۸-۵۱؛ ۶. ۲. ۱۵؛ ۶. ۷. ۳۸. ۲۳-۲۵؛ ۶. ۷. ۴۱. ۲۲-۳۰.
۱۵. برای مثال، بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۵. ۳. ۱۷. ۸-۹.
۱۶. بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۳. ۸. ۳. ۹. ۳. ۱۰. ۲۰-۲۳؛ ۵. ۱. ۵-۶؛ ۵. ۳. ۱۲. ۱۰؛ ۵. ۳. ۱۶. ۶-۱۲؛ ۵. ۴. ۱. ۵ و ۱۰-۱۴؛ ۵. ۶. ۳. ۲-۳ و ۲۲-۲۵؛ ۵. ۶. ۴. ۹-۱۴؛ ۶. ۷. ۱۸. ۲۲-۲۳؛ ۶. ۹. ۱. ۴-۱ و ۲۷-۲۸؛ ۶. ۲. ۱۸-۲۴. همچنین، برای مطالعه بیشتر، بنگرید به امیلسون ۲۰۱۷: ۴۳-۴۵؛ پرل ۲۰۱۵: ۱۳۲-۱۳۳؛ هالفواسن ۲۰۲۳: ۱۷۲-۱۷۳.
۱۷. بنگرید به: پرل ۲۰۰۷: ۱۲-۱۵؛ بنر ۲۰۱۸: ۱۷۹-۱۸۱؛ همچنین، این اصل توسط پروکلس به تفصیل بحث شده است؛ بنگرید به: پروکلس ۱۹۸۷: ۵۸۵-۶۰۱.
۱۸. بیان فلوطین در قالب قیاس زیر قابل صورتبندی است:
۱. حمل هر وصفی بر یک چیز، مستلزم فرض تعین و صورتمندی در آن است.
 ۲. فرض صورتمندی در یک چیز ملازم با موجود انگاشتن آن است.
 ۳. مبدء نخستین، امر فراوجود است.
- حمل هیچ وصفی بر مبدء نخستین ممکن نیست.
- بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۵. ۳. ۱۳. ۱-۶؛ ۵. ۳. ۱۴. ۱-۹؛ ۵. ۶. ۲۴-۳۰؛ ۶. ۷. ۳۸. ۱-۵. ۵. ۱۳. ۱۵-۲۳؛ ۶. ۸. ۱۴. ۱-۶؛ ۱۱. ۳۳-۳۶؛ ۶. ۹. ۳. ۴۵-۵۲؛ ۶. ۹. ۳۱؛ ۶. ۹. ۱۶. همچنین، برای مطالعه بیشتر، بنگرید به: کالیگاس ۲۰۲۳: ۲۸۵؛ مه‌یر ۱۹۹۲: ۱۸۱-۱۸۳.
۱۹. بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۵. ۳. ۱۶. ۱۵-۱۶؛ ۵. ۵. ۶. ۲۶-۳۷. همچنین، برای مطالعه بیشتر، بنگرید به: پرل ۲۰۰۷: ۱۲.
۲۰. بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۶. ۹. ۳. ۵۵-۵۰.

واحد فراوجود و یگانه موجود ... (زهرامینی و مصطفی زالی) ۶۳

۲۱. بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۱. ۸. ۹. ۱۴-۱۵؛ ۵. ۵. ۶. ۲۰-۲۳؛ ۵. ۶. ۳۱؛ ۶. ۸. ۲۱. ۲۶-۳۰؛ ۹. ۳. ۸-۱ همچنین، برای مطالعه بیشتر، بنگرید به: کالیگاس ۲۰۲۳: ۲۸۶، ۲۹۰-۲۹۱، ۳۱۴ علاوه بر این، پروکلس در فصول چهارم تا ششم از جلد دوم کتاب الهیات افلاطونی به تبیین شناخت‌ناپذیری احد به واسطه فراروی آن از وجود و صورتمندی پرداخته است؛ بنگرید به: پروکلس ۱۹۹۵: ۱۴۸-۱۵۲.

۲۲. بنگرید به: فلوطین ۲۰۱۸: ۶. ۹. ۳. ۲۰-۲۱؛ ۶. ۹. ۷. ۱۶-۲۱؛ ۶. ۸. ۳۴؛ ۹. ۱۱.

۲۳. وجه طرح تفسیر مذکور در قیاس با موضع فلوطین از آن روست که چنانکه در ابتدای نوشتار نیز اشاره شد، برخی مفسرین، با استناد به این تفسیر، موضع ملاصدرا را موضعی نزدیک به الهیات سلبی نوافلاطونیان می‌انگارند، درحالیکه درخصوص تفسیر مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود، چنین تلقی‌ای وجود ندارد و تمامی مفسرین، در تاکید بر تمایز بنیاد مطرح در آن تفسیر با بنیاد فراوجود مطرح در الهیات سلبی متفقند.

۲۴. بنگرید به: صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۱: ۸۶-۸۷ همچنین، برای مطالعه بیشتر، بنگرید به: جوادی آملی ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۸۳، ۳۵۲؛ همان، ج ۲: ۲۶؛ همان، ج ۳: ۱۹۸-۲۰۰؛ همان، ج ۷: ۳۴۲؛ همان، ج ۹: ۵۸۱-۵۸۲؛ همان، ج ۱۰: ۱۰۸-۱۰۹؛ جوادی آملی ۱۳۹۷، ج ۳: ۳۵۲-۳۵۵.

۲۵. بنگرید به: جوادی آملی ۱۳۹۵، ج ۳: ۱۹۸-۱۹۹.

۲۶. بنگرید به: جوادی آملی ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۵۲، ۴۹۳، ۵۲۵، ۵۲۶؛ همان، ج ۲: ۲۶-۲۸، ۳۵، ۴۶۷؛ همان، ج ۳: ۱۹۹، ۲۱۵-۲۱۷؛ همان، ج ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۸۴-۴۸۵؛ همان، ج ۶: ۱۰۸، ۱۰۹؛ همان، ج ۱۰: ۱۳۶.

۲۷. بنگرید به: عبودیت ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۱۳-۲۱۴.

۲۸. بنگرید به: جوادی آملی ۱۳۹۵، ج ۱: ۵۳۱-۵۳۲.

۲۹. این مطلب در صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۹-۳۰۶ بحث شده است.

۳۰. بنگرید به: جوادی آملی ۱۳۹۵، ج ۹: ۴۹۱-۴۹۳.

۳۱. بنگرید به: همان: ۵۹۶.

۳۲. بنگرید به: همان: ۴۹۴.

۳۳. بنگرید به: همان: ۵۹۷.

۳۴. بنگرید به: همان: ۴۹۵-۴۹۸.

۳۵. استدلال صدرالمتألهین در اثبات این مدعا، که در جلد سوم اسفار الاربعه در صفحات ۳۴۹ تا ۳۵۱ مطرح شده، به‌طور خلاصه به شرح زیر است:

الف. علم، صفتیست مشترک بین واجب و ممکنات.

ب. اوصاف مشترک بین واجب و ممکن از سنخ ماهیت نیستند؛ چراکه واجب الوجود، فاقد ماهیت است.

- علم از سنخ وجود است.

۳۶. این مسئله ذیل بحث از علم ذاتی اجمالی بالتفصیل واجب تعالی به ماسوی در آثار ملاصدرا قابل پیگیری است. ازجمله بنگرید به: ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۷۸، ۳۸۳؛ همان، ج ۶: ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۳؛ (بی تا): ۱۰۴-۱۱۰، ۱۱۵-۱۲۳. همچنین، بنگرید به: لاهیجی ۱۳۸۶: ۲۴۳-۲۵۶، ۲۷۷، ۲۸۲.

۳۷. بنگرید به: صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۲۸؛ همان، ج ۲: ۳۱۵-۳۱۶؛ همان، ج ۶: ۱۲۰، ۱۲۴-۱۲۵، ۱۳۳-۱۳۵، ۱۳۹-۱۴۱، ۱۴۵؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۰-الف: ۳۸-۴۰؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۹۲، ج ۴: ۶۰-۶۲؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۰-ب: ۳۸، ۱۳۸؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳: ۲۵۴، ۳۲۵. همچنین بنگرید به: لاهیجی ۱۳۸۶: ۲۷۱-۲۷۲.

۳۸. بنگرید به: صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۳۳-۱۳۵؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳: ۳۲۵.

۳۹. بنگرید به: صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۴۰-۱۴۷؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳: ۲۵۴، ۳۲۶. همچنین، بنگرید به: جوادی آملی ۱۳۹۵، ج ۳: ۲۱۶-۲۱۷.

۴۰. بنگرید به: جوادی آملی ۱۳۹۵، ج ۹: ۵۷۵-۵۷۹.

۴۱. این مطلب، در قالب قیاس زیر، قابل صورتبندی است:

الف. ظهور شان معلوم است.
ب. معلوم با عالم وحدت دارد.

- عالم ترین موجود، معلوم ترین/ظاهرترین موجود است.

بیان فوق، نزد ارسطو نیز مورد پذیرش بوده است؛ برای نمونه، بنگرید به: ۱۰۷۲الف-۳۱-۱۰۷۲ب؛ همچنین، برای توضیح بیشتر، بنگرید به: برادشاو ۲۰۰۴: ۲۷.

۴۲. بنگرید به: صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۱: ۶۸-۷۰، ۱۱۵، ۲۵۹-۲۶۰؛ ج ۶: ۹۰؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۱: ۱۹، ۲۲-۲۸؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۶-الف، ج ۷: ۴۶۴؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۶-ب، ج ۱: ص ۵۲۱؛ همان، ج ۳: ۲۱، ۱۲۰، ۴۰۰، ۴۱۱، ۴۳۳؛ همان، ج ۴: ۵۷؛ همان، ج ۶: ۱۵۷؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳: ۲۵۴، ۲۵۶، ۳۲۳، ۷۳۸.

۴۳. لازم به ذکر است که گرچه شناخت ناپذیری ذات الهی، مورد تصریح بسیاری از فیلسوفان بوده، اما آنچه حائز اهمیت است، این است که فلاسفه در قول به شناخت ناپذیری ذات الهی، مبانی متفاوتی را مدنظر داشته اند که شناخت تمایز این مبانی برای فهم موضع کلی تر فیلسوفان پیرامون تعالی خداوند ناگزیر می نماید.

۴۴. بنگرید به: جوادی آملی ۱۳۹۵، ج ۱۰: ۱۰۹، ۱۳۵-۱۳۸، ۱۴۲-۱۴۴، ۱۵۱-۱۵۴، ۳۳۷-۳۳۸.

واحد فراوجود و یگانه موجود ... (زهرامینی و مصطفی زالی) ۶۵

۴۵. بنگرید به: صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۲۶، ۳۴۲؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۱: ۵-۱۳، ۲۳؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۷۵: ۴۱۸.

۴۶. بنگرید به: صدرالدین شیرازی ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۴۶-۳۴۷؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۱: ۱۰-۱۳، ۲۱-۲۲.

کتابنامه

امینی نژاد، علی (۱۳۹۴)، حکمت عرفانی: تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان‌پناه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، عین نضاح: تحریر تمهید القواعد، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، رَحِیقِ مَخْتُوم: شرح حکمت متعالیه، قم: اسراء.

حقیقت، لاله و رستاخیز قصرالدشتی، زهرا (۱۳۹۱)، بررسی صفت علم به ذات حق تعالی از دیدگاه فلوطین و ملاصدرا، فصلنامه اندیشه دینی شیراز: ۴۳.

حیدرپور کیانی، اسدالله (۱۳۹۳)، احد و ویژگی‌های آن در نظام فکری فلوطین، فلسفه دین: ۱۹.

صادق‌زاده قمصری، فاطمه (۱۴۰۳)، راز حیرت و سکوت در مرتبه احدیت ذات براساس اندیشه‌های ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی، حکمت معاصر: ۱۵.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲)، تعلیقه بر حکمه الاشراق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعه العقلیه، قم: مکتبه المصطفوی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶-الف)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶-ب)، شرح اصول الکافی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، ایقاظ النائمین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰-الف)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰-ب)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۶)، نه‌ایه‌الحکمه، قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.

- گرجیان، محمدمهدی و رودگر، نرجس (۱۳۹۱)، *انعکاس فلسفه فلوطین در حکمت صدرالمতالیهین*، اسراء: ۱۱.
- لاهیجی، محمد جعفر (۱۳۸۶)، *شرح المشاعر ملاصدرا*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- محمدزاده، حسن و ایمان‌پور، منصور (۱۴۰۳)، *مختصات معنایی نظام فیض از دیدگاه فلوطین و ابن عربی*، حکمت معاصر: ۱۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶) *شرح نهایه‌الحکمه*، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی.

- Armstrong, A. H. (1967), *Plotinus*, in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Banner, N. (2018), *Philosophic Silence and the One in Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradshaw, D. (2004), *Aristotle East and West*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Corrigan, K. (1996), *Essence and existence in the Enneads*, in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Emilsson, E. K. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford University Press.
- Emilsson, E. K. (2017), *Plotinus*, London: Routledge.
- Gerson, L. P. (1994), *Plotinus (Arguments of the Philosophers)*, London: Routledge.
- Gerson, L. P. (2013), *From Plato to Platonism*, New York: Cornell University Press.
- Gerson, L. P. (2014), *Ennead V.5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good*, Translation, Introduction and Commentary, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Halfwassen, J. (2021), *Plotinus, Neoplatonism and the Transcendence of the One*, Edited and Translated with an Introduction by C. S. O'Brien, Ohio: Franciscan University Press.
- Kalligas, P. (2023), *The Enneads of Plotinus: A Commentary*, Volume 2, Translated by Nickolaos Koutras, Princeton: Princeton University Press.
- Louth, A. (2007), *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Oxford University Press.
- Meijer, P. A. (1992), *Plotinus on the Good or the One (Ennead VI, 9: An Analytical Commentary)*, Leiden: Brill Academic Publishers.
- Perl, E. (2007), *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany: State University of New York Press.
- Perl, E. (2015), *Ennead 5.1: On the Three Primary Levels of Reality*, Translation, Introduction and Commentary, Las Vegas: Parmenides Publishing.

واحد فراوجود و یگانه موجود ... (زهرامینی و مصطفی زالی) ۶۷

Plotinus (2018), *The Enneads*, Edited by L. P. Gerson, and Translated by G. Boys-Stones, J. M. Dillon, L. P. Gerson, R. A. King, A. Smith and J. Wilberding, Cambridge: Cambridge University Press.

Proclus (1995), *The Theology of Plato*, Translated by Thomas Taylor, Somerest: Prometheus Trust.

Proclus (1987), *Commentary on Plato's Parmenides*, Translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton: Princeton University Press.

Rizvi, S. (2009), *Mulla Sadra and Metaphysics: The Modulation of Being*, London: Routledge.